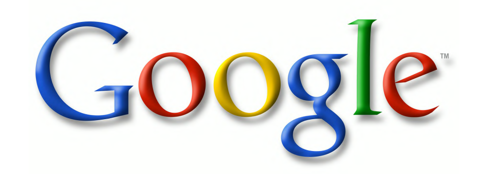
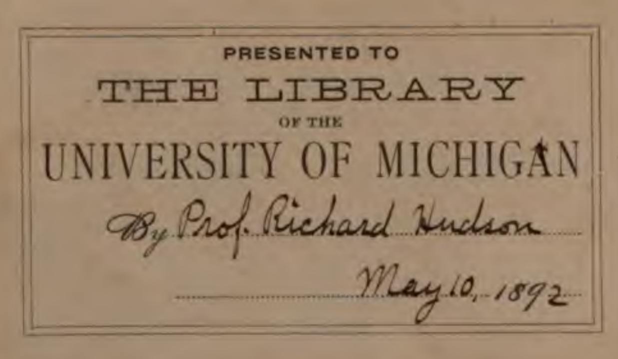




R. Hudson



Theologie des Alten Testaments.

Erster Band.

Theologie

des

Alten Testaments

von

Dr. Gust. Fr. Oehler,

weil. ord. Prof. der Theol., Ephorus des evang.-theol. Seminars in Tübingen.

Erster Band:

Einleitung und Mosaismus.

Tübingen, 1873.

Verlag von J. J. Heckenhauer,

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Vorrede des Herausgebers.

Schon vor 28 Jahren wurde von meinem sel. Vater in seinen »Prolegomena zur Theologie des Alten Testaments« auch die Herausgabe eines Handbuchs der alttestamentlichen Theologie in Aussicht gestellt. So begierig dem Erscheinen dieses Werks seitdem von vielen Seiten entgegengesehen wurde, so war es doch dem Entschlafenen nicht mehr vergönnt, den Plan zur Ausführung zu bringen, wie er denn auch in den letzten Jahren seines Lebens fast auf denselben verzichtet zu haben schien. Immer war es gehäufte Berufsarbeit, besonders seit seiner Berufung nach Tübingen im Jahr 1852 sein arbeitsvolles Doppelamt, was ihn die nöthige Musse nicht finden liess, und zugleich erlaubte ihm seine Gewissenhaftigkeit nicht, das Werk ohne die letzte gründliche Ueberarbeitung, die er ihm noch zugedacht hatte, aus den Händen zu geben. Nur einzelne, allerdings beträchtliche Partien seiner alttestamentlichen Theologie hat er, namentlich in Herzogs Realencyklopädie, veröffentlicht. — So trägt denn allerdings das gegenwärtige Werk als ein opus posthumum ohne Zweifel auch die Mängel eines solchen an sich und wird für dieselben die Nachsicht der Beurtheilung in Anspruch nehmen müssen; auf der andern Seite aber darf wohl auch mit Recht vorausgesetzt werden, dass die vom Sommer 1839 bis zum Winter 1870 auf 71 so oft vorgetragene und mehrfach umgearbeitete Vorlesung in dieser langen Zeit eine Durcharbeitung

und Vertiefung empfangen hat, die sie der Veröffentlichung werth macht. — Ueber die Gesichtspunkte, die in der vorliegenden Behandlung der alttestamentlichen Theologie die leitenden gewesen sind, sowie über die Bedeutung dieser Wissenschaft überhaupt spricht sich der Verfasser in der dem Werke vorgedruckten Ansprache aus. Ueber das Leben und Wirken des Entschlafenen selbst verweise ich auf die »Worte der Erinnerung an G. Fr. Oehler«, Tübingen 1872, und auf die zahlreichen Nekrologe (z. B. in Luthardts Kirchenzeitung vom 8. März, in der Neuen evangelischen Kirchenzeitung vom 8. Juni 1872 u. s. w.), besonders auf den ausführlichsten derselben von Diakonus J. Knapp im württembergischen Kirchen- und Schulblatt, vom September 1872 an (noch nicht ganz vollendet). So erübrigt mir nur noch, über meine eigene Arbeit bei der Herausgabe kurz Rechenschaft abzulegen.

Das Manuskript meines Vaters, das nie wirklich ins Reine geschrieben wurde, war ebendesshalb ziemlich schwierig zu lesen; mit Hinzuziehung mehrerer Nachschriften jedoch wurde es möglich, den Text der Paragraphen richtigzustellen und möglichst genau wiederzugeben. Was dagegen die Erläuterungen zu den Paragraphen betrifft, so war ein grosser Theil derselben im Manuskript nur durch wenige Worte dem Inhalt nach angedeutet und pflegte sich der Verfasser dabei in der mündlichen Ausführung freier zu bewegen. Da zudem der Vortrag hier ein rascherer war, so konnten auch die Nachschriften, an die ich gewiesen war, mir jene Erläuterungen nicht überall in der wünschenswerthen Form an die Hand geben. Wo immer möglich, wurden dieselben in ihrer letzten Gestalt aufgenommen, nicht selten aber mussten auch ältere Nachschriften zu Rathe gezogen werden. Ein anderer Theil der Erläuterungen ist, so weit sie sich auf die Einleitung des Werkes beziehen, den oben genannten Prolegomena, im Uebrigen den bekannten zahlreichen Artikeln des Verfassers in Herzogs Realencyklopädie (aus Schmid's pädagogischer Encyklopädie hauptsächlich dem Artikel »Pädagogik des Alten Testaments«) entnommen. Das Koncept dieser Artikel war vielfach geradezu dem Manuskript einverleibt

und dabei waren die in der Vorlesung nur als Erläuterung zu gebenden näheren Ausführungen in Klammern gesetzt; ausserdem hat der Verfasser an den Stellen, wo ein einschlägiger Artikel vorhanden war, sich oft kürzer gefasst und auf die dort zu findende nähere Ausführung verwiesen. So war ich denn zu einer ausgedehnten Benützung jener Artikel für die Erläuterungen genöthigt und konnte auch hiedurch allein die Ungleichheit beseitigen, welche die Gestaltung des Werkes dadurch hätte bekommen müssen, dass der Verfasser an vielen Stellen der Vorlesung um der Zeitkürze willen ein specielleres Eingehen auf den Inhalt der Paragraphen sich versagen musste. Wo solche wörtliche Anführungen aus den Prolegomena oder den Artikeln vorkommen, ist dies ausdrücklich angegeben; nur in seltenen Fällen schien es mir wünschenswerth, einzelne Sätze aus jenen Artikeln auch den Paragraphen selbst, gewöhnlich in Klammern, einzufügen.

Der vorliegende Band enthält nun gegen zwei Drittel des ganzen Werkes; der zweite Band (Prophetismus und Chochma) ist von mir ebenfalls schon in Angriff genommen. Dem Ganzen werden ausführliche Namen-, Sach- und Stellenregister beigegeben werden.

Der Entschlafene wünschte seinen Vorlesungen vor Allem den Erfolg, in seinen Zuhörern einen Eindruck zu erwecken von der heiligen Grösse des Alten Testaments, die, wie er bezeugte, auf ihn selbst einst überwältigend gewirkt hatte, und einen Eindruck von dem grossartigen Zusammenhang beider Testamente, der ihm, bei den mancherlei unleugbaren, zur Knechtsgestalt der Offenbarung gehörigen Anstössen im Einzelnen, die stärkste Apologie derselben zu sein schien. Er pflegte desshalb an seine Zuhörer die Bitte zu richten, dass, wie auch der Einzelne bereits für oder wider Partei genommen habe, doch Alle mit dem Wahrheitssinn an das Alte Testament kommen mögen, der, weil es ihm nur um die Sache zu thun ist, jeder Erweiterung der Erkenntniss, die sich ihm darbietet, willig sich aufschliesst. Möge dem Werke unter Gottes Segen diese Aufahme und jener Erfolg bei Vielen zu Theil werden,

die sich auch nach dem Hingang des Entschlafenen noch seiner bewährten Führung bei ihrer Beschäftigung mit dem Alten Testament anvertrauen.

Tübingen, im Juli 1873.

Hermann Oehler,
Bibliothekar am evang. Seminar.

Inhalt des ersten Bandes.



Vorwort

bei der letzten Eröffnung der Vorlesungen am 21. Oktober 1870.

M. H.! Indem wir jetzt nach längerer Unterbrechung unsere akademische Berufsthätigkeit wieder aufnehmen, befinden wir uns wohl alle in einer aus Freude und Sorge gemischten Stimmung. Wir danken Gott für die Rettungsthaten, durch die er an unserem Volke sich verherrlicht hat, und für die gnädige Bewahrung, die es uns möglich macht, während draussen noch der Kampf wogt, hier Werke des Friedens zu betreiben; wir hoffen zu ihm, dass er das Gericht zum Siege hinausführen und aus den Wehen dieser Tage ein Glück für unser Volk werde hervorgehen lassen, das der gebrachten Opfer worth ist. Aber andererseits dürfen wir doch darüber nicht im Zweifel sein, dass die Dauer der ernsten geschichtlichen Krisis, in der wir stehen, noch unberechenbar ist, dass sie vielleicht noch viel Schweres in ihrem Schosse trägt und zu den betrauerten Opfern, die bereits auf dem Altar des Vaterlands gefallen sind, noch manche hinzufügen wird. — In solchen entscheidungsvollen Lagen, in denen der Mensch gern eine Frage an das Schicksal frei haben möchte und, weil er sie nicht hat, leicht in sanguinische Träume sich einwiegt, ist der Christ an das göttliche Wort gewiesen, als das Licht, durch das wir uns stets über die Wege Gottes zu orientiren, als die Quelle, aus der wir in allen Fällen Lehre und Rath, Mahnung und Trost zu schöpfen haben. An diesem Segen des göttlichen Worts hat das Alte Testament seinen besondern Antheil, als prophetisches Wort, das die göttlichen Rathschlüsse und das Ziel aller göttlichen Wege enthüllt und in allen Wendungen der Völkergeschicke das Kommen des die Welt richtenden und rettenden, sein Reich vollendenden Gottes er-

kennen lässt; als Geschichtswort, das uns einen Spiegel vorhält, aus dem wir den Ernst und die Güte Gottes in der Führung der Menschen ersehen, seinen Ernst wider die, die im Abfall von ihm, in Hochmuth und Lüge sich verstocken, seine Güte über die, die bussfertig und demüthig ihm die Ehre geben und in seinen Wegen wandeln; endlich als Gebetswort, das in allen Lagen Gottes Angesicht suchen und bei ihm Hilfe suchen lehrt. — Es ist im Lauf der letzten Jahre häufig, namentlich auf kirchlichen Versammlungen, als ein besonderes Zeitbedürfniss bezeichnet worden, dass doch die Bedeutung des Alten Testaments für die religiöse Erkenntniss und das religiöse Leben besser erkannt, dass der Schatz dieses besonders von den sogenannten Gebildeten wenig gekannten Buchs der Gemeinde mehr erschlossen werden sollte. Dazu ist aber vor Allem nöthig, dass die Theologen sich gründlicher mit demselben vertraut machen, dass sie namentlich in das Ganze desselben sich mehr hineinleben lernen. Was von jedem Geisteswerke gilt, dass es nicht gehörig gewürdigt werden kann, wenn man sich nur mit seinen Aeusserlichkeiten oder nur mit einzelnen Bruchstücken zu schaffen macht, das gilt in besonderem Masse von der Bibel. Es ist ja eine grosse göttliche Heilsökonomie, die hier sich entfaltet, ein unum continuum systema, wie sich Bengel ausdrückt, ein Organismus göttlicher Thaten und Zeugnisse, der, in der Genesis anhebend mit der Schöpfungsthat, stufenweise fortschreitet zu seiner Vollendung in der Person und in dem Werke Christi und seinen Abschluss finden wird in dem neuen Himmel und der neuen Erde, auf welche die Apokalypse hinweist, und es kann nun eben nur im Zusammenhang mit diesem das Einzelne gehörig gewürdigt werden. Wer das Alte Testament nicht in diesem seinem geschichtlichen Zusammenhange aufzufassen weiss, der mag im Einzelnen viel Werthvolles und Wissenswerthes zu Tage fördern; es fehlt ihm doch der eigentliche Schlüssel zum Verständniss, eben darum auch die rechte Freudigkeit zum Studium desselben; er bleibt dann leicht an den Anstössen hängen, die im Alten Testament überall auf der Oberfläche liegen, und verurtheilt nach diesen das Ganze. — In die organisch-geschichtliche Erkenntniss des Alten Testaments einzuführen, das ist nun eben die Aufgabe der Disciplin, mit welcher wir es in diesen Vorlesungen zu thun haben. Wir haben

sie nicht für zu vornehm zu achten, als dass sie auch dem bezeichneten praktischen Bedürfniss dienen sollte: kann doch überhaupt ein Theologe, der eine Kluft zwischen der Wissenschaft und dem Leben offen lässt, nicht aus der Wahrheit sein. Aber wir haben der alttestamentlichen Theologie auch eine nicht geringe Bedeutung für die Wissenschaft, namentlich für die systematische Theologie, zu vindiciren. Sie hat diese Bedeutung als Theil der biblischen Theologie und diese Bedeutung liegt darin, dass vermöge des protestantischen Schriftprincips alle Fragen, auf welche die protestantische Theologie eine Antwort sucht, unmittelbar oder mittelbar auf die heilige Schrift und die geschichtliche Untersuchung der in ihr niedergelegten göttlichen Offenbarung zurückführen.

Die biblische Theologie gehört, wenn auf ihre Ausbildung als selbständige Wissenschaft gesehen wird, zu den jüngeren theologischen Disciplinen. Erst im Laufe des vorigen Jahrhunderts hat sich, wie wir später näher sehen werden, der Name und Begriff der biblischen Theologie als einer besondern historischen Wissenschaft gebildet und noch später ist die Trennung der Theologie des Alten und Neuen Testaments vollzogen worden. Die ältere Theologie hat die Unterscheidung der Dogmatik und der biblischen Theologie nicht vollzogen und noch viel ferner lag ihr eine Trennung der alt- und neutestamentlichen Theologie, da sie den Stufengang der Offenbarung, den stetigen Zusammenhang des Offenbarungsworts mit der fortschreitenden Offenbarungsgeschichte verkannte und das Alte und Neue Testament als ein gleichmässig zu brauchendes Promptuarium betrachtete, so dass man für alle christlichen Dogmen dicta probantia aus den verschiedenen Theilen der Bibel zusammenraffte. Ueber diese Einseitigkeit sind wir nun freilich längst hinaus, wenn auch bei manchen neueren alttestamentlichen Theologen (Hengstenberg) noch immer diese Vermengung der beiden Testamente, wie sie in der älteren Orthodoxie herrschte, sich geltend macht. — Dagegen tritt in neuerer Zeit eine Auffassung des Alten Testaments uns entgegen, welche die alttestamentliche Religion von ihrem specifischen Zusammenhang mit dem Neuen Testament völlig ablöst und sie in eine Reihe mit den übrigen vorchristlichen Religionen stellt, die ja auch in ihrer Weise das Christenthum vorbereitet haben; eine Auffassung des Alten Testaments, bei welcher dann

der alttestamentlichen Theologie für die christlich-theologische Erkenntniss kaum eine viel höhere Bedeutung zukommt, als man sie z. B. einer homerischen Theologie zusprechen wird. Auch unter Theologen herrscht noch, wenn auch weit nicht mehr in dem Masse wie vor zwanzig bis dreissig Jahren, jene marcionitisch-Schleiermacher'sche Antipathie gegen das Alte Testament. Von diesem Standpunkt aus vermeidet man so viel als möglich den Namen alttestamentliche Religion und redet lieber von Judenthum und jüdischer Religion, obwohl jeder geschichtlich wissen kann, dass das Alte Testament und das Judenthum verschiedene Dinge sind, dass das Judenthum dort anfängt, wo das Alte Testament im Aufhören begriffen ist, nämlich mit Esra und dem von ihm begründeten Sopherismus. Diese Auffassung führt, darüber sollte man sich nicht selber täuschen wollen, konsequent auch zur Verkennung des specifischen Offenbarungscharakters des Neuen Testaments, des Christenthums. Nach der Stellung, welche das Neue Testament selbst zum Alten einnimmt, stehen und fallen beide Testamente mit einander. Das Neue Testament weiss es nicht anders, als dass es Gesetz und Prophetie des Alten Bundes zu seiner positiven Voraussetzung hat. Nach dem Neuen Testament ist nun eben einmal das Christenthum von Gott aus Faktoren konstruirt, welche andere sind als diejenigen, mit denen die destruktive Kritik der neueren Zeit zu rechnen pflegt. Man kann den erlösenden Gott des Neuen Bundes nicht haben ohne den Schöpfergott und Bundesgott, welchen das Alte verkündigt; man kann den Erlöser nicht ausser Zusammenhang setzen mit den alttestamentlichen Verheissungen, als deren Erfüller er aufgetreten ist. Wohl ist kein neutestamentlicher Heilsbegriff vollkommen schon im Alten Testament ausgeprägt, aber die Genesis aller Heilsbegriffe des Neuen Testaments liegt im Alten, und Schleiermacher selbst hat für den organischen Zusammenhang beider Testamente, welchen er principiell leugnet, ein schlagendes Zeugniss dadurch ablegen müssen, dass er die Behandlung des Werkes Christi nach dem Typus des dreifachen Amtes zuerst wieder in die Dogmatik eingeführt hat. Gegen die Behauptung, dass man, um den eigentlichen Schriftinhalt zu gewinnen, alles Israelitische oder, wie man es ausdrückt, alles Jüdische beseitigen oder, mit Bunsen zu reden, das Semitische

ins Japhethische übersetzen müsse, ist mit Hofmann (im Schriftbeweis) der Satz aufzustellen: Dass die in der Schrift enthaltene Geschichte israelitisch ist, das macht sie zur heiligen Schrift: denn Israel ist das Volk des heilsgeschichtlichen Berufs. Ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν, sagt der Herr zur Samariterin. Nicht um Gott der Welt zu verhüllen, sondern um Gott als den Heiligen, den das Heidenthum nicht erkannt hat, der Welt zu offenbaren, ist Israel erwählt. In Israel sind die Lebenskräfte gelegt worden, vermöge welcher der Erlöser der Welt, der Gottmensch nur in diesem Volke geboren werden konnte. Israels ganze Volksgestaltung, seine Erwählung und seine Verwerfung, der Fluch, der auf dem Volke liegt, das Hitzig der Muschel verglichen hat, die mit dem eigenen Untergang die Perle erzeugen muss, das alles sind Offenbarungen Gottes an die Welt.

Hiernach verbleibt der alttestamentlichen Theologie noch immer ihre Bedeutung für die christliche Dogmatik, wenn gleich in anderer Weise, als die ältere protestantische Theologie das Alte Testament in der Dogmatik verwerthet hat. An die Stelle des alten atomistischen Schriftbeweises hat der zu treten, welcher zeigt, dass die Heilswahrheiten, die zu Dogmen formulirt werden, als Resultat des ganzen geschichtlichen Processes, den die Offenbarung durchlaufen hat, sich herausstellen. Die Möglichkeit eines solchen Schriftbeweises liefert eben die biblische Theologie, indem sie die biblische Offenbarung nach ihrer Totalität und nach ihrem geschichtlich-stufenmässigen Verlaufe darstellt und somit von den Schriftbegriffen, welche zu dogmatischen Sätzen ausgeprägt werden sollen, die Genesis und den Zusammenhang, in welchem sie in der göttlichen Heilsökonomie auftreten, aufzuzeigen hat. Indem die Dogmatik den Ausbau der biblischen Theologie sich zu Nutze macht, dient dies nicht nur zu ihrer fortschreitenden Verjüngung und Vertiefung in Bezug auf die vorhandenen Dogmen, sondern es werden auch solche biblische Lehren, die in der dogmatischen Arbeit der früheren Jahrhunderte mehr in den Hintergrund getreten sind, mehr zu ihrem Recht gelangen. Denn die heilige Schrift ist ja, wie Oetinger sie genannt hat, das Lagerbuch der Welt, das Lagerbuch aller Zeiten; sie bietet der Kirche für jede Zeit gerade diejenigen Aufschlüsse, deren sie besonders bedarf (wie denn, um nur ein

Beispiel hervorzuheben, der biblischen Eschatologie gerade in der neueren Zeit sich ein Interesse zugewendet hat, das der älteren protestantischen Theologie ganz ferne lag).

Hiemit glaube ich die Hauptgesichtspunkte hervorgehoben zu haben, nach denen die Bedeutung der alttestamentlichen Theologie zu würdigen ist und die für mich in der Behandlung des Alten Testaments leitend sind. Von der Grösse und Schwierigkeit der Aufgabe kann Niemand lebhafter überzeugt sein als ich. Es hat seinen guten Grund, warum, während es unzählige Monographien über einzelne Theile der biblischen Theologie gibt, nur wenige Bearbeitungen der ganzen biblischen und auch nur wenige gesonderte Bearbeitungen der alttestamentlichen Theologie vorhanden sind, und diese theilweise opera posthuma sind. Wenn diese Vorlesungen bei dem einen oder andern von Ihnen die Neigung erwecken sollten, auch an der Lösung dieser Aufgabe zu arbeiten, selbständig, ohne Brille eines theologischen Systems oder einer kritischen Schule, aber mit einem für die heilige Grösse des Alten Testaments empfänglichen Sinn dem Alten Testament ein eingehenderes Studium zuzuwenden, so wäre dies der beste Erfolg, den ich diesen Vorträgen wünschen könnte. — So wollen wir denn die Wanderung, die vor uns liegt, beginnen mit dem Vertrauen zu Gott, dass wir dieselbe ohne Störung bis zum Ziele zurücklegen und an diesem angelangt ihm für seine Durchhilfe danken dürfen.

Einleitung.

§. 1.

Uebersicht.

Die Einleitung hat

1) den Begriff der Theologie des Alten Testaments und das Verhältniss derselben zu den verwandten biblischen Disciplinen zu bestimmen,

2) die in unserer Darstellung vorausgesetzte Auffassung der alttestamentlichen Religion und den hieraus sich ergebenden wissenschaftlichen Standpunkt der alttestamentlichen Theologie darzulegen. Daran wird sich

3) ein Ueberblick über die Geschichte der Disciplin und

4) die Erörterung der Methode der alttestamentlichen Theologie und ihre Eintheilung anschliessen.

I. Begriff der Theologie des Alten Testaments.

§. 2.

Definition der alttestamentlichen Theologie. Ausdehnung derselben auf die Darstellung der ganzen alttestamentlichen Offenbarungsökonomie.

Die Theologie des Alten Testaments, der erste Haupttheil der biblischen Theologie, ist die historisch-genetische Darstellung der in den kanonischen Schriften des Alten Testaments enthaltenen Religion.

Als historische Wissenschaft ist die biblische Theologie von der systematischen Darstellung der biblischen Lehre dadurch unterschieden, dass, während die letztere die aus dem ganzen Verlauf der Offenbarung und der Totalität ihrer Erscheinung sich er-

gebende Einheit göttlicher Heilswahrheit aufsucht, jene dagegen die Aufgabe hat, die biblische Religion nach ihrer stufenmässigen Entwicklung und nach der Mannigfaltigkeit ihrer Erscheinungsformen darzustellen. Die Theologie des Alten Testaments hat demnach den Stufengang zu verfolgen, durch welchen die alttestamentliche Offenbarung zur Vollendung des Heils in Christo fortschreitet, und sie hat die Formen, in welchen unter dem Alten Bunde die Gemeinschaft zwischen Gott und den Menschen sich ausgeprägt hat, allseitig zur Anschauung zu bringen. Da nun die alttestamentliche Offenbarung (vgl. § 6) nicht bloss als göttliches Lehrzeugniss im Worte aufgetreten ist, sondern in einer zusammenhängenden Reihe göttlicher Thaten und Stiftungen sich vollzogen und auf dem Grund derselben ein eigenthümlich gestaltetes religiöses Leben erzeugt hat, da ferner alle durch die Offenbarung gewirkte Erkenntniss nicht unabhängig von den heilsgeschichtlichen Thatsachen und den gestifteten Lebensordnungen gegeben ist, sondern in stetigem Zusammenhang mit ihnen sich entwickelt, so kann die Theologie des Alten Testaments sich nicht auf das unmittelbar Didaktische im Alten Testament beschränken. Sie hat die Geschichte des göttlichen Reichs im Alten Bunde nach ihren wesentlichen Momenten in sich aufzunehmen; ihre Aufgabe ist, um es kurz auszudrücken, die Darstellung der ganzen alttestamentlichen Offenbarungsökonomie [1]).

Der Name alttestamentliche Theologie ist freilich genau genommen auch so noch immer zu weit [2]), aber jedenfalls passender als andere, welche man für die Darstellung der alttestamentlichen Religion gewählt hat, namentlich als der der Dogmatik des Alten Testaments [3]).

1) Die ausgeführte Auffassung der Theologie des Alten Testaments schliesst sich an die hauptsächlich von Chr. Fr. Schmid (in einer Abhandlung »über das Interesse und den Stand der bibl. Theol. des N. T. in unserer Zeit« Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1838. H. 4, S. 125 ff. und in dem bekannten Handbuch der neutest. Theologie) vertretene Auffassung der biblischen Theologie an. Diese Auffassung hat aber vielen Widerspruch gefunden. Es soll, dies ist die gewöhnliche Auffassung, diese Disciplin sich beschränken auf die Darstellung des eigentlich didaktischen Inhalts der beiden Testamente. Hier entsteht nun aber beim A. T. die grosse Schwierigkeit, dass das-

selbe unmittelbar Didaktisches verhältnissmässig nicht vieles enthält. Eine gesonderte Darstellung der alttest. Religionslehre ist freilich möglich, sie wird aber, wenn sie nicht ganz unvollständig ausfallen soll, einer durchgreifenden Bezugnahme auf die Geschichte des Bundesvolkes und die Institutionen der Theokratie sich nicht entschlagen können. Dies ist auch z. B. von Steudel (Vorlesungen über die Theol. des A. T. 1840), obwohl er die Disciplin auf die Darstellung des alttest. Lehrinhaltes beschränkt, nachdrücklich hervorgehoben worden. Mit Recht sagt er (S. 18 f.): »Wir würden eine unvollständige Vorstellung von dem Wesen der alttestamentlichen und überhaupt der biblischen Religion uns bilden, wenn wir sie nur als Lehre betrachteten. Es sind die bestimmtesten Thatsachen, welche als Quelle der Ausbildung der religiösen Vorstellungen und des religiösen Lebens uns vorgehalten sind. Es ist nicht das Bewusstsein, von welchem aus die objektive Veranschaulichung der Religion Boden gewann; nicht das Bewusstsein schuf das als Thatsache Vorgehaltene; sondern umgekehrt durch die Thatsachen wurde das Bewusstsein geschaffen, und oft liegen die Thatsachen vor, von welchen erst in späterer Zeit das dadurch dargestellte und zu gewinnende religiöse Element entdeckt wird.« Wird nun dies auch von den biblischen Theologen wohl erkannt, so glaubt man doch dieser Rücksicht völlig zu genügen, wenn man, wie dies von Steudel, beziehungsweise auch in der neuesten Theologie des A. T. von Schultz geschehen ist, bloss einleitende Uebersichten über die Offenbarungsgeschichte gibt. Aber hiebei ist es nicht möglich, die innere Verknüpfung der Offenbarungslehre mit der offenbarenden Geschichte, den stetigen Fortschritt der ersteren im Zusammenhang mit der letzteren gehörig ins Licht zu setzen. Wir nehmen desswegen eine Geschichte des göttlichen Reichs im A. Bunde nach ihren Hauptmomenten in die Theologie des A. T. auf.

2) Unter dem Namen biblische Theologie wären eigentlich, wie von Rosenkranz in der Encyklopädie der theologischen Wissenschaften und Andern geschehen ist, alle biblischen Wissenschaften, also auch die biblische Einleitung, Hermeneutik u. s. w. zu subsumiren.

3) Die Bezeichnung Dogmatik (welche z. B. De Wette und Rosenkranz substituiren) oder gar Dogmengeschichte des A. T. ist selbst für die Darstellung des alttest. Lehrinhalts nicht angemessen, auch wenn man den Begriff des Dogmatischen (s. Rothe, zur Dogmatik S. 11) auf das praktische Gebiet, im Sinne des *δόγματα* Eph. 2, 15. Kol. 2, 14 ausdehnt. Dogmen, positive Glaubens- und Lebenssätze, die Bekenntniss und Gehorsam fordern, finden sich im A. T. überwiegend nur im Pentateuch (wie z. B. jenes sakrosankte: »Höre Israel, Jehova unser Gott, Jehova ist Einer.« Deut. 6, 4). Die weitere Entwicklung der religiösen Erkenntniss, die in den prophetischen Büchern, den Psalmen und den Denkmälern der Chochma vorliegt,

kann nur uneigentlich mit diesem Ausdruck bezeichnet werden. Selbst die prophetische Verkündigung vom Messias und seinem Reiche, von der Auferstehung der Todten u. s. w. wird erst auf dem Standpunkt der neutestamentlichen Erfüllung zu Glaubenssätzen, zum wesentlichen Stücke des religiösen Bekenntnisses. Und noch weniger führt jenes Ringen des israelitischen Geistes mit den Räthseln des Lebens, wie manche Psalmen und das Buch Hiob es vorführen, zu einem dogmatischen Abschluss. Die alttest. Theol. hat das Keimartige und Ahnungsvolle als solches zu behandeln; sie hat zu zeigen, wie das A. T. in der Beschränktheit und Unfertigkeit, die an seinem Lehrinhalt vielfach haftet, über sich hinausweist. — Anders wird natürlich das A. T. von dem späteren Judenthum betrachtet. Für dieses ist im A. T., wie für den Muhammedanismus im Koran, ein dogmatischer Abschluss gegeben. Vgl. die Aufzählung der 13 Fundamentalartikel des Judenthums in der Abhandlung des Moses Maimonides über Tract. Sanhedrin c. 10 (s. Pococke, porta Mosis, S. 164 ff.). Es sind folgende: 1) dass Gott der Schöpfer ist, 2) Einheit Gottes, 3) Unkörperlichkeit, 4) Ewigkeit, 5) dass dieser Gott zu verehren ist, 6) dass es eine Prophetie gibt, 7) dass Mose Prophet gewesen und über allen Propheten gestanden, 8) dass das Gesetz vom Himmel geoffenbart ist, 9) dass dieses Gesetz nicht wird abrogirt werden, lex perpetua, 10) dass Gott als der Allwissende alle Handlungen der Menschen kennt, 11) dass Gott Vergelter ist, 12) dass der Messias kommen wird, 13) Auferstehung der Todten. Indessen ist es charakteristisch für die jüdische Theologie, dass sie immer bemüht war, auch die zunächst aus der Prophetie geschöpften Lehren, wie die vom Messias und von der Auferstehung, aus dem Pentateuch zu begründen, um ihnen dogmatischen Charakter zu verleihen.

§. 3.
Verhältniss der Theologie des Alten Testaments zu andern alttestamentlichen Disciplinen.

Von den übrigen auf das Alte Testament sich beziehenden Wissenschaften fällt ganz ausserhalb des Gebiets der alttestamentlichen Theologie die sogenannte Einleitung in das Alte Testament oder die Geschichte des alttestamentlichen Schriftthums; beide stehen übrigens zu einander in dem Verhältniss wechselseitiger Abhängigkeit, vermöge dessen die Kritik der alttestamentlichen Schriften auch die Ergebnisse der alttestamentlichen Theologie zu berücksichtigen hat [1]). Dagegen hat die alttestamentliche Theologie einen Theil ihres Inhalts gemein mit der biblischen Archäologie, die den ganzen Natur- und Gesellschafts-

zustand des alten israelitischen Volkes darzustellen hat, da ja alle bedeutenderen Lebensverhältnisse Israels religiös bestimmt sind und, weil ihnen das Gepräge der Gemeinschaft des Volkes mit dem heiligen Bundesgott aufgedrückt sein soll, wesentlich zur Erscheinung der alttestamentlichen Religion gehören. Doch werden auch solche gemeinschaftliche Bestandtheile in den genannten Disciplinen vermöge der denselben gestellten Aufgabe nicht bloss dem Umfang nach, sondern beziehungsweise auch in formeller Hinsicht eine verschiedene Behandlung fordern. Was namentlich den Kultus betrifft, so hat die Theologie des Alten Testaments denselben insofern darzustellen, als in ihm die Gemeinschaft Gottes und des Volkes sich vollzieht und derselbe hiernach eine religiöse Symbolik darbietet. Dagegen ist die Erörterung aller rein technischen Fragen der Archäologie zu überlassen [2]).

Was endlich das Verhältniss der alttestamentlichen Theologie zur israelitischen Geschichte betrifft, so hat allerdings auch die erstere die Offenbarungsthatsachen, welche die geschichtliche Grundlage der alttestamentlichen Religion bilden, und die göttliche Führung Israels nach ihren Hauptmomenten darzustellen, aber durchaus nur so, wie diese Geschichte im Geiste der Offenbarungsorgane lebte und Gegenstand des religiösen Glaubens war. Sie ist dafür verantwortlich, eben die Anschauung, welche die heilige Schrift von dem in Israel sich vollziehenden Heilsrathe gibt, treu und ohne Einmischung moderner Geschichtsanschauung zu reproduciren. Die israelitische Geschichte dagegen hat nicht nur die geschichtliche Entwicklung des israelitischen Volkes allseitig, auch nach ihren rein weltlichen Beziehungen darzustellen, hiebei auch namentlich auf die chronologischen Fragen und Aehnliches einzugehen, sondern sie hat nun durch historisch-kritische Untersuchung den geschichtlichen Thatbestand, welchen die Theologie des Alten Testaments als Glaubensinhalt reproducirt, zu sichten und zu rechtfertigen [3]).

1) Die herrschende Behandlungsweise setzt die biblische Theologie in ein durchaus einseitiges Abhängigkeitsverhältniss zu der Kritik der biblischen Schriften, wie dieses Verfahren z. B. von Rothe (zur Dogmatik, S. 304 ff.) dargelegt worden ist. Um den Thatbestand der Offenbarung aus der Bibel zu erheben, soll sich der Theologe zuvor auf kritischem Wege die Bibel »benutzbar« machen. Denn nur, wenn er die Untersuchung über die

Entstehungsverhältnisse der biblischen Bücher ins Reine gebracht und auf dieser Grundlage ihren Werth als Geschichtsquelle geprüft habe, könne er aus derselben, sofern er sie richtig auslegt, das treue Spiegelbild der Offenbarung gewinnen. Gegen diesen Rothe'schen Satz wäre nichts einzuwenden, wenn nur nicht die Stellung, welche der Kritiker zu den Offenbarungsurkunden nach ihrem Inhalt von vornherein eingenommen hat, in manchen Beziehungen massgebend dafür wäre, wie er sich die Entstehungsverhältnisse der biblischen Bücher zurechtlegt. Es macht sich einer einen Offenbarungsbegriff zurecht, der dem biblischen weit nicht kongruent ist, ersinnt sich die Faktoren der heiligen Geschichte, welche diese selbst nicht anerkennt, und von diesen Voraussetzungen aus muss er nun natürlich über die Zeit, wann diese Bücher entstanden sind, und über anderes ganz anders urtheilen, als sie selbst angeben. Eine schlechthinige Voraussetzungslosigkeit des Kritikers nimmt übrigens auch Rothe nicht in Anspruch, indem er S. 309 sagt: »Es kommt hiebei nur darauf an, dass uns die Offenbarung an sich selbst, abgesehen von der Bibel, wirklich etwas Reelles ist. Wem sie — eben mittelst der Bibel als der Urkunde über sie — in ihrer ganzen Majestät als eine gewaltige Geschichtsthatsache lebendig vor Augen steht, der kann getrosten Muthes an der heil. Schrift die strengste und unbestochenste Kritik üben, der nimmt überhaupt zu ihr eine gläubige freie Stellung ein, ohne irgendwelche Aengstlichkeit.« — Darüber, »dass die Offenbarung an sich selbst, abgesehen von der Bibel, etwas Reelles ist«, kann ververnünftiger Weise kein Streit sein. Die Bibel ist nicht die Offenbarung selbst, sie ist die Urkunde von der Offenbarung. Ebensowenig bestreiten wir den Satz, dass wem mittelst der Bibel als der Urkunde die Realität der Offenbarung feststeht, der »eine gläubige freie Stellung zur Schrift« einnehme. Wenn aber nun der Theologe eben nur mittelst der Bibel jenen Eindruck von der Majestät der Offenbarung als einer gewaltigen Geschichtsthatsache empfängt, so wäre ihm vielmehr umgekehrt anzusinnen, dass er, ehe er die Bibel kritisirt, zuvor an ihren Inhalt ohne vorgefasste Meinungen sich hingebe, die Offenbarung in ihrer Majestät unmittelbar auf sich wirken lasse, um sie wie Rothe (S. 329) es treffend ausdrückt, »fort und fort persönlich mitzuerleben.« Wer auf diesem Wege die Ueberzeugung gewonnen hat, dass die heilige Schrift die von dem göttlichen Heilsrath und den zur Verwirklichung desselben dienenden geschichtlichen Thatsachen treu zeugende Urkunde und dass in ihr das die Aneignung des Heils für Jeden vermittelnde Gotteswort enthalten ist, dem wird allerdings die freudige Selbstgewissheit seines Offenbarungsglaubens verbieten, an menschliche Ueberlieferungen über die heilige Schrift, stammen sie nun von jüdischen Schriftgelehrten oder aus der alten Kirche oder unserer älteren protestantischen Theologie, bei aller Achtung, die er ihnen zollen mag, sich gefangen zu geben; er wird sich aber freilich eben-

so wenig einer Kritik gefangen geben, der man überall anspürt, dass sie jene von Rothe gepriesene Selbstgewissheit nicht zum Grunde hat; er weiss dann, dass eine Kritik, bei deren Ergebnissen jene Bedeutung der Bibel nicht bestehen könnte, die Wahrheit nicht gefunden haben kann, weil sie das, als was die Bibel in der Kirche sich erprobt hat, nicht zu erklären vermag, also eben die Aufgabe der historischen Kritik, den Thatbestand zu erklären, ungelöst lässt. Er macht einfach die Gegenrechnung, was für eine Bibel aus den Faktoren, mit denen jene Kritik rechnet, herauskommen würde. Würde das eine Bibel sein, welche diesen grossartigen Entwicklungsgang der Offenbarung uns vorführt, dieses grossartige System von Thatsachen und Wortzeugnissen? die ferner am Herzen sich so bewährt, wie das die Bibel nun seit zwei Jahrtausenden gethan hat? Was im Besondern das Alte Testament betrifft, so handelt es sich bei ihm vor Allem darum, dem in ihm vorgeführten stufenmässigen Entwicklungsgange nachzugehen und zugleich den stetigen Zusammenhang zu würdigen, in welchem das alttest. Schriftthum mit der fortschreitenden Offenbarung steht. In dieser Hinsicht ist es unerklärlich, wenn z. B. Schultz in seiner neuen so viel Treffliches enthaltenden Theologie des A. T. einerseits Mose als Offenbarungsorgan so hoch stellt, diesen Mann aber, der in einer Zeit lebte, in der, wie die ägyptischen Alterthümer zeigen, das Schriftwesen eine geläufige Sache war, schlechterdings nur einiges höchst Dürftige will schreiben lassen, Wir dürfen nicht vergessen, dass die alttest. Schrift mit der Offenbarungsgeschichte in so wesentlichem Zusammenhange steht, dass der Erfüller der alttest. Offenbarung sich zugleich als Erfüller der alttest. Schrift darstellen konnte.

Was aber die Wechselbeziehung zwischen Einleitung und alttestamentlicher Theologie betrifft, so wird sich im Laufe der Darstellung der alttest. Theol. oft zeigen, wie das A. T. in Bezug auf seinen didaktischen Inhalt schlechterdings nicht ein gleichmässiges Ganzes darstellt, wie es ein stufenweises Fortschreiten auch der religiösen Erkenntniss enthält. Uebrigens ist natürlich nicht bloss die Totalanschauung, welche man vom Stufengang der alttest. Offenbarung hat, von Einfluss anf die Bestimmung der Stellung, welche einer Schrift im Ganzen des A. T. zukommt, sondern die Kritik des A. T. hat auch den Entwicklungsgang der einzelnen alttest. Theologumenen ins Auge zu fassen. Wie soll nun z. B. von der Voraussetzung aus, dass der Pentateuch ein jüngeres Produkt sei, eine genetische Darstellung der alttest. Lehre vom Wesen und den Eigenschaften Gottes, der Angelologie, der Lehre vom Zustand des Menschen nach dem Tode u. s. w. gelingen? Wir werden sehen, wie in vielen Fällen offenbar der Pentateuch dasjenige hat, was die Basis für die Entwicklung des didaktischen Inhaltes in Prophetie und Chochma bildet. Dies ist ein Moment, welches die Kritik der alttest. Bücher in der

Regel vollständig übersieht oder nur möglichst oberflächlich behandelt. Es beweist allerdings nichts dafür, dass der Pentateuch so wie er vorliegt, ein Produkt des Mose sei, beweist aber das relative Alter des Pentateuch auch in seiner Zusammensetzung gegenüber den prophetischen Büchern.

2) Der Begriff der Archäologie wird bekanntlich in allen Gebieten, wo eine Wissenschaft dieses Namens erscheint, verschieden bestimmt; so finden wir auch die biblische Archäologie bald in weiterem, bald in engerem Sinne gefasst. Wird der Umfang derselben mit Hupfeld (Ueber Begriff und Methode der sogen. bibl. Einl., S. 8) so weit ausgedehnt, dass sie die ganze biblische »Länder- und Völkerkunde d. i. die Geographie, Geschichte, Sitten und Einrichtungen des häuslichen, bürgerlichen und kirchlichen Lebens der in der Bibel handelnden oder eingreifenden Völker« umfassen soll, so fällt natürlich von vornherein der grösste Theil ihres Materials ausserhalb der alttest. Theol. Wird dagegen ihre Aufgabe dahin begrenzt, dass sie den eigenthümlichen Natur- und Gesellschaftszustand des israelitischen Volkes, soweit dasselbe Schauplatz der biblischen Religion ist (so De Wette, Lehrbuch der hebr. jüd. Arch. § 1 u 2) oder kürzer ausgedrückt (nach Keil, Handb. der bibl. Arch. § 1), dass sie die Lebensgestaltungen Israels als des zum Träger der Offenbarung erkorenen Volkes darzustellen hat, so muss sie mit der alttest. Theol. einen beträchtlichen Theil ihres Inhalts gemein haben, da alle bedeutenderen Lebensverhältnisse und Zustände Israels religiös bestimmt sind. Doch werden beide Disciplinen in keinem ihrer Bestandtheile völlig congruiren. Vieles, was wesentlich ist, um den Natur- und Gesellschaftszustand des Volkes zur Anschauung zu bringen, gehört doch nicht zur Erscheinung der Religion als solcher, bildet also kein konstitutives Moment des religiösen Lebens, sondern gehört nur zu seinen Voraussetzungen. So steht z. B. die religiöse Weltstellung des israelitischen Volkes, der ganze Charakter seiner ein agrarisches Leben voraussetzenden religiösen Institutionen, namentlich die Fest- und Opferordnung in engem Zusammenhang mit der natürlichen Beschaffenheit Kanaans. Aber als ein für das religiöse Leben des Volkes bloss Vorausgesetztes sind die natürlichen Verhältnisse des Landes nicht in der biblischen Theologie, sondern in der Archäologie zu beschreiben und die erstere hat nur kurz darauf hinzuweisen. So haben wir beim Kultus es nicht zu thun mit der Darstellung der Kunst- und Gewerbethätigkeit im alten Israel, auf welche der Kultus natürlich vielfach basirt ist, sondern dies der Archäologie zu überlassen, welche die Entwicklung derselben auch abgesehen von ihrer religiösen Beziehung darzustellen hat.

3) In Beziehung auf das Verhältniss der alttestamentlichen Theologie zur israelitischen Geschichte differire ich mit Schmid (vergl. § 2, 1) am meisten von der gewöhnlichen Auf-

fassung. Die alttest. Geschichte enthält eine Reihe von Thatsachen, welche grundlegend für die alttest. Religion sind. Denkt man sich die Ausführung Israels aus Aegypten weg und die Gesetzgebung auf dem Sinai, so schwebt die alttest. Religion in der Luft. Solche Thatsachen sind aus der alttest. Religion ebensowenig herauszunehmen als aus dem Christenthum die geschichtliche Thatsache der Person Christi. Daher hat die alttest. Theol., sofern sie eben die alttest. Religion nicht bloss als Lehre, sondern in der Totalität ihrer Erscheinung vorführen soll, die Hauptmomente der Geschichte des göttlichen Reichs in sich aufzunehmen. Aber weil sie berichten soll, was man im A. T. geglaubt hat, auf was man gelebt hat und gestorben ist, so hat sie darzustellen, wie Israel es geglaubt hat. Wie es in einer alttest. Theol. nicht unsere Aufgabe sein kann, die alttest. Schöpfungsgeschichte und Anderes dieser Art mit den Sätzen der neueren Naturwissenschaft in Einklang zu bringen, so haben wir in der Darstellung der Geschichte der Offenbarung nur die Anschauung zu reproduciren, welche die heil. Schrift selbst hat, und vollends mit ethnologischen, geographischen Untersuchungen u. dergl. lediglich nichts zu thun. (Wir fassen so das Verhältniss der Theologie des A. T. zur israelitischen Geschichte in ähnlicher Weise auf, wie C. F. Nägelsbach in seinem rühmlich bekannten Werke das Verhältniss der homerischen Theol. zur Mythologie bestimmt hat, wenn er als den Gegenstand der ersteren angibt in der Vorr zur 1. A. der homerischen Theol. S. VI, 2. A. S. XIV, »das Wissen des homerischen Menschen von der Gottheit, und die Wirksamkeit, die Bethätigung dieses Wissens in Glauben und Leben«, dagegen »die Kritik und Entzifferung der historischen Entwicklung mythologischer Vorstellungen« als Arbeit des Mythologen bezeichnet. — Dass der alttest. Theol. als kritische Wissenschaft die Geschichte, der homer. Theol. eine Mythologie zur Seite steht, ist in dem verschiedenen Charakter der beiden Religionen begründet.) Hier muss nun freilich Streit zwischen denen sein, welche — und ich bekenne zu diesen zu gehören — dasjenige, was die alttest. Religion als Thatsache hinstellt, auch als solche anerkennen, somit überzeugt sind, dass das Geglaubte auch ein Geschehenes war; und zwischen denjenigen, welche in dem Inhalt des alttest. Glaubens zunächst nur ein Produkt der religiösen Vorstellung sehen, dessen geschichtliche Grundlage erst durch einen auf rationalistischen Voraussetzungen beruhenden kritischen Process enthüllt werden könne. Die letzteren, die den vom A. T. selbst zum Verständniss seiner Geschichte dargebotenen Schlüssel verschmähen, sind mit ihren Aufklärungsversuchen so glücklich, dass sie Israels Führung erst recht in ein finsteres Räthsel verkehren. — (Von Hegel theilt Rosenkranz in seiner Biographie desselben S. 49 mit, dass ihn die jüdische Geschichte eben so heftig abgestossen als gefesselt und als ein finsteres Räthsel lebenslang gequält

habe.) — Aber auch wer in dieser Beziehung auf einem historisch-kritischen Standpunkt steht, müsste doch die Aufgabe anerkennen, einmal ohne Einmischung moderner Anschauungen die Anschauung der Bibel selbst in ihrer Reinheit herauszuschälen. In den gewöhnlichen Behandlungen der Theologie des A. T. aber findet man ein eigenthümliches Schwanken; da wird anerkannt: die alttest. Religion beruht auf Thatsachen, doch man sagt dann so unbestimmt als möglich, was diese Thatsachen sein sollen. Dagegen hat noch keine Kritik das Urtheil entkräftet, welches Herder (im zwölften der Briefe, das Studium der Theologie betr.) über die alttest. Geschichte gefällt hat: »So etwas lässt sich nicht dichten, solche Geschichte mit allem, was daran hängt und davon abhängt, kurz, solch ein Volk lässt sich nicht erlügen. Seine noch unvollendete Führung ist das grösseste Poem der Zeiten, und geht wahrscheinlich (wir sagen auf Grund von Röm. 11, 25 ff. gewiss) bis zur Entwicklung des grossen, noch unberührten Knotens aller Erdnationen hinaus.«

§ 4.

Beschränkung der alttestamentlichen Theologie auf die kanonischen Bücher des Alten Testaments.

Die Theologie des Alten Testaments hat sich dem in § 2 aufgestellten Begriffe gemäss auf die Bücher des alttestamentlichen Kanon zu beschränken, wie dieser von den palästinensischen Schriftgelehrten festgestellt und von der protestantischen Kirche anerkannt worden ist, also mit Ausschliessung der Apokryphen. Denn nur die kanonischen Schriften sind ein Denkmal der Offenbarungsgeschichte und ein echtes Erzeugniss des Geistes, der als Lebensprincip in der alttestamentlichen Oekonomie waltete. Nach den Erklärungen Christi Luk. 24, 44. Matth. 11, 13 u. s. w., sowie nach der ganzen apostolischen Lehrweise kann über die Begrenzung der heiligen Schrift des Alten Bundes kein Zweifel bestehen [1]). Vom biblischen Standpunkte aus ist ein specifischer Unterschied zu machen zwischen dem mit göttlicher Auktorität auftretenden Gesetz und der es weiter ausspinnenden und umzäunenden Satzung, zwischen der sich als Organ des göttlichen Geistes wissenden Prophetie und dem nur auf menschliches Ansehen sich stützenden Schriftgelehrtenthum, wie denn selbst für den an der Spitze des letzteren stehenden hochgefeierten Esra die Geltung eines Offenbarungsorgans nicht in Anspruch genommen wird [2]). Eher könnte der Unterschied zwischen den Hagiographen des Alten Testaments und den ihnen

verwandten Apokryphen als ein bloss fliessender erscheinen (wie auch die Abfassung einiger Hagiographen ausserhalb der Zeitgrenze fällt, welche durch das Verstummen der Prophetie bezeichnet wird). Doch ist selbst in den besseren unter den Apokryphen die Verflachung des alttestamentlichen Inhalts, beziehungsweise die Versetzung desselben mit fremdartigen Elementen nicht zu verkennen [3]). Jedenfalls fehlt es, sobald die Theologie des Alten Testaments über die kanonischen Bücher hinausgeht, an einem festen Princip für ihre Abgrenzung [4]).

1) In die meisten Darstellungen der Theologie des A. T. werden die sogenannten Apokryphen mit hereingezogen (Schultz I, S. 18 f. schliesst sie aus). Dabei wird die Bedeutung des alttest. Kanon verkannt. Wir nehmen aus der Einleitung in das A. T. folgende Lehnsätze herüber (vgl. meinen Artikel »Kanon des A. T.« in Herzog's theol. Realencyklop. VII, S. 244 ff.). Die hebräischen Schriften des A. T. sind zu einem Korpus verbunden, welches in drei Theile zerfällt: 1) תּוֹרָה der Pentateuch; 2) נְבִיאִים und zwar a) רִאשׁוֹנִים prophetae anteriores, die Geschichtsbücher Josua — Könige; b) אַחֲרוֹנִים prophetae posteriores, die drei grossen und die zwölf kleinen Propheten; 3) כְּתוּבִים Hagiographen. Daher ist der Gesammttitel der hebräischen Bibel תורה נביאים וכתובים. Mit den in der hebräischen Bibel enthaltenen Büchern sind in der alexandrinischen Uebersetzung derselben mehrere Schriften jüngeren Ursprungs verbunden worden und es hat sich so eine erweiterte Sammlung alttest. Schriften gebildet. Um die Frage, welche Dignität den in der griechischen Bibel hinzugekommenen Schriften denen des hebräischen Korpus gegenüber zukomme, handelte es sich hauptsächlich bei der Festsetzung des alttest. Kanon in der christlichen Kirche. Die katholische Kirche sanktionirte im Tridentinum die in der Septuaginta beigefügten Bücher, in der alten Kirche Anagignoskomenen, kirchliche Vorleseschriften genannt, als kanonisch (wesshalb eine vom Standpunkt der römischen Kirche aus verfasste Theologie des A. T. nothwendig die Theologie dieser Bücher mit aufnehmen müsste). Die protestantische Kirche aber bezeichnete die Anagignoskomenen der katholischen Kirche nach Hieronymus' Vorgang nicht ganz passend mit dem Namen Apokryphen und schied sie aus. Dass der Kanon der evangelischen Kirche der des palästinensischen Judenthums ist, darüber ist kein Streit. Ebenso entschieden ist daran festzuhalten, dass der Kanon des palästinensischen Judenthums, wie er im letzten Jahrhundert v. Chr. abgeschlossen und dann nach vorübergehendem Schwanken auf dem Synedrium in Jamnia, gegen das Ende des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung oder einige Jahre später, wieder sanktionirt worden ist, nicht, wie schon

behauptet wurde, auf einem bloss literarischen Interesse beruht, nämlich alle noch vorhandenen Ueberreste des hebräischen Schriftthums zu vereinigen; denn dann wäre es unbegreiflich, dass das Buch des Siraciden, das in der hebräischen Urschrift lange vorhanden war, ihm nicht einverleibt worden ist. Es handelte sich vielmehr bei der Sammlung der alttest. Schriften, wie Josephus in der bekannten Stelle über den Kanon (c. Ap. I, 8) deutlich sagt, um die δικαίως θεῖα πεπιστευμένα βιβλία. In derselben Stelle begrenzt Josephus den alttest. Kanon mit der Zeit des Artaxerxes, weil von da an die genaue Aufeinanderfolge der Propheten fehle. Man kann sagen, dies sei eine willkürliche Abgrenzung der palästinensischen Schriftgelehrten, wie es denn neuerdings wieder Mode wird (Ewald, Dillmann, Nöldeke), diesen Unterschied kanonischer und nichtkanonischer Schriften zu verwischen. Sehen wir aber in's Neue Testament, so kann kein Zweifel darüber bestehen, wo sich das Wort des A. und N. Bundes zusammenschliesst, sofern ja (vgl. Matth. 11, 13 f.) der Anfang der neutest. Offenbarungsgeschichte an den Abschluss der alttest. Prophetie in Maleachi unmittelbar anknüpft. — Es ist in den fünfziger Jahren ein heftiger Apokryphenstreit unter den deutschen Theologen geführt worden, zu dem besonders die von dem Verwaltungsrath des badischen Vereins für innere Mission ausgeschriebene Preisaufgabe das Signal gegeben hat. Aus der reichen hieher gehörigen Streitliteratur sind von Seiten der Apokryphengegner neben den mehr populär gehaltenen Schriftchen von Joh. Schiller, Kluge u. A. namentlich die gründlich in alle Streitpunkte eingehenden Schriften von Ph. Fr. Keerl (Die Apokryphen des A. T., gekrönte Preisschrift 1852; Das Wort Gottes und die Apokryphen des A. T. 1853; Sendschreiben an die Freunde des lauteren Wortes Gottes 1854; endlich die bedeutendste: Die Apokryphenfrage aufs Neue beleuchtet 1855), nächst diesen die Schrift von Wild: »Es ist ein Bann unter dir, Israel« u. s. w. 1854, — auf der entgegengesetzten Seite Stier, Die Apokryphen, Vertheidigung ihres althergebrachten Anschlusses an die Bibel 1853, die Abhandlungen von Hengstenberg in der Evangelischen Kirchenzeitung 1853, Nr. 54 ff. und 1854, Nr. 29 ff., ferner die Abhandlung von Bleek: Ueber die Stellung der Apokryphen des A. T. im christlichen Kanon (Studien und Kritiken 1853, II) hervorzuheben. Auf beiden Seiten sind neben manchen Uebertreibungen, in denen der polemische Eifer sich Luft gemacht hat, gewichtige Gründe geltend gemacht worden. Das Resultat ist das, dass dasjenige Wort des A. T., welches als ein erfülltes im N. T. vielfach hervorgehoben wird, sich lediglich in den Schriften des hebräischen Kanon befindet; dass, wenn man auch als möglich zugeben kann, es seien in einigen apostolischen Briefen, namentlich dem Brief des Jakobus, Anspielungen auf Stellen aus dem Buch des Siraciden, dem Buch der Weisheit enthalten, »es unbedingt

beim blossen Anspielen bleibt, nie zum eigentlichen Citat übergegangen wird«, wie dies selbst der im Aufsuchen solcher Anklänge besonders eifrige Stier (a. a. O. S. 12) unumwunden anerkannt hat.

2) Mit Graf (»Die geschichtlichen Bücher des A. T.« 1866) hat die Kritik des Pentateuch die Wendung genommen, dass Manche, die deuteronomische Gesetzgebung für älter als die Gesetze der mittleren Bücher erklärend, den Pentateuch erst durch einen Ergänzer in Esra's Zeit vollends zu Stande kommen lassen; aber es steht geschichtlich fest, dass in der nachexilischen Zeit der Pentateuch als ein unantastbares Ganzes betrachtet wurde, wesshalb nun die Umzäunung (סְיָג) des Pentateuch durch jene Satzungen beginnt, zu denen sich der Herr in ganz anderer Weise als zum νόμος stellt.

3) Es gilt dies namentlich von jenem gefeierten Buch des Siraciden, das, um nur Einen Punkt hervorzuheben, die Vergeltungslehre des Gesetzes in der äusserlichsten, bis zu widerlichem Eudämonismus fortgehenden Weise herübernimmt, ohne dass die Momente, durch welche das A. T. selbst die Aeusserlichkeit der Vergeltungslehre durchbricht, verarbeitet würden. (S. meine Bemerkungen über den theologischen Charakter des Buchs in dem Artikel »Pädagogik des A. T.« in Schmid's pädagog. Encyklop. V, S. 694 f.) Es gilt ferner von dem Buche der Weisheit, dem schönsten und trefflichsten Buch der Apokryphen, vermöge der Art und Weise, wie hier Ideen der griechischen Philosophie mit alttest. Lehrinhalt verbunden sind, ohne dass es zu einer organischen Durchdringung beider käme. Für die spätere jüdische Theologie ist überhaupt der synkretistische Zug charakteristisch; wogegen in der in den kanonischen Schriften vorgeführten Entwicklung der alttest. Religion das Princip derselben Lebenskraft genug hat, die fremden Elemente, die aufgenommen werden, zu bewältigen und zu assimiliren, — ein Satz, der sich besonders bei den Traditionen der Genesis und den Institutionen des mosaischen Kultus nachweisen lässt, aber auch in Bezug auf Lehren der späteren Bücher, wie die Satans- und Engellehre, bei denen man fremden Einfluss anzunehmen pflegt, diesen vorausgesetzt, evident gerechtfertigt werden kann.

4) In den Apokryphen des A. T. liegen gar keine abgeschlossenen Lehrtypen vor; namentlich führt eine eingehende Darstellung des Lehrbegriffs des Buchs der Weisheit in die Darstellung des jüdischen Alexandrinismus hinüber. Soll aber die geschichtliche Beziehung massgebend sein, in welche die Formen des nachkanonischen Judenthums zur Ausbildung der christlichen Lehre getreten sind, so wäre neben der Geschichte der jüdischen alexandrinischen Religionsphilosophie die nicht minder interessante und wichtige Geschichte der jüdischen Apokalyptik mit ihren Erzeugnissen, dem Buch Henoch, dem vierten Buch Esra, dem Psalterium Salomonis, aufzu-

nehmen, und wären überdies die jüdischen Religionsparteien und die in den älteren Thargumim und Midraschim, sowie in der Mischna u. s. w. überlieferten Stücke der älteren rabbinischen Theologie darzustellen, wie dies in den Lehrbüchern De Wette's und v. Cölln's geschehen ist. Statt die alttest. Theol. mit solchem Ballast zu beschweren, wird es angemessener sein, die Darstellung des nachkanonischen Judenthums einer besonderen theol. Wissenschaft zuzuweisen, wie sie Schneckenburger unter dem Namen der neutest. Zeitgeschichte (in den von Löhlein 1862 herausgegebenen Vorlesungen) entworfen hat.

II. Nähere Darlegung des wissenschaftlichen Standpunkts der alttestamentlichen Theologie.

§ 5.

Die christlich-theologische Auffassung der alttestamentlichen Religion.

Der christlich-theologische Standpunkt der alttestamentlichen Theologie ist ausgedrückt schon in ihrem Namen, vermöge dessen sie ihren Gegenstand nicht als jüdische Religion behandelt, sondern als die göttliche Offenbarung des Alten Bundes, die einerseits zu allen heidnischen Religionen in einen principiellen Gegensatz tritt, andererseits die Vorstufe bildet zu der Offenbarung des Neuen Bundes, die sich mit ihr zu Einem göttlichen Heilshaushalt zusammenfasst [1]). Da der alttestamentliche Offenbarungsbegriff innerhalb der alttestamentlichen Theologie selbst seine genauere Erörterung findet (vgl. § 55 ff.), so sind hier nur die allgemeineren Sätze voranzustellen.

1) Die Anschauung des A. T., welche gegenwärtig vorzugsweise mit dem Anspruch auftritt, das A. T. geschichtlich begreifen zu wollen und dabei doch zugleich seinem religiösen Gehalt gerecht zu werden, kommt im Wesentlichen darauf hinaus, dass Israel vermöge einer gewissen in der Natureigenthümlichkeit des semitischen Stammes wurzelnden religiösen Genialität in dem Suchen der wahren Religion glücklicher als andere Völker des Alterthums gewesen sei und unter ihnen den höchsten Aufschwung zu den reinsten göttlichen Gedanken und Bestrebungen genommen habe. Wie die Griechen das Kunstvolk und das Volk der Philosophie, die Römer das Rechtsvolk der alten Welt gewesen, so wäre demnach durch naturwüchsige Entwicklung aus dem semitischen Stamm das Religionsvolk κατ' ἐξοχήν hervorgegangen. Während der frühere Rationalismus sich darin gefiel, den Inhalt des A. T. möglichst ins Triviale herabzuziehen und dann als jüdischen Volkswahn zu verurtheilen, zollt diese Ansicht, als deren

Hauptvertreter namentlich Ewald zu bezeichnen ist, der Gedankentiefe und der sittlichen Hoheit des A. T. volle Anerkennung; ja sie findet in ihm bereits mehr oder minder deutlich ausgesprochen die ewigen Wahrheiten, welche dann das Christenthum in das volle Licht gestellt hat. — Und doch, so werthvoll im Einzelnen ist, was von diesem Standpunkt aus der alttest. Theol. als Material zugeführt wird, so kann das A. T. auf diesem Weg geschichtlich nie begriffen werden. Wie stimmt denn zu dieser Ansicht, wornach Israel als ein so geniales Volk in der Erzeugung des religiösen Inhalts, die alttest. Religion als ein naturwüchsiges Erzeugniss des israelitischen Geistes hingestellt wird, auch nur Ein Blatt des A. T.? Dieses weiss nur von dem entschiedensten Gegensatz, in welchen die alttest. Religion von Anfang an zu dem tritt, was Israel auf dem Weg der Natur gesucht und gefunden hat. Wie verkennt diese Ansicht doch die Schwere der göttlichen Pädagogie, welche sich ausspricht in dem Wort Jes. 43, 24: »Du hast mir Arbeit gemacht mit deinen Sünden, hast mir Mühe gemacht mit deinen Verschuldungen«. Jer. 2, 10 f. finden wir die Stellung Israels zur Offenbarung sehr charakteristisch bezeichnet. Wenn dort gesagt wird: »Gehet hinüber zu den Inseln der Kittäer und schauet, und nach Kedar sendet und merket wohl und schauet, ob dergleichen geschehen, ob ein Weltvolk seine Götter vertauscht, die doch keine Götter sind; aber mein Volk hat vertauscht seine Herrlichkeit um etwas, was nichts nützt«, so ist das eben daraus verständlich, dass die heidnischen Götter Produkte des natürlichen Volksgeistes sind, der Gott Israels aber nicht. Darum vertauschen die heidnischen Völker ihre Götter nicht, so lange nämlich ein solches heidnisches Religionsprincip überhaupt Macht hat, sich organisch zu entfalten; Israel aber muss sich einen gewissen Zwang anthun, sich in die Sphäre des geistigen Jehovismus zu erheben und greift desswegen nach heidnischen Göttern, wie denn der Synkretismus für Israel, insoweit es sich der Offenbarung nicht unterwirft, charakteristisch ist. Das ganze A. T. bleibt ein versiegeltes Buch, wenn man sich verschliesst gegen die Erkenntniss, wie die Ueberwindung des natürlichen Wesens des Volkes das Ziel der ganzen göttlichen Pädagogie ist und ebendesswegen die ganze Führung des Volkes sich in einem Dualismus bewegt.

§ 6.

Der biblische Offenbarungsbegriff. 1) Allgemeine und besondere Offenbarung.

Der biblische Offenbarungsbegriff wurzelt im Schöpfungsbegriff. Die Offenbarung ist eben Entwicklung des Verhältnisses, in welches sich Gott zur Welt in ihrer Hervorbringung gesetzt hat. Indem die Welt durch das Wort Gottes

ins Dasein gerufen, durch seinen Geist belebt wird, sind bereits die Principien der Offenbarung gesetzt. Indem die teleologisch fortschreitende Hervorbringung der Wesenklassen ihr Ziel erst erreicht, nachdem Gott im Menschen sich sein Ebenbild gegenübergestellt hat, ist der Grund zur Offenbarung gelegt. Denn diese ist im Allgemeinen eben die Selbstbezeugung und Selbstmittheilung Gottes an die Welt zur Verwirklichung des ihr einerschaffenen, auf Herstellung der vollkommenen Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott abzielenden Zwecks. Nachdem durch die Sünde das Band der ursprünglichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott zerrissen ist, bezeugt Gott theils in der Natur und in der geschichtlichen Führung der Menschheit, theils im Gewissen eines jeden seine Macht, Güte und Gerechtigkeit, er treibt so den Menschen, Gott zu suchen; vgl. wie auch das Alte Testament auf dieses auch den Heiden erkennbare Zeugniss Gottes hinweist, Jes. 40, 21—26. Jer. 10. Ps. 19, 2 ff. 94, 8—10 [1]). Die beiden Formen dieser allgemeinen Offenbarung, die äussere und die innere, stehen in stetiger Wechselbeziehung, indem die Erfahrung des göttlichen Zeugnisses im Innern des Menschen durch das objektive äussere Gotteszeugniss geweckt, dieses äussere Gotteszeugniss aber erst durch das innere verstanden wird (s. Act. 17, 28 in seiner Beziehung zu V. 27). Doch wird durch diese allgemeine Offenbarung die persönliche Lebensgemeinschaft des Menschen mit Gott, wie sie durch die Idee des Menschen gefordert wird, nicht wieder gewonnen. Der lebendige Gott bleibt dem natürlichen Menschen bei allem Suchen ein verborgener Gott (vgl. Jes. 45, 15. Jer. 23, 18. Joh. 1, 18). Die Erkenntniss der *ἀΐδιος δύναμις καὶ θειότης* führt noch nicht zur Erkenntniss des wahren lebendigen Gottes, das sich Gebundenwissen an ihn im Gewissen noch nicht zur persönlichen Lebensgemeinschaft mit ihm; ja eben das Gewissen bezeugt dem Menschen seine Trennung von Gott, dass er die ihm in der Natur und in der Geschichte sich bezeugende Gottesrealität verleugnet hat, wesshalb das Alte Testament die Heiden als die Gottesvergessenden bezeichnet Ps. 9, 18 [2]). Nur dadurch, dass Gott in persönlicher Selbstbezeugung und objektiver Selbstdarstellung zu dem Menschen sich herablässt, wird eine thatsächliche Lebensgemeinschaft zwischen ihm und dem Menschen be-

gründet. Dieses ist die **besondere Offenbarung**[3]), die zunächst in der Form der Stiftung eines Bundes zwischen Gott und einem erwählten Stamme und in der Begründung eines Gottesreiches unter dem letzteren auftritt, ihre Höhe hat in der Erscheinung Gottes im Fleisch, von hier aus fortschreitet zur Sammlung einer Gottesgemeinde in allen Nationen und sich vollendet in der Schaffung eines neuen Himmels und einer neuen Erde (Jes. 65, 17. 66, 22. Apok. 21, 1 ff.), da Gott sein wird Alles in Allem (1. Kor. 15, 28). Zu der allgemeinen Offenbarung verhält sich die besondere so, dass jene die stetige Grundlage der letzteren, diese Ziel und Vollendung der ersteren ist, wie denn nach der Anschauung des Alten Testaments der theokratische Bund seine Voraussetzung im Weltbunde hat. Wie in der Natur jedes Gebiet seine eigenen Gesetze hat und die einzelnen Gebiete doch selbst wieder in unzertrennlichem Zusammenhange stehen, indem sie sich wechselseitig bedingen, je die niedrigere Stufe die Basis der höheren, die höhere die Bestätigung und Vollendung der niedrigeren bildet, so sind die allgemeine und die besondere Offenbarung, die Natur- und die Heilsordnung in der Weltordnung zu organischer Einheit verknüft, wie denn nach der Lehre des Neuen Testaments der Logos der Vermittler beider ist[4]).

1) Was man den **physiko-theologischen**, den **moralischen Beweis für das Dasein Gottes** u. s. w. nennt, ist im A. T. bereits in populärer Form mehrfach angedeutet; es tritt namentlich auf in der Polemik der Prophetie gegen das Heidenthum. Vgl. Jes. 40, 21—26: »Wisset ihr nicht, höret ihr nicht, ist's euch nicht von Anfang verkündigt, habt ihr kein Verständniss von der Gründung der Erde? Er der thront über dem Umkreis der Erde — der ausdehnt wie ein Gewand den Himmel — der hingibt Gewalthaber ins Nichts, Richter der Erde der Oede gleichmacht« u. s. w. V. 26 wird auf den Sternhimmel hingewiesen. Jer. 10 bringt den im Universum waltenden lebendigen Gott in Erinnerung. Ps. 19, 2 ff. weist besonders darauf hin, wie Gott seine Herrlichkeit, sein ordnendes Walten in der **Sonne** und ihrem Lauf geoffenbart hat. Ps. 94, 9 macht den Schluss: »Der das Ohr gepflanzt hat, sollte der nicht hören, der das Auge gemacht hat, sollte der nicht sehen?« Dieser Vers unterliegt keiner Differenz der Auslegung. Der Gedanke ist: der Schöpfer von Gehör und Gesicht muss selbst eine analoge Erkenntniss haben, muss ein lebendiger Gott sein, der allsehend ist, der Gebete erhört. V. 10: »Der die Nationen züchtigt, sollte der nicht strafen, er der die Menschen Erkenntniss lehrt?« wird häufig so erklärt: der überhaupt die Völker züchtigt,

sollte der nicht auch in dem jetzt vorliegenden konkreten Fall strafen? Mir scheint die Erklärung von *Hupfeld* und *Hitzig* die richtigere, wornach das יֹסֵר גּוֹיִם auf die göttliche Zucht im Gewissen des Menschen geht. Dann erhalten wir einen guten Parallelismus zu dem zweiten Glied. Der Vers ist also eine Hinweisung auf die Offenbarung Gottes im Gewissen und in der Vernunft des Menschen: Der Gewissen und Vernunft gegeben hat, der da sich kund gibt als einen vergeltenden Gott, sollte er nicht auch thatsächlich in den Führungen der Völker sich so kund thun?

2) Der Ausdruck שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים Ps. 9, 18 ist nicht mit *Umbreit* geradezu auf das Vergessen einer reineren Urreligion zu beziehen, sondern auf das Vergessen und das Verleugnen des Gotteszeugnisses, wie es fortwährend auch an die גּוֹיִם kommt.

3) Wenn es sich um den Begriff der *speciellen Offenbarung* handelt, so tritt uns hauptsächlich in Einem Punkt eine Differenz des biblischen Offenbarungsbegriffes von dem Begriff entgegen, wie er namentlich in der sogen. *Vermittlungstheologie* entwickelt zu werden pflegt (vgl. die alttest. Theol. von *Schultz*). Man beschränkt nämlich den Offenbarungsbegriff möglichst auf die *innere* Lebenssphäre des Menschen, die Offenbarung kommt darauf hinaus, dass sie göttliche »Selbstmittheilung durch gottbegeisterte Menschen« ist. Die Offenbarung operirt so, dass sie »eine unmittelbare Gewissheit vom göttlichen Leben« im Innern des Menschen wirkt (s. *Schultz* I, S. 66 und meine Recension in Zöckler und Andreä, Allg. literar. Anzeiger, Februarh. 1870, S. 104 f.) Das objektiv Thatsächliche wird dabei nicht ganz geleugnet; es wird nicht geleugnet, dass in der Geschichte des israelitischen Volkes Ereignisse eingetreten sind, an welche jene innere göttliche Selbstmittheilung an die Propheten, als deren erster Mose bezeichnet werden kann, sich anschloss. Aber nicht wird zugestanden, um der Wundersphäre nicht zu bedenklich nahe zu kommen, jene objektiv-persönliche Selbstdarstellung Gottes, wie sie die Bibel nun einmal behauptet, oder es wird höchst unbestimmt darüber geredet. Aber wenn die Offenbarung wesentlich nur göttliche Selbstmittheilung durch gottbegeisterte Menschen ist, wenn ihr Wirken nur darauf geht, im Innern gewisser auserkorener Menschen eine unmittelbare Gewissheit vom göttlichen Leben zu wecken, dann ist ein specifischer Unterschied zwischen einem Propheten und einem heidnischen Weisen nicht abzusehen; denn in den Heiden wurde auch eine unmittelbare Gewissheit vom göttlichen Leben erzeugt. Damit ein persönliches Gemeinschaftsverhältniss zwischen Gott und Mensch, wie es die Idee des Menschen fordert, zu Stande komme, handelt es sich um jene objektive göttliche Selbstdarstellung, wie sie bezeichnet wird mit dem Wort: »hier bin ich« Jes. 52, 6. 65, 1. Mit Recht hat z. B. *Luther* im Commentar zu Ps. 18 (Exegetica opera latina, Erl. Ausg. XVI, S. 71) darauf hin-

gewiesen, wie von Anfang an das göttliche Walten darauf ausgehe, die Offenbarkeit Gottes an ein bestimmtes Objekt zu knüpfen: »Voluit enim dominus et ab initio semper id curavit, ut esset aliquod monumentum et signum memoriale externum, quo alligaret fidem credentium in se, ne abducerentur variis et peregrinis fervoribus in spontaneas religiones seu potius idololatrias.« Die göttliche Offenbarung muss in die Welt eintreten als eine Kundgebung, in der die Persönlichkeit Gottes als solche, nicht als ein unnennbares numen als Gottheit, sondern als Gott dem Menschen entgegentritt. — Wenn man sich das klar macht, so erkennt man die Pädagogie in den göttlichen Offenbarungsformen: dem Menschengeschlecht in seiner Kindheit muss von aussen her in der Theophanie die Existenz Gottes zur Erkenntniss gebracht werden, und erst von da aus schreitet dann die Offenbarung fort zur Erweisung der Realität dieses Gottes im Geiste (vgl. § 55).

4) Wenn eine ältere supernaturalistische Anschauung die Offenbarung im engeren Sinn geradezu in Gegensatz stellte zu der Naturordnung, die specielle Offenbarung in die Welt hineintreten liess wie einen Deus ex machina, so ist dies in keiner Weise die biblische Anschauung.

§. 7.

2) Geschichtlichkeit und stufenmässiger Fortschritt der Offenbarung. Beziehung derselben auf die Totalität des menschlichen Lebens. Ihr übernatürlicher Charakter.

Demnach unterwirft sich die besondere Gottesoffenbarung, indem sie in die menschliche Lebenssphäre eintritt, den in der allgemeinen göttlichen Weltordnung begründeten Ordnungen und Gesetzen geschichtlicher Entwicklung. Sie tritt nicht mit Einem Schlage fertig und vollendet in die Welt ein, sondern von beschränktem und relativ unvollkommenem Anfange aus, in einem einzelnen Geschlecht und Volk sich partikularisirend, schreitet sie in einem dem natürlichen Entwicklungsgang der Menschheit entsprechenden und denselben in die Bahn der göttlichen Heilsordnung leitenden Stufengang zu ihrer Vollendung in Christo fort, um von hier aus die Gottesfülle, die Christus in sich trägt, wieder in einem geschichtlichen Process an die Menschheit mitzutheilen. Und weil die Offenbarung auf die Herstellung der vollkommenen Gemeinschaft Gottes und des Menschen abzweckt, so ist sie auf die Totalität des menschlichen Lebens gerichtet. Sie vollzieht

ihr Werk nicht dadurch, dass sie ausschliesslich oder auch nur überwiegend auf die Erkenntnissseite des Menschen einwirkt, sondern sie erzeugt und gestaltet fortschreitend die Gemeinschaft Gottes und des Menschen wie durch göttliche Wortzeugnisse, so durch objektive Thatsachen, Manifestationen Gottes in der objektiven Welt, Stiftung eines Gemeinwesens und seiner Ordnungen, und durch Offenbarungen Gottes in der innern Lebenssphäre, Geistessendungen und Lebensweckungen, und zwar so, dass ein stetiges Verhältniss zwischen der offenbarenden Heilsgeschichte und dem offenbarenden Worte stattfindet, indem jeder göttlichen That das Wort vorangeht, das den Rath Gottes, der jetzt sich vollziehen soll, enthüllt (Am. 3, 7) und wieder an der vollendeten That das von ihr zeugende Wort Gottes ersteht [1]). In diesem ihrem Wirken macht sich die Offenbarung im Unterschied von den natürlichen Selbstoffenbarungen des menschlichen Geistes erkennbar nicht nur durch die Kontinuität und den organischen Zusammenhang der die Heilsgeschichte konstituirenden Thatsachen, sondern auch durch den besondern in bestimmter Weise auf eine göttliche Kausalität zurückweisenden Charakter derselben (das Wunder), für die Organe der Offenbarung selbst durch eine besondere Geisteswirkung, die ihnen als göttliche Eingebung zum Bewusstsein kommt, für Alle endlich, welche im Glauben in die Offenbarung eingehen, durch lebendige Heilserfahrung [2]).

1) Der biblische Offenbarungsbegriff, wie er hier entwickelt wird, unterscheidet sich von dem der älteren protestantischen Theologie in zweifacher Beziehung: Für sie war die Offenbarung wesentlich und fast ausschliesslich Offenbarungslehre, mit andern Worten: sie urgirte vorzugsweise nur die Einwirkung Gottes auf die menschliche Erkenntniss, was in dem älteren Supernaturalismus noch einseitiger zu Tage trat: Es handle sich in der Offenbarung um die Mittheilung einer höheren Erkenntniss, welche die menschliche Vernunft entweder gar nicht oder, wie der rationale Supernaturalismus lehrte, nicht so früh und nicht so vollkommen gefunden haben würde. Würde es sich aber nur darum handeln, so wäre es in der That am besten gewesen, wenn es Gott gefallen hätte, geradezu einen fertigen Lehrbegriff vom Himmel zu schicken. Das ist bekanntlich der Offenbarungsbegriff des Islam. Wie bedürfte es auch dieses ungeheuren historischen Apparats, um

eben eine göttliche Lehre auf die Welt zu bringen, welche dann durch die Thatsachen der Offenbarung beglaubigt werden sollte. Das Zweite, worin der ältere Offenbarungsbegriff dem biblischen nicht gerecht wurde, ist die Verkennung der Entwicklungsstufen, welche die Offenbarung in der Schrift selbst durchläuft. Die Bibel als Urkunde der Offenbarungslehre sollte im A. und N. T. gleichmässig die Wahrheiten, welche die Kirche zu Dogmen ausgeprägt hatte, bezeugen; man legte die Trinitätslehre u. s. w. bereits ins A. T. hinein. — Sehen wir in die Schrift, so ist ja gar keine Frage, dass es sich bei der Offenbarung auch um eine Einwirkung auf die Erkenntniss des Menschen handelt, aber nicht ausschliesslich und nicht einmal so, dass dies im Vordergrund stände. Es sollen in dieser sündigen Menschheit Gottesmenschen geschaffen werden; es soll eine Gemeinde, die göttliches Leben in sich trägt, gepflanzt und so die Menschheit zu einem Reiche Gottes verklärt werden, zu einer Hütte Gottes bei den Menschen, Apok. 21. Da kann die Offenbarung unmöglich bloss auf die Erkenntnissseite des Menschen gehen. Die bibl. Theol. muss eine Theologie der göttlichen Thatsachen sein; freilich nicht in der Einseitigkeit, wie das auch schon behauptet worden ist (vgl. Ad. Köhler's Abhandlung in Ullmann's Stud. u. Krit. 1852. 4. H. S. 875 ff.), als ob bloss in göttlichen Thaten das Werk der Offenbarung aufgienge und nun alle Erkenntniss lediglich durch Reflexion auf die Offenbarungsthatsachen entstände; über eine ähnliche Einseitigkeit bei Hofmann in »Weissagung und Erfüllung« vgl. § 14. Die Sache verhält sich so, dass zwischen der Reihe der Offenbarungsthatsachen oder zwischen der Offenbarungsgeschichte einerseits und dem göttlichen Wortzeugniss andererseits ein stetiges wechselseitiges Verhältniss stattfindet: z. B. die Sündflut als göttliches Gericht wird angekündigt, das signalisirende Wort geht voran; nun, nachdem die Thatsache eingetreten ist, erwächst an ihr ein weiteres Gotteswort. Das geht herab bis zur Auferstehung des Herrn. — Am. 3, 7: »Ja nichts thut der Herr Jehova, ohne dass er enthüllt hat sein Geheimniss seinen Knechten den Propheten.« Diese Stelle weist eben auf den engen Zusammenhang der göttlichen Offenbarungsworte und -Thaten hin.

2) Ueber den Wunder- und Inspirationsbegriff s. die spätere Behandlung. — Die lebendige Heilserfahrung findet sich freilich vollendet erst auf dem Boden der neutest. Offenbarung. Hier ist es das Zeugniss der neuen Kreatur, vermöge dessen der, der es in sich trägt, weiss, dass was er dem Worte Gottes verdankt, specifisch sich von dem unterscheidet, was er auf den Wegen der Natur gefunden hätte. Aber auch im A. T. liegt ein mächtiges Zeugniss schon in dem Wort: »Wer ist ein Gott wie du?« Ex. 15, 11, sowie in der Erkenntniss, dass Israel ein Gesetz habe wie kein anderes Volk der Erde Deut. 4, 6—8. Ps. 147, 19 f. u. s. w.

§. 8.
3) Altes und Neues Testament in ihrem Verhältniss zum Heidenthum und zu einander.

Die Offenbarung zerfällt in zwei Haupttheile, das Alte und das Neue Testament, welche als Vorbereitung und Erfüllung sich zu einander verhalten und so als eine zusammenhängende Heilsökonomie der aussertestamentarischen Religion, vgl. besonders Eph. 2, 12, gegenüberstehen [1]). Gesetz und Propheten sind im Christenthum erfüllt, wogegen die heidnischen Religionen sich im Christenthum nicht erfüllen, sondern auflösen. Zwar hat das Heidenthum nicht bloss negativ, nämlich durch Erschöpfung der von ihm erzeugten Formen religiösen Lebens und Weckung des Heilsbedürfnisses, das Christenthum vorbereitet, sondern auch dadurch, dass es die intellektuelle und sittliche Kraft des Menschengeistes zu reicher Entwicklung gebracht, dem Evangelium, das alle Kräfte der Menschennatur sich dienstbar machen will, viele gestaltungsfähige Elemente zugeführt und so demselben mannigfache Wege in der Menschheit erschlossen hat. Aber es fehlt dem Heidenthum nicht bloss die Reihe göttlicher Thatsachen, durch welche die Vollendung des Heils in Christo positiv angebahnt wurde, sowie das Wissen um den göttlichen Heilsrath (vgl. Jes. 41, 22. 43, 9 ff. 44, 7 ff. u. s. w.) [2]), sondern nicht einmal den menschlichen Boden, von dem die Erlösung der Menschheit ihren geschichtlichen Ausgang nehmen konnte, hat es bereitet. Denn während alle Bildung des Heidenthums, wenn auch gestaltungsfähig durch die Offenbarung, doch nicht bedingend für die erlösende Wirksamkeit des Evangeliums ist (1. Kor. 1, 18—30), gehen ihm dagegen, da ihm die Erkenntniss der göttlichen Heiligkeit und damit (so lebendig das Gefühl des Unrechts ist) der volle Begriff der Sünde fehlt, diejenigen Bedingungen ab, unter denen allein ein Lebensgebiet sich erzeugen konnte, in welchem für die Begründung des Erlösungswerkes der geeignete Boden vorhanden war (vgl. Rothe's theol. Ethik 1. A., II, S. 264 ff. 2. A., II, S. 120 ff. [3]).

Die Einheit des Alten und Neuen Testaments darf aber nicht als Einerleiheit gefasst werden. Schon das Alte Testament selbst betrachtet zwar den in ihm geoffenbarten Heilsrathschluss

und das gemäss demselben gegründete Gottesreich als ewig, als hinausreichend auf alle Zeiten und auf alle Geschlechter der Menschen (von Gen. 12, 3 an, vgl. auch die Parallelen dazu, ferner Jes. 45, 23 f. 54, 10 u. s. w.), aber die derzeitige Erscheinung des Gottesreiches wird schon im Alten Testament als unvollkommen und vergänglich erkannt. Denn es weist hinaus auf eine neue Offenbarung, in welcher, was der Buchstabe des Gesetzes fordert und was seine Ordnungen bedeuten, durch göttliche Lebensmittheilung Realität geworden sein wird (vgl. schon Deut. 30, 6), ja es weissagt gerade in den Tagen, in denen die alte Form des Gottesstaats zertrümmert wird, den neuen ewigen Bund, den Gott mit seinem Volk schliessen werde (Jer. 31, 31 ff.)[4]). — Noch bestimmter aber hebt das Neue Testament seinen in der Einheit stattfindenden Unterschied vom Alten hervor. Der ewige Heilsrath, obwohl von den Propheten verkündigt, ist doch erst nach seiner thatsächlichen Verwirklichung vollkommen offenbar geworden (Röm. 16, 25 f. 1. Petr. 1, 10 ff. Eph. 1, 9 f. 3, 5), die Pädagogie des Gesetzes hat in der Gnade und Wahrheit Christi ihr Ziel erreicht (Joh. 1, 17. Röm. 10, 4. Gal. 3, 24 f.), in den Heilsgütern des Neuen Bundes ist der Schatten des Alten Wesen geworden (Kol. 2, 17. Hebr. 10, 1 ff.); darum ist der Grösseste des Alten Bundes kleiner als der Kleinste im Reiche Christi (Matth. 11, 11), ja für den, der von den alttestamentlichen Zeugnissen und Institutionen die Erfüllung in Christo hinwegnimmt, sind jene zu armen, dürftigen Anfangsgründen herabgesunken (Gal. 4, 9).

1) Nach Eph. 2, 12 sind die Heiden als *ἀπηλλοτριωμένοι τῆς πολιτείας τοῦ Ἰσραήλ* zugleich *ξένοι τῶν διαθηκῶν τῆς ἐπαγγελίας*, Israel hat Hoffnung, die Heiden sind *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες*, Israel hat den lebendigen Gott, die Heiden sind *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ*.

2) Was hat das Heidenthum, nachdem seine Blüte erstorben war, als Errungenschaft seiner Seher und Orakel, als bleibende Erkenntniss zum Trost und zur Belebung der Hoffnung in trüber Zeit, auf die kommenden Geschlechter vererbt? Hierauf kann die Antwort nur die sein, dass die Mantik, die, um Zeichen des göttlichen Willens zu finden, Himmel und Erde durchsucht, die fragend selbst an die Pforten des Todtenreichs gepocht, die in der Tiefe der menschlichen Brust auf die göttliche Stimme gelauscht, doch den Rath des lebendigen Gottes nicht erkundet hat, so dass das alte Heidenthum am Schlusse seiner Entwicklung trotz alles Suchens rathlos dasteht und keinen Schlüssel

zum Verständniss der Wege Gottes, keine Erkenntniss des Ziels der Geschichte besitzt. Oder hat, während der Geist von der sich in sich selbst auflösenden Mantik sich emancipirt, die Erkenntniss des göttlichen Rathes sich in die Poesie, die Philosophie, die Staatsweisheit geflüchtet? Wohl macht hier überall als Zeugniss der religiösen Anlage der Menschennatur und der unzerstörlichen Macht des Gewissens der Gedanke einer Providenz, einer sittlichen Weltordnung sich geltend; aber mit diesem Gedanken ringt der Glaube an eine dunkle Schicksalsmacht, und dieser ist, wie Wuttke (Geschichte des Heidenthums, I, S. 98) treffend ausgeführt hat, »das fort und fort mahnende und quälende böse Gewissen des Heidenthums, — das offenbar werdende Schuldbewusstsein der Götter, dass sie das nicht sind, was sie sein sollen, dass sie von dieser Welt sind, während sie eine geistige Macht über sie sein sollten, und darum den Keim des Todes in sich tragen«. — Ob das Schicksal oder die Tugend die Welt bestimme, oder wie sich die Wirkungen beider vertheilen, das ist die Räthselfrage, die, wenn auch bald in der einen, bald in der andern Weise zuversichtlich beantwortet, immer ungelöst wiederkehrt. Beachten wir z. B., um nur ein paar Belege anzuführen, wie ein Demosthenes in seiner früheren Zeit von dem Walten göttlicher Gerechtigkeit in den Geschicken der Völker zeugt, wie er prophetisch den Sturz der auf Lüge und Meineid gegründeten Macht verkündigt, wie er zwar zugibt, dass das Schicksal in Allem den Ausschlag gebe, aber Glücksgaben desselben nur für möglich hält, wo auf die Gunst der Götter zu rechnen sittliche Berechtigung vorhanden sei (Olynth. II, 10. 22), und wie er dann am Abend seines Lebens keine bessere Erklärung für das Unglück seines Volkes weiss, als dass eben das Schicksal aller Menschen, wie es jetzt herrsche, hart und schrecklich sei und dass darum auch Athen trotz seines an sich guten Geschicks seinen Antheil an dem allgemeinen menschlichen Missgeschick habe empfangen müssen (de cor. p. 311). Oder sehen wir, wie ein Plutarch, der in seinem merkwürdigen Buche über den späten Vollzug der göttlichen Strafe ein tiefer gehendes Verständniss der göttlichen Gerichtswege zeigt, freilich in der Trostschrift an Apollonius Kap. 6 ff. kein höheres Gesetz für die menschlichen Dinge als das des Wechsels erkennt, in seiner Schrift über das Geschick der Römer die obige Frage beantwortet, wie er durch Kombination der beiden Principien, Schicksal und Tugend, den Gang der Weltgeschichte zu begreifen sucht. Wie in der Welt, lehrt er (Kap. 2), aus dem gewaltigen Kampf und Tumult der Elementarstoffe allmählich die Erde sich festgesetzt und den übrigen Dingen eine feste Stellung verliehen hat, so ist es in der Geschichte der Menschheit gegangen. Die grössten Herrschaften und Reiche der Welt wurden durch den Zufall herumgetrieben und an einander gestossen, und so trat eine gänzliche Verwirrung und ein Untergang aller Dinge ein.

Da hat die Zeit, die mit der Gottheit Rom gegründet, Glück und Tugend gemischt, um, indem sie von beiden das eigene nahm, allen Menschen einen heiligen Herd aufzurichten, eine bleibende Stütze, einen ewigen Grund, einen Anker geworfen für die im Sturm und in den Wogen herumgetriebenen Dinge. So haben nun im römischen Reich die wichtigsten Dinge Festigkeit und Sicherheit gefunden; es ist alles in Ordnung und in einen unerschütterlichen Kreislauf der Herrschaft gekommen. [Programm über das Verhältniss der alttest. Prophetie zur heidnischen Mantik, 1861.]

3) Indem wir auf Grund der Bibel die wesentliche Zusammengehörigkeit des Alten und Neuen Testaments behaupten, so treten wir hiemit hauptsächlich der Auffassung des A. T. entgegen, wie sie durch Schleiermacher in seiner Glaubenslehre hingestellt worden ist. Der Satz Schleiermacher's § 12 lautet: »Das Christenthum steht zwar in einem besondern geschichtlichen Zusammenhang mit dem Judenthum, was aber sein geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betrifft, so verhält es sich zu Judenthum und Heidenthum gleich.« Je mehr namentlich in neuester Zeit wieder diese Auffassung des A. T. sich geltend macht, desto nöthiger ist es, dieselbe näher zu betrachten. Wenn Schleiermacher seinen Satz für's erste damit begründet, dass das Judenthum, ehe das Christenthum aus ihm hervorgehen konnte, durch nichtjüdische Elemente umgebildet werden musste, so ist das eine im höchsten Grad geschichtswidrige Behauptung. An was knüpft denn Christus in seiner Reichspredigt an? etwa an das durch griechische Philosophie im Hellenismus umgebildete Judenthum? nicht vielmehr an Gesetz und Verheissung des A. Bundes? Auch wo das N. T., wie im Hebräerbrief, an alexandrinisch-jüdische Ideen anknüpft, ist doch ein wesentlicher Unterschied zwischen jener alexandrinischen Selbsterlösung und den christlichen Erlösungsthatsachen. Dies steht so klar fest, dass man hierüber kein Wort weiter zu verlieren nöthig hat. Es ist vielmehr umgekehrt zu sagen: das Heidenthum musste, ehe es das Christenthum empfieng, monotheistisch vorbereitet werden, was vorzugsweise geschah durch die welthistorische Mission der jüdischen Diaspora in der römischen οἰκουμένη. — Wenn Schleiermacher ferner hervorhebt, dass vom Heidenthum direkt, ohne dass man durchs Judenthum hindurchgienge, ins Christenthum übergegangen werden kann, so ist dies richtig; es ist aber daran zu erinnern, dass die Pädagogie des Gesetzes im Heidenthum theilweise durch das Gewissen ersetzt wird (vgl. den Römerbrief), und dass eben auch das Evangelium, indem es mit dem Satz anhebt: »Thut Busse« u. s. w. die Predigt des Gesetzes in sich aufnimmt. Was für's dritte den Einwand Schleiermacher's betrifft, dass, wenn auch Christus aus dem Judenthum stammte, doch viel mehr Heiden als Juden zum Christen-

thum übergegangen seien, so ist zu sagen, dass Israel darum sich verstockt hat, weil es von Haus aus einen Besitz hatte, an welchem es sich jetzt genügen liess, während im Heidenthum ein Bedürfniss nach Heil und ein Suchen Gottes vorhanden war. Treffend hat Nägelsbach darauf hingewiesen (Vorrede zur homer. Theol. 1. A. S. XII, 2. A. S. XIX), wie das »Suchen Gottes der lebendige Pulsschlag in der gesammten religiösen Entwicklung des Alterthums« sei. — »Aber,« fährt er fort, »so deutlich als möglich tritt es hervor, wie dieses Suchen in der Ahnung und Sehnsucht des Bedürfnisses viel weiter vorgeschritten ist, als in der Fähigkeit, demselben aus eigenem Vermögen Genüge zu thun.« Die Versuche, »der wirklichen und wesentlichen Gottheit habhaft zu werden«, misslingen sämmtlich. Das vierte Argument Schleiermacher's ist folgendes: Was für den christlichen Gebrauch des A. T. am meisten Werth hat, das findet sich in eben so nahen und zusammenstimmenden Anklängen auch in den Aeusserungen des edleren und reineren Heidenthums, z. B. in der griechischen Philosophie (ein häufig ausgesprochener Satz vgl. von Lasaulx, des Sokrates Leben, Lehre und Tod, 1858), während dagegen dasjenige den wenigsten Werth hat, was am bestimmtesten jüdisch ist. Es ist nun allerdings richtig, dass im N. T. vieles aufgehoben wird, was specifisch alttestamentlich ist. Fragen wir aber, was dem A. und N. T. dem Heidenthum gegenüber specifisch und wesentlich ist, so ist es nicht der Monotheismus; denn es gibt auch ein monotheistisches Heidenthum und das Heidenthum ringt, das Göttliche als Einheit zu erfassen; sondern das dem A. und N. T. dem Heidenthum gegenüber Gemeinsame ist vor Allem die Erkenntniss der Heiligkeit Gottes. Hiemit ist dann weiter, wie im § angedeutet ist, das gegeben, dass dem Heidenthum, weil es die Erkenntniss der göttlichen Heiligkeit nicht hat, auch der volle Begriff der Sünde fehlt (vgl. die trefflichen Bemerkungen von Karl Ludw. Roth in seiner Recension von Nägelsbach's homer. Theol., Erlanger Zeitschr. für Protestantismus und Kirche, I, 1841, S. 387 ff.). Was aber jene auch im Heidenthum nachzuweisenden Anklänge an das Christenthum betrifft, so ist zu bemerken, dass alle jene zerstreuten Lichtstrahlen noch keine Sonne machen, dass mit allem dem nicht die Bedingungen gegeben waren für die Gründung einer Heilsgemeinde.

Es bleibt jedenfalls dabei, dass den eigentlichen Grundstock für die christliche Kirche die aus Israel gesammelte Gemeinde bildet (vgl. Röm. 11). Mit Recht hat Steudel (in seiner Theologie des A. T. S. 541) Schleiermacher die Frage entgegengehalten, wo denn zu den Heiden in gleicher Weise wie zu den Juden gesagt werden konnte: »Er ist da, auf welchen von jeher alle Männer Gottes hingewiesen und geharrt haben.« Das ist nicht ein bloss äusserlicher geschichtlicher Zusammenhang.

4) Es liegt in der Natur der Sache, dass das Gesetz in der Zeit, da es gegeben ist, sich nicht als ein wieder zu abrogirendes hinstellt. Dadurch würde das Gesetz selbst sich abgeschwächt haben. Allerdings geben sich daher die Ordnungen des Mosaismus sehr bestimmt als immer dauernde, von welchen Israel nicht abweichen soll; aber dass die Stellung des Volkes zum Gesetz in der Zukunft eine andere sein werde als in der Gegenwart, ist sogar schon sehr bestimmt im Pentateuch hervorgehoben, namentlich Deut. 30, 6, wo darauf hingewiesen wird, dass in der letzten Zeit Gott das Herz des Volkes beschneiden, also nicht bloss in gebietender Weise dem Volk gegenübertreten, sondern die Empfänglichkeit für die Erfüllung des Gesetzes in ihm wecken werde. So liegt schon im Pentateuch der Keim der Weissagung eines neuen Bundes von wesentlich anderem Charakter, wie sie Jeremia gerade in den Tagen ausgesprochen hat, da die Zinnen der alten Davidsburg in den Staub sanken.

5) Wie nun ein solcher Unterschied zwischen dem A. und N. T. besteht, der sich besonders concentrirt in dem Gegensatz von Gesetz und Evangelium, so ist es von vornherein zu erwarten, dass diesem praktischen Unterschied doch auch ein theoretischer entsprechen müsse und wir nicht die metaphysischen Dogmen des Christenthums schon im A. T. finden werden. Das ist der Punkt, in welchem die ältere Theologie geirrt hat.

III. Geschichte der Ausbildung der alttestamentlichen Theologie in der christlichen Kirche [1]).

§ 9.

Theologische Auffassung des Alten Testaments in der alten Kirche und im Mittelalter.

Die alttestamentliche Theologie als selbständige historische Wissenschaft ist, wie die biblische Theologie überhaupt, erst ein Produkt der neueren Zeit. Während der ganzen Entwicklung der kirchlichen Dogmatik bis zur Reformation und noch unter der alten protestantischen Theologie wurde zwischen dem substantiellen Inhalt der Offenbarung, wie er in der heil. Schrift niedergelegt ist, und dem denselben verarbeitenden Dogma noch nicht bestimmt unterschieden, und noch weniger der in der Schrift vorliegende Unterschied der Offenbarungsstufen und Lehrtypen anerkannt. Während die alte Kirche auf der einen Seite die marcionitische Häresie, welche das Christenthum völlig von der alttestamentlichen Offenbarung ablöste, glücklich überwand,

hat sie die entgegengesetzte Verirrung der Vermischung der beiden Testamente nicht vermieden. Der an sich ganz richtige Satz: Novum Testamentum in Vetere latet, Vetus Testamentum in Novo patet, wurde so gewendet, dass man so ziemlich den ganzen Inhalt der christlichen Glaubenslehre, wenn auch verhüllt, doch unter dieser Hülle fertig vorhanden im Alten Testament nachweisen zu können meinte [2]). So besonders in der alexandrinischen Theologie, welche auch den Gegensatz von Gesetz und Evangelium in einen blossen Gradunterschied verwandelte und den Propheten im Ganzen dieselbe Erleuchtung zuschrieb, wie den Aposteln [3]). Aber auch solche Kirchenlehrer, welche wie Augustinus das Verhältniss von Gesetz und Evangelium und den Unterschied der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Offenbarungsstufe hinsichtlich der beiden zukommenden Heilsgüter richtiger erkannten, übersahen demungeachtet denselben Unterschied auf dem theoretischen Gebiet und hoben selbst den in ersterer Beziehung zugegebenen Unterschied für die erleuchteteren Männer des Alten Bundes fast völlig wieder auf [4]). Doch ist nicht ohne Interesse in biblisch-theologischer Beziehung Augustin's Bearbeitung der alttestamentlichen Geschichte in seinem Werk de civitate Dei Lib. XV—XVII [5]). Dagegen hat die Chronik des Sulpicius Severus [6]), die im ersten Buch und im Anfang des zweiten die ganze alttestamentliche Geschichte kompendiarisch behandelt, wenn es auch im Einzelnen an Interessantem nicht fehlt, doch für die biblische Theologie keine Bedeutung [7]).

Noch weniger konnte es unter der Herrschaft der mittelalterlichen Theologie, vermöge der ganzen Richtung derselben, zur Ausbildung der biblischen Theologie als einer historischen Wissenschaft kommen. Auch der mehr auf die Bibel zurückgehenden mystischen Richtung fehlte es an gesunden hermeneutischen Grundsätzen, so dass sie nicht minder als die Scholastik alle ihre Spekulationen der Schrift aufdrängte. Selbst diejenigen, welche das Richtigere in der Behandlung der Schrift ahnten, wie die Viktoriner, vermochten dasselbe nicht durchzuführen [8]).

1) Die Uebersicht über die Geschichte unserer Wissenschaft wird zeigen, inwieweit die im Bisherigen ausgesprochene Auffassung des A. T. in den bisherigen Bearbeitungen der alttest. Theol. zur Durch-

führung gekommen ist. Vgl. hiezu meine Prolegomena zur Theol. des A. T. 1845 (auch meinen Artikel »Weissagung« in Herzog's Realencyklop. XVII), und Diestel, Geschichte des A. T. in der christl. Kirche, Jena 1869. Diestel's sehr gutes Werk gibt nicht nur eine Geschichte der christlich-theologischen Auffassung und Auslegung des A. T., sondern will zugleich den Einfluss schildern, den das A. T. im Laufe der Jahrhunderte auf das Leben der Kirche, auf Verfassung, Kultus und Lehre, auf die Kunst und Rechtsordnungen der christlichen Völker ausgeübt hat. Dieser Versuch ist so gelungen, dass wir in äusserst lehrreicher Weise ein ziemlich vollständiges Material zusammengestellt finden (vgl. meine Recension des Werks in Andreä und Brachmann, Allg. litterar. Anzeiger, Aprilh. 1869, S. 245 ff.).

2) Der erste Ansatz zu einer nicht bloss praktischen, sondern auch theologischen Behandlung des A. T. liegt schon im Neuen Testament, vgl. besonders die Briefe an die Römer, Galater, Hebräer. Der Kampf zwischen dem jungen Christenthum und dem Schriftgelehrtenthum führte auch bald zu biblisch-theologischen Fragen und dies setzte sich fort zwischen den orthodoxen Kirchenlehrern und den Häretikern. Die Fragen, welche, wie wir aus Justin's des Märtyrers Dialog mit Tryphon und Tertullian's Schrift adversus Judaeos sehen, hauptsächlich zwischen Rabbinen und christlichen Theologen verhandelt wurden, concentrirten sich auf die Christologie; dort schon sind Streitfragen vorhanden wie die, ob das A. T. die göttliche Dignität des Messias lehre, ob es einen παθητὸς Χριστός verkündige. Im Streit mit den Gnostikern kam die ganze Stellung des Christenthums zum A. T. zur Sprache; speciell wurde den Manichäern gegenüber die Frage behandelt, welche jetzt noch nicht erledigt ist, wie es sich mit dem A. T. in Bezug auf die Erkenntniss der Unsterblichkeit der Seele und des ewigen Lebens verhalte (vgl. darüber meine *Commentationes* ad theologiam biblicam pertinentes, 1846, S. 2 ff.). Aber es wurden eben diese Fragen nicht im strengen Sinn des Wortes biblisch-theologisch behandelt, so dass das historische Interesse massgebend gewesen wäre, sondern lediglich in dogmatischem Interesse, so dass die Kirchenväter das christliche Dogma bereits im A. T. nachzuweisen suchten; und vor Allem war es der Mangel der Sprachkenntniss, der die Kirchenlehrer hinderte, das A. T. gründlich zu studiren.

3) Betreffend die Stellung der Alexandriner zum A. T. und ihre Vermengung beider Testamente ist besonders zu verweisen auf die Darstellung des Origenes bei Redepenning »Origenes«, I, S. 273 ff. Origenes war vermöge der allegorischen Auslegung, die er zu ihrer Blüte gebracht, unfähig, eine Lehrentwicklung im A. T. zu erkennen und den geschichtlichen Stufengang der Offenbarung unparteiisch darzustellen.

4) Als Beleg hiefür vgl. Augustin c. Adim. Kap. III, 4: »Certis quibusdam umbris et figuris — — populus ille tenebatur, qui Testamentum Vetus accepit: tamen in eo tanta praedicatio et praenunciatio Novi Testamenti est, *ut nulla* (in Retract. I, 22, 2: *paene* nulla) *in evangelica atque apostolica disciplina reperiantur, quamvis ardua et divina praecepta et promissa, quae illis etiam libris veteribus desint.*«

5) Diese drei Bücher in dem grossen Werk Augustin's kann man in gewissem Sinn als die erste Bearbeitung der alttest. Theol. betrachten. Augustin legt (vgl. a. a. O. XXII, 30 fin.; c. Faust. XII, 8) seiner Darstellung den Gedanken zu Grunde, dass die Geschichte des göttlichen Reichs in sieben Perioden verlaufe, für welche die Schöpfungswoche den Typus bildet. In die alttest. Zeit fallen die fünf ersten Perioden, begrenzt durch Noah, Abraham, David, die babylonische Gefangenschaft, die Erscheinung Christi; die sechste ist die gegenwärtige Kirchenzeit, worauf als siebente der Weltsabbath folgt. Wir werden sehen, wie später in der reformirten Theol. dieser Gedanke im sogen. Periodensystem verwerthet worden ist (§ 11).

6) In Bezug auf die Chronik des Sulpicius Severus, welche Diestel auffallender Weise übergangen hat, verdient die Schrift von Bernays gelesen zu werden, »die Chronik des Sulpicius Severus, ein Beitrag zur Geschichte der klassischen und biblischen Studien« 1861. Die Chronik ist etwas nach 400 verfasst. Interessant ist, wie Sulpicius Severus die mosaischen Gesetze so hübsch in römisches Juristenlatein übersetzt.

7) Die altkirchliche Behandlung des A. T. grenzt sich ab mit Gregor dem Grossen; aber das Riesenwerk desselben, Moralia in Jobum, und seine sonstigen Arbeiten über das A. T. haben doch vorzugsweise nur dadurch Bedeutung, dass sie uns die Auslegungsweise der alten Kirche näher kennen lehren.

8) S. Liebner »Hugo von St. Viktor und die theologischen Richtungen seiner Zeit« 1832. S. 128 ff. — Wohl ist im Einzelnen auch im Mittelalter für das A. T. Manches zu Tage gefördert worden, vorzugsweise über das Hohe Lied, in welchem die Mystik des Mittelalters lebt und webt, wie die Reden Bernhard's von Clairvaux über dasselbe zeigen; dies ist aber nichts biblisch-theologisches. Erschien doch der herrschenden Scholastik die einfachere Bibelerklärung so verächtlich, dass der Name biblischer Theologe mit dem eines beschränkten Kopfes gleichbedeutend wurde (s. Liebner a. a. O. S. 166). Mehr haben die Rabbinen des Mittelalters geleistet, namentlich Moses Maimonides, der auch für die alttest. Theol. manchmal befragt werden muss, besonders als Sammler der Satzungen und Auslegungen des mosaischen Gesetzes.

§. 10.
Theologische Auffassung des Alten Testaments im Reformationszeitalter.

Durch das Schriftprincip der Reformation wurde die theologische Thätigkeit auch auf das Alte Testament hingelenkt. Für dieses war bereits durch Johann Reuchlin ein lebendigeres Interesse erweckt worden, das freilich bei Reuchlin selbst weniger dem einfachen theologischen Verständniss des Alten Testaments als der alten geheimnissvollen Weisheit galt, die darin niedergelegt sein sollte. Doch hat der Hieronymus redivivus, wie Reuchlin um seiner trilinguis eruditio willen genannt wurde, um den »ufgang der heil. Schrift« sich ein grosses Verdienst erworben, nicht bloss weil er für das Studium des Hebräischen in Deutschland die Bahn gebrochen, sondern noch besonders durch die Entschiedenheit, mit der er dem Schrifterklärer das Zurückgehen auf den nach seinem Wortsinn auszulegenden Grundtext und die Unabhängigkeit von der Vulgata und der an diese sich knüpfenden traditionell-kirchlichen Auslegung zur Pflicht gemacht hat. Hiedurch ist Reuchlin der Vater der protestantischen Hermeneutik geworden, so wenig er selbst die Tragweite seiner Principien erkannt hat [1]). Den Reformatoren, die nicht wie Reuchlin theurgische Weisheit, sondern den einfachen Heilsweg in der heil. Schrift suchten, bot zunächst die aus den paulinischen Briefen geschöpfte Erkenntniss des Gegensatzes von Gesetz und Evangelium den Schlüssel zum theologischen Verständniss des Alten Testamentes. Die Scholastik hatte diesem Gegensatz den Unterschied der vetus und nova lex substituirt, von denen die erstere nur eine durch äusserliche Beweggründe bestimmte und darum unvollkommene Gerechtigkeit fordere und erst die zweite zu der vollkommenen von der Liebe getragenen Tugend verpflichte. Dagegen wurde von den Reformatoren der sittliche Gehalt des alttestamentlichen Gesetzes und demgemäss die Abzweckung der alttestamentlichen Pädagogie richtiger hervorgehoben und daneben eben so richtig erkannt, dass schon im Alten Bund der Offenbarung des fordernden göttlichen Willens im Gesetz eine Offenbarung des Gnadenwillens in der Heilsverheissung zur Seite gehe [2]). Für Alles, was im Alten Testament auf dieses praktische Gebiet sich

bezieht, zeigt besonders Luther ein tiefgehendes, lebendiger persönlicher Erfahrung entsprungenes Verständniss [3]). Aber eben darum, weil es die Erfahrung des Christen ist, von welcher aus die wenn auch analogen, darum doch nicht identischen alttestamentlichen Lebenszustände beleuchtet werden, kommt bei der praktisch-theologischen Auslegung des Alten Testaments die geschichtliche Auffassung desselben nicht zu ihrem Rechte. Dass unter der von aussen nach innen gehenden Pädagogie des Gesetzes die sittlich-religiöse Erkenntniss erst allmählich sich vertieft, dass die Heilsverheissung von keimartigen Anfängen ausgeht und im Zusammenhang mit der geschichtlichen Führung des Volkes stufenweise fortschreitet, wird um so weniger erkannt, je mehr auf dem eigentlich dogmatischen Gebiet beide Testamente zusammengerückt werden. In der von den Reformatoren (namentlich Melanchthon) mit Liebe ausgesponnenen Anschauung von der im Paradies beginnenden, durch alle Zeiten hindurch beharrenden Kirche wird aller Nachdruck auf die unter dem Wechsel der äusseren Formen vorhandene Einheit der Offenbarungslehre gelegt [4]). Wohl ist die Gnade eine multiformis, ihre Offenbarung berechnend nach dem Bedürfniss der verschiedenen Zeiten und braucht besonders das Kindesalter der Menschheit einfältige Rede und Geschichte [5]), aber der Glaube der alttestamentlichen Frommen an den kommenden Erlöser ist darum doch wesentlich eins mit dem Glauben an den gekommenen [6]). Zwar ist die Auslegung dem Gesetz der Sprache unterworfen; mit Beseitigung des vierfachen Sinnes der Scholastiker wird auf den einfachen sensus literalis gedrungen, aber das zweite Auslegungsprincip der analogia fidei, die nun an sich ganz richtig als analogia scripturae gefasst wird, das, dass Schrift aus Schrift erklärt werden muss, wird nun im Sinne der völligen dogmatischen Konformität beider Testamente gefasst [7]). Die reformirte Theologie, welche den Gegensatz von Gesetz und Evangelium nicht in gleicher Weise wie die lutherische urgirte, stimmte mit dieser in Bezug auf den dogmatischen Gebrauch des Alten Testaments ganz überein. Selbst Calvin, der wirklich einen Grund zu der geschichtlichen Auslegung des Alten Testaments gelegt hat, setzt doch den Unterschied beider Testamente mehr nur in die äussere, nach der verschiedenen Fassungskraft der Menschen wechselnde Form [8]).

1) Bei Reuchlin beschränkt man sich gewöhnlich auf die Hervorhebung des Verdienstes, das er sich durch Begründung des hebräischen Sprachstudiums in Deutschland erworben hat. Er kommt aber auch in theologischer Beziehung in Betracht; freilich nicht durch seine kabbalistischen Studien (de verbo mirifico, 1494, de doctrina cabalistica, 1517), die ihm die Krone des Wissens waren. Die Reformatoren giengen über seine Kabbalistik mit schonendem Stillschweigen hinweg, wenn auch aus dem scharfen Gericht, dem Luther in seinem Buche vom Schem ham'phorasch die jüdische »Alfanzerei« unterwarf, jeder sich unschwer ein Urtheil auch über das ableiten konnte, was Reuchlin vom »wunderthätigen Worte« gelehrt hatte. — Aber das unsterbliche Verdienst Reuchlin's besteht darin, dass er zuerst mit grösstem Nachdruck die Unabhängigkeit der Schriftauslegung von der kirchlichen Tradition, wie sie besonders in der Vulgata und den Kommentaren des Hieronymus vorlag, gefordert hat. Von ihm stammt das bekannte Wort: »*Quamquam Hieronymum sanctum veneror ut angelum et Lyram colo ut magistrum, tamen adoro veritatem ut Deum*« (Vorrede zum dritten Buch der rudimenta hebraica); und er spricht in der Schrift de accentibus et orthographia linguae hebraicae fol. III b den Grundsatz aus: »Is est plane verus et germanus scripturae sensus, quem nativa verbi cujusque proprietas expedita solet aperire«. Diese Bedeutung Reuchlin's hat auch Luther anerkannt, indem er ihm 1518 (s. Illustrium virorum epistolae hebraicae, graecae et latinae ad Joannem Reuchlin etc. 1514 und 1518, 3, b) schrieb: »Fuisti tu sane organum consilii divini, sicut tibi ipsi incognitum, ita omnibus purae theologiae studiosis exspectatissimum.« Ueber die Pflicht, die h. Schrift selbständig im Grundtext zu studiren, hat Reuchlin sich besonders auch in seinen Briefen an Abt Leonhard in Ottenbeuern (s. Schelhorn's amoenitates hist. eccl. et literar. II, S. 593 ff.) ausgesprochen. Er schreibt hier unter Anderem: »Tantus mihi est erga linguarum idiomata et proprietates ardor, ut non valde laborare consueverim librum habere aliquem in alia lingua, quam in ea, in qua est conditus omnium primo, semper ipse timens de translatis, quae me saepe quondam errare fecerunt. Quare N. T. graece lego, Vetus hebraice, in cujus expositione malo confidere meo quam alterius ingenio.« Dass Reuchlin selbst seine Bedeutung nicht erkannt hat, ist nur allzuwahr; er war mit der Reformation selbst höchlichst unzufrieden. Im Uebrigen vgl. meine Biographie Reuchlin's in Schmid's Encyklop. des gesammten Erziehungs- und Unterrichtswesens, II, S. 113 ff. und meine Recension von Geiger's Schrift über Melanchthon's oratio continens historiam Capnionis, 1868, in der Zeitschr. für luther. Theol. 1869, III, S. 505 ff., sowie von Geiger's Schrift »Johann Reuchlin, sein Leben und seine Werke«, 1871, in derselben Zeitschr. 1872, I, S. 145 ff.

2) Vgl. hierüber schon die erste Ausg. von Melanchthon's Loci, im Corpus Reform. ed. Bretschneider und Bindseil, XXI, S. 139 ff.

3) Was das A. T. von dem Ernste des göttlichen Gesetzes und der göttlichen Gerichte, von dem Fluche der Sünde und der Trostlosigkeit eines Lebens ohne Gott, aber auch von dem Verlangen nach Vergebung der Sünden und Reinigung des Herzens und von dem Glauben an die göttlichen Verheissungen in Lehre und Geschichte bezeugt, hat Luther in ergreifender Weise dargelegt, vor Allem in der Auslegung der Psalmen, in denen als dem »Exempelbuch aller Heiligen« die Geschichte seines eigenen Innern ihm entgegentrat.

4) Aus Luther vgl. in dieser Hinsicht besonders die Erklärung zu Ps. 19 (20), in den exegetica opp. lat. ed. Erl. XVI, S. 190 f.: »Sicut alia persona, alia causa, aliud tempus, alius locus in nova lege sunt, ita et aliud sacrificium, eadem tamen fides et idem spiritus per omnia saecula, loca, opera, personas manent. *Externa variant, interna manent.* — Oportet enim ecclesiam ab initio mundi adstare Christo circumdatam varietate, et dispensatricem esse multiformis gratiae Dei secundum diversitatem membrorum, temporum, locorum et causarum, quae mutabilia sint et varia, ipsa tamen una semper eademque perseveret ecclesia.« Die Gnade ist eine vielgestaltige, aber die Kirche ist Eine — und, fügen wir im Sinn Luther's hinzu, auch die Kirchenlehre. Für Luther steht schon Gen. 4, 1 das Dogma vom θεάνθρωπος da. Merkwürdig ist bei ihm, dass seiner freien Stellung zu einzelnen alttest. Schriften eine ganz entschiedene Strenge in Bezug auf das Dogma, das im A. T. liegen soll, zur Seite geht. Von Melanchthon vgl. Loci, Corpus ref. XXI, S. 800: »Una est perpetua ecclesia Dei inde usque a creatione hominis et edita promissione post lapsum Adae; sed doctrinae propagatio alia in aliis politiis fuit. Ac prodest considerare seriem historiae« etc.; S. 108: »Nam ut sciremus, doctrinam ecclesiae solam, primam et veram esse, Deus singulari beneficio scribi perpetuam historiam ab initio voluit .... et huic libro .... addidit testimonia editis ingentibus miraculis, ut sciremus, unde et quomodo ab initio propagata sit ecclesiae *doctrina.*«

5) S. Luther's Vorrede auf das A. T. von 1523, s. W. Erl. Ausg. LXIII, S. 8: »Hie (im A. T.) wirst Du die Windeln und die Krippe finden, da Christus innen liegt. — Schlecht und geringe Windel sind es, aber theur ist der Schatz, Christus, der drinnen liegt.«

6) Vgl. Luther zu Gal. 4, 2: »(Christus) patribus in V. T. in spiritu veniebat, antequam in carne appareret. Habebant illi in spiritu Christum, in quem revelandum, ut nos in jam revelatum, credebant, ac aeque per eum salvati sunt ut nos, juxta illud: »»Jesus Christus heri et hodie idem est et in saecula«« (Ebr. 13, 8).

7) Ueber die hermeneutischen Principien der reformatorischen Theologie ist näher Folgendes zu bemerken: Es war von

Reuchlin das Princip herübergenommen worden: der wahre Sinn jeder Schriftstelle ist der Buchstabensinn; Luther hatte gegen das Allegorisiren scharfe Worte geredet und wollte sich die Allegorie höchstens als Schmuck und Rand, wie er sich ausdrückte, gefallen lassen. Zu dem kam aber noch das eigentlich theologische Auslegungsprincip der *analogia fidei.* Dieses protestantische Princip der analogia fidei ist ein anderes als das der alten Kirche. Wenn dort die summarisch zusammengefasste Lehrtradition in den apostolischen Gemeinden die regula fidei bildete, so soll nun bekanntlich die analogia fidei entnommen werden der h. Schrift, sie wird zur analogia *scripturae,* die Schrift soll erklärt werden aus der Schrift. Dieses Princip ist an sich vollkommen richtig und seine Aufstellung ist eines der grossen Verdienste der protest. Theol. Aber dies wurde nicht recht angewendet, die Einheit des A. und N. T. wurde nicht aufgefasst als durch einen stufenweise fortschreitenden Entwicklungsprocess vermittelt, sondern als dogmatische Konformität. Um diese zu rechtfertigen und um das vorhandene Dogma nachweisen zu können, musste man bildlich erklären. Dies ist nun bekanntlich, namentlich in der Behandlung der Weissagung, die Auslegung, die an die Stelle des Allegorisirens tritt. Vgl. Luther's Vorrede auf das A. T., Erl. Ausg. LXIII, S. 22: »Mose ein Brunn ist aller Weisheit und Verstandes, daraus gequollen ist Alles, was alle Propheten gewusst und gesagt haben. Dazu auch das N. T. erausfleusst und drein gegründet ist. — Wenn du willt wohl und sicher deuten, so nimm Christum für dich; denn das ist der Mann, dem es Alles ganz und gar gilt. So mache nu aus dem Hohenpriester Aaron Niemand denn Christum allein« u. s. w.

8) Calvin war in der Auslegung der Propheten so sehr historischer Ausleger, dass er später von der lutherischen Polemik Calvinus judaizans gescholten wurde. In der dogmatischen Behandlung des A. T. aber nimmt er einen eben so strengen ja noch strengeren Standpunkt als Luther und Melanchthon ein; vgl. als Hauptstelle die Institutiones von 1559, II, Kap. 11 »de differentia unius testamenti ab altero«, § 1 f.: Differenzen zwischen dem A. und N. T. sind freilich da, aber sie beziehen sich mehr ad modum administrationis als ad substantiam; die irdischen Verheissungen des A. T. sind ein Typus des himmlischen Erbes. »Sub hac paedagogia illos continuit Dominus, ut spirituales promissiones non ita nudas et apertas illis daret, sed terrenis quodammodo adumbratas.« Dann heisst es § 13: »In eo elucet Dei constantia, quod *eandem omnibus saeculis doctrinam* tradidit; quem ab initio praecepit nominis sui cultum, in eo requirendo perseverat. Quod *externam formam et modum* mutavit in eo non se ostendit mutationi obnoxium: sed *hominum captui, qui varius ac mutabilis est, eatenus se attemperavit.*«

§ 11.
Theologische Auffassung des Alten Testaments in der älteren protestantischen Theologie.

Hiernach bestimmte sich die Behandlung des Alten Testaments in der älteren protestantischen Theologie. Weil die evangelisch-kirchliche Dogmatik eben nur auf die Bibellehre sich stützen wollte, so wurde, nachdem der Faden der ökumenisch-katholischen Lehrentwicklung wieder aufgenommen worden war, der Unterschied der biblischen Theologie und des kirchlichen Dogma nicht vollzogen. Der Schriftinhalt selbst aber wurde dargestellt mit genauer Rücksicht auf die Lehren des kirchlichen Systems, nicht mit Rücksicht auf die geschichtliche Mannigfaltigkeit der heiligen Schrift selbst, das Alte Testament in allen Theilen ganz wie das Neue zur dogmatischen Beweisführung verwendet. Den römischen Theologen z. B. Bellarmin gegenüber, welche jetzt die Lehre des Alten und Neuen Testaments als doctrina inchoata und perfecta unterschieden und von den Mysterien des Glaubens namentlich der Trinitätslehre behaupteten, dass sie im Alten Testament nur obscure et imperfecte enthalten seien, wurde auf protestantischer Seite gelehrt, dass hinsichtlich der Fundamentallehren das Alte Testament in keiner Weise unvollkommen sei und dass dieselben im Neuen Testament nur deutlicher wiederholt werden (vgl. auf Seiten der lutherischen Dogmatik Gerhard's Loci, ed. Cotta, VI, S. 138 [1]); auf reformirter Seite Schweizer, reformirte Glaubenslehre I, S. 212 f.). Die Ausdrücke schärften sich in der Polemik gegen die Socinianer; auch in den synkretistischen Streitigkeiten kam dieser Punkt zur Sprache; unter den Punkten, um deren willen gegen Georg Calixtus der Kampf der lutherischen Orthodoxie entbrannte, war der, dass Calixtus das Vorhandensein des Trinitätsdogma im Alten Testament geleugnet hatte. — Die erste bedeutende Reaktion gegen die scholastische Behandlung des Alten Testaments gieng von der reformirten Theologie aus vermöge des Interesses, welches diese mehr als die lutherische der heil. Schrift im Grossen und Ganzen zugewendet hat. Es kommt hier zuerst in Betracht das sogenannte Periodensystem und noch mehr die coccejanische Föderaltheologie [2]). Das

erstere gründete sich zunächst auf die Apokalypse, indem man nach der in dieser mehrfach wiederkehrenden Siebenzahl die Geschichte der christlichen Kirche periodisirte. In der coccejanischen Schule nun wurde diese Eintheilungsweise auch auf das Alte Testament übergetragen. Coccejus (geb. 1603 in Bremen, gest. als Professor in Leyden 1669) gieng in seiner biblisch-theologischen Anschauung von der Idee eines doppelten Bundes zwischen Gott und den Menschen aus; der erste, der Bund der Natur und der Werke, ist mit Adam im Stand der Unschuld geschlossen, der zweite, der Bund der Gnade und des Glaubens, der nach dem Fall eingetreten ist, steht in dreifacher Verwaltung, vor dem Gesetz, unter dem Gesetz und unter dem Evangelium. Coccejus hat unleugbar das Verdienst, gegen die scholastische Dogmatik und die von ihr beherrschte exegetische Tradition, sowie im Gegensatz gegen eine einseitig philologische Exegese das Recht theologischer Schriftforschung mit Nachdruck geltend gemacht zu haben. Auch seine hermeneutischen Grundsätze verdienen Anerkennung. Der Wortsinn soll möglichst rein, jedoch unter sorgfältiger Beachtung des nächsten Zusammenhanges gewonnen werden, aber, da die Schrift ein Organismus sei, soll von der theologischen Erklärung bei jeder Stelle immer das Schriftganze ins Auge gefasst werden. Die Allegorie wurde von ihm im Princip verworfen, der typische Charakter des Alten Testaments im Unterschied von der Versöhnungsrealität des Neuen Bundes anerkannt, wie denn eine der angefochtensten Lehren des Coccejus die war, dass (vgl. Röm. 3, 25. Hebr. 9, 15) das Alte Testament nur eine *πάρεσις ἁμαρτιῶν*, transmissio peccatorum, nicht aber eine wirkliche *ἄφεσις* gewährt habe. Aber durch die Art und Weise, wie nun Coccejus die verschiedenen Oekonomien auf einander bezog, den vom heil. Geist intendirten Gedanken und seine Anwendung auf analoge Zeiten und Fälle der Kirche vermischte, entstand jene Willkür der Exegese, die den Coccejanismus sprichwörtlich gemacht hat [*]). Wie auf Grund dieser Anschauung die Geschichte des göttlichen Reiches in einen künstlichen Schematismus eingeschachtelt wird, kann man in merkwürdiger Weise sehen in Gürtler's Systema theologiae propheticae, 2. Aufl. 1724. (Gürtler nimmt drei Weltzeiten an, die erste von Adam bis Mose, die zweite bis zum Tode Christi, die dritte bis zum Ende der Welt; jede derselben

zerfällt in sieben Perioden und zwar so, dass in den drei Reihen die der Zahl nach sich entsprechenden Perioden auch dem Charakter nach unter einander übereinstimmen sollen.) Unter den Schülern des Coccejus haben um die biblische Theologie besonderes Verdienst folgende: Momma »de varia conditione et statu ecclesiae Dei sub triplici oeconomia«, der treffliche Witsius »de oeconomia foederum« (exercitationes sacrae, miscellanea sacra) [4]), Vitringa, der berühmte Kommentator des Jesaja (»de synagoga vetere«, Observationes sacrae und besonders seine Hypotyposis historiae et chronologiae sacrae). Unter den Gegnern des Coccejus ist besonders zu nennen Melchior Leydecker («de republica Hebraeorum», 1704). Unter den lutherischen Theologen lässt den Einfluss der reformirten biblischen Theologie besonders erkennen Joh. Heinrich Majus (Professor in Giessen) (Oeconomia temporum V. T. 1712, Synopsis theologiae judaicae 1698); namentlich aber ist hervorzuheben dessen Theologia prophetica ex selectioribus V. T. oraculis 1710, in welcher die theologia Davidis ex psalmis als besonderer Theil erscheint, dabei eine theologia Jesajana, theologia Jeremiana und eine theologia prophetica ex vatibus XII minoribus. Die Anordnung in diesen Werken, welche nicht uninteressant sind, ist durch die Lokalmethode bestimmt [5]).

1) Gerhard stellt a. a. O. folgende Sätze auf: Quod ad rem ipsam sive mysteria fidei attinet, doctrina veteris testamenti *nequaquam est imperfecta,* siquidem *eosdem fundamentales fidei articulos* tradit, quos Christus et apostoli in novo testamento *repetunt.* Quod ad docendi modum attinet, fatemur, quaedam fidei mysteria clarius et dilucidius in novo testamento expressa esse, sed hoc perfectioni reali nihil quidquam derogat, cum ad perspicuitatem potius pertineat quam ad res ipsas cognoscendas.

2) Wie im Kampf gegen den Socinianismus sich die orthodoxe Ansicht vom A. T. verfestigte, darüber vgl. Diestel »über die socinianische Anschauung vom A. T.« Jahrb. für deutsche Theol. 1862, 4. H., S. 709 ff.; wie auf der andern Seite von der reformirten Theologie die Bahn zu einer Theol. des A. T. gebrochen wurde, s. Diestel »Studien zur Föderaltheologie«, in derselben Zeitschr. 1865, 2. H., S. 219 ff.

3) Das hieher gehörige Hauptwerk von Coccejus ist das hübsche Büchlein Summa doctrinae de foedere et testamento Dei, ed. 2. 1654. 68; man beachte besonders, um seinen Standpunkt gehörig zu würdigen, das Vorwort dieses Büchleins, sowie das elfte und zwölfte Kapitel.

Gegen mehrere seiner hermeneutischen Sätze ist nichts einzuwenden, die hermeneutische Theorie ist bei ihm besser als seine Praxis. Er hat mit grosser Klarheit der Exegese die Aufgabe gestellt, von dem atomistischen Wesen, welches sich an einzelne Sprüche hängt, loszukommen und dagegen die Schrift organisch auffassen zu lernen. Aber was auf der einen Seite gewonnen war, gieng auf der andern durch die künstliche Parallelisirung der einzelnen Offenbarungsstufen unter einander und durch die typische Auslegung, welche Coccejus handhabte, wieder verloren. Dadurch entstand jene Vieldeutigkeit seiner Erklärung, vermöge der ihm der Vorwurf gemacht wurde, dass er jede Stelle alles könne bedeuten lassen, und daraus ergaben sich die coccejanischen Sonderbarkeiten, wie z. B. Jes. 33, 7: »Siehe ihre Helden schreien draussen, die Friedensboten weinen bitterlich« sei eine Weissagung auf den Tod Gustav Adolf's. — Von seinen Schülern lenkte namentlich Witsius wie auch Vitringa in besonnenere Bahnen ein.

4) Des Witsius Werk »de oeconomia foederum Dei cum hominibus libri quatuor« (ed. IV. 1712) enthält im ersten und vierten Buche in gewissem Sinne bereits eine Theologie des A. T. und verdient noch jetzt gekannt und gewürdigt zu werden; in der Typik freilich (IV, 6) herrscht, ungeachtet er sie auf Regeln zu bringen sucht, auch hier noch viel masslose Willkür. (Uebrigens zeugt von der Gewissenhaftigkeit des Mannes z. B. Oec. foed. S. 639, wo er sagt: In omnibus caute agendum est μετὰ φόβου καὶ τρόμου, ne mysteria fingamus ex proprio corde nostro, horsumve obtorto collo trahamus, quae aliovorsum spectant. Injuria Deo et ipsius verbo fit, quando nostris inventis deberi volumus, ut sapienter aliquid dixisse vel fecisse videatur.) [Prol.]

5) Die Schriften von Majus sind interessant einmal desshalb, weil er darauf ausgeht, einzelne Bücher der h. Schrift auf ihren theologischen Gehalt sich besonders anzusehen. Dies geschieht nun freilich in der äusserlichen Weise, dass er dabei die Loci des dogmatischen Systems als Fachwerk zu Grunde legt (wiewohl Hengstenberg bei den Psalmen dasselbe gethan hat), aber es lohnt sich zu sehen, welche Fülle von theologischem Inhalt manches einzelne biblische Buch in sich schliesst. Für's zweite ist interessant, wie Majus in seiner Theologia prophetica jedem Lokus, welchen er alttestamentlich-theologisch behandelt, ein dictum classicum an die Spitze stellt, an dessen Erläuterung sich das Dogmatische anknüpft, z. B. dem Lokus von der Einheit und Dreieinigkeit Gottes Deut. 6, 4: »Höre, Israel, der Herr unser Gott ist ein einiger Herr«, dem Lokus von der Schöpfung Gen. 1, 1: »Im Anfang schuf« u. s. w., dem Lokus von der Sünde Ps. 14, 3: »Es ist alles abgewichen« u. s. w., dem Lokus von Christus Prov. 8, 22. die Stelle von der vorweltlichen Weisheit, dem Lokus de ecclesia Ps. 46, 5 f.: »Des Stromes Bäche erfreuen die Stadt Gottes .... Gott ist in ihrer Mitte« u. s. w.

§ 12.

Auffassung und Behandlung des Alten Testaments vom Ende des siebzehnten bis Ende des achtzehnten Jahrhunderts.

In der lutherischen Kirche war durch die seit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts aufkommenden *Collegia biblica* oder Topiken (z. B. S. Schmid Collegium biblicum, Baier Analysis et vindicatio illustrium script. s. dictorum), welche exegetisch-dogmatische Bearbeitungen der für die Kirchenlehre wichtigsten biblischen Beweisstellen enthielten, für eine von der Dogmatik gesonderte Behandlung der biblischen Theologie ein Anstoss gegeben worden, der jedoch nicht hoch anzuschlagen ist. Mehr Bedeutung haben für die Theologie des Alten Testaments die aus jener Zeit stammenden Bearbeitungen der Kirchengeschichte des Alten Testaments, wie man sie nannte. Das bedeutendste Werk unter ihnen ist die Historia ecclesiastica veteris testamenti von Buddeus, 3. Aufl. 2 Bände 1726. 29 [1]). Der Biblicismus Spener's und seiner Schule vermochte wohl die Lehrstrenge der orthodoxen Dogmatik zu brechen; da aber die Tendenz des Pietismus überwiegend auf erbauliche Schriftauslegung gerichtet war und der Werth der einzelnen Theile der Bibel eben nach dem Grad ihrer subjektiven Erbaulichkeit bemessen wurde, so konnte es hier zu einer biblischen Theologie als geschichtlicher Wissenschaft nicht kommen. Von Bedeutung für die prophetische Theologie war nur der Umstand, dass Spener die schriftmässige Anschauung von der diesseitigen Vollendung des göttlichen Reiches in ihr Recht einsetzte [2]). Johann Albrecht Bengel war es, der auf Grund seiner Anschauung von dem göttlichen Reich als einer oeconomia divina circa mundum universum, circa genus humanum auf eine organisch-geschichtliche Auffassung der biblischen Offenbarung, mit strenger Beobachtung ihres Stufenunterschieds, gedrungen hat. Die von ihm ausgehende württembergische Schule betrachtete nun als ihre Aufgabe nicht bloss die praktische Erbauung aus einzelnen Bibelsprüchen, sondern vor Allem die Erweckung einer Heilserkenntniss, die von der Einsicht ins Ganze der göttlichen Reichswege getragen sei [3]). In dieser Beziehung haben Roos, Burk, Hiller [4]), Oetinger und Andere in schlichter und einfacher Form Tiefgedachtes

zu Tage gefördert. Verwandt mit der Bengel'schen Richtung ist der Leipziger Theologe Christian August Crusius, als dessen Hauptwerk die Hypomnemata ad theologiam propheticam, 3 Bände, hier zu nennen sind [5]). Doch fand unter der Umwälzung, welche im Lauf des achtzehnten Jahrhunderts über die deutsche protestantische Theologie ergieng, der von Bengel und seiner Schule ausgestreute Same wenig empfänglichen Boden. Der englische Deismus war auch in Deutschland mächtig geworden und an die Stelle der Scholastik der kirchlichen Dogmatik trat nun ein einseitiger Subjektivismus, der nur an sich selber glaubend als Wahrheit nur so viel gelten liess, als das christlicher Heilserfahrung entfremdete Subjekt noch aus sich selbst zu erzeugen sich getraute. Das in der Bibel als Offenbarung Gegebene sollte jetzt aus dem willkürlichen Thun menschlicher Individuen, die sich herausnahmen, Religionen zu stiften, erklärt werden. Die Werke der Apologeten (Lardner, Warburton, Shukford, Lilienthal »die gute Sache der göttlichen Offenbarung«, 16 Theile) haben zwar manches für die biblischen Disciplinen brauchbare Material zu Tage gefördert, konnten aber gegen ihre Gegner um so weniger etwas ausrichten, da sie in der Subsumtion der biblischen, besonders der alttestamentlichen Institutionen unter die Kategorie der ordinärsten Zweckmässigkeit mit ihnen übereinstimmten [6]). Diese Zurückführung der Planmässigkeit der alttestamentlichen Offenbarung auf den Standpunkt der trivialsten Klugheit, welcher namentlich Joh. Spencer [7]) in dem gelehrten Werke de legibus Hebraeorum ritualibus earumque rationibus 1686 (wieder herausgegeben von Pfaff 1732) und Clericus vorgearbeitet hatten, wurde in Deutschland vollends zur Herrschaft gebracht durch den gelehrten Göttinger Orientalisten Joh. David Michaelis, der in seinem Mosaischen Recht in der Nützlichkeitstheorie das Möglichste geleistet hat [8]). Einen mehr ethischen Charakter hat die Richtung Semler's. Sie wurzelt im Pietismus, nur dass Semler dem christlich-Erbaulichen das zu moralischer Ausbesserung Dienende substituirte als dasjenige, worauf es allein ankomme und wornach desswegen in der heil. Schrift Göttliches und Menschliches, Wesentliches und Unwesentliches zu sondern sei. Nicht minder behauptete er, dass Bibel und Kirchenlehre einander widersprechen, ein Satz, der von nun an von Rationalisten

und Supernaturalisten gleichmässig ausgebeutet wird. So war jetzt die Befreiung der biblischen Theologie von der kirchlichen Dogmatik vollzogen.

1) Vgl. Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes unter dem A. Bunde, 1. Periode. S. 92.

2) Vgl. hierüber und über einen Theil des Folgenden Delitzsch »die biblisch-prophetische Theologie, ihre Fortbildung durch Chr. A. Crusius und ihre neueste Entwicklung« 1845.

3) Bengel selbst hat über das A. T. nichts geschrieben, abgesehen davon, dass sein Ordo temporum auch das A. T. umfasst. Es kommen bei ihm mehr nur einzelne fruchtbare Winke in Bezug auf das A. T. in Betracht, wie sie überall in seinen zahlreichen Schriften zerstreut sich finden, auch im Gnomon zum N. T. u. s. w. Besonders zu beachten sind die dem Dogmatismus entgegengestellten Sätze im Ordo temporum, Kap. 8 »de futuris in scriptura provisis ac revelatis«. In der zweiten der dort aufgestellten hermeneutischen Regeln spricht Bengel den damals ganz neuen Satz aus (2. Aufl. S. 257): *Gradatim* Deus in patefaciendis regni sui mysteriis progreditur, sive res ipsae spectentur, sive tempora. *Opertum* tenetur initio, quod deinde *apertum* cernitur. *Quod quavis aetate datur*, id sancti debent amplecti, non plus sumere, non minus accipere.

4) Magnus Friedrich Roos ist Bengel's bedeutendster Schüler. Von seinen Werken sind hier zu erwähnen: Fundamenta psychologiae ex sacra scriptura collecta, reich an feinen Bemerkungen; Einleitung in die biblischen Geschichten 1770 ff. (wieder abgedruckt Tübingen 1835 ff. in drei Bänden) in schlichter, populärer Form ebenfalls einen Reichthum feiner Gedanken darbietend; Auslegung der Weissagungen Daniels u. A. Die Hauptschriften von Burk und Hiller s. bei Delitzsch a. a. O. S. 10. Vgl. auch die Einleitung zu Auberlen's Schrift »Die Theosophie Friedr. Christ. Oetinger's«.

5) Ueber Crusius vgl. Delitzsch (a. a. O. S. 1 ff.), der ihn sehr ausführlich darstellt, ihn aber zu hoch gestellt hat.

6) Am bekanntesten ist in dieser Beziehung das Verfahren, das Warburton in seinem apologetischen Werke »Die göttliche Sendung Mosis« einschlug. Hatte Morgan gegen die Göttlichkeit der mosaischen Religion das Fehlen des Glaubens an die Fortdauer und die Vergeltung nach dem Tode geltend gemacht; so argumentirte Warburton umgekehrt: Eben weil unter einer gemeinen Vorsehung das bürgerliche Regiment ohne den Glauben an künftige Belohnungen und Strafen nicht aufrecht erhalten werden kann, muss der jüdische Staat, da der mosaischen Religion dieser Glaube fehlt, durch eine ausserordentliche Vorsehung verwaltet worden sein. — Ein ganz ähnliches Beispiel bietet Sam. Shukford. Die Deisten hatten den mosaischen

Opferdienst für unvernünftig erklärt; nun argumentirte Shukford: weil eine Verehrung Gottes durch Opfer nicht durch die blosse Vernunft ausgedacht worden sein kann (denn »ich kann nicht sehen, was vor eine vernünftige Schlussrede sie hätte auf den Einfall bringen können, dass sie durch Opfer ihre Sünden auszusöhnen und vor die göttlichen Wohlthaten ihre Dankbarkeit an den Tag zu legen gesuchet«), so muss Gott der Herr diese Verehrung selbst eingesetzt haben (Harmonie der heiligen und Profanskribenten, übersetzt von Theodor Arnold mit Vorrede von Wolle, 1731. I, S. 27, vgl. S. 57. Das Original war 1727 erschienen). [Prol.] — Für die Geschichte des englischen Deismus ist das Hauptwerk das von Lechler 1847.

7) Spencer's Ansicht über das mosaische Ritualgesetz findet sich vollständig und bündig in seiner dissert. de Urim Sect. XII (ed. Pfaff, S. 974) in folgenden Sätzen ausgesprochen: »Verisimile est rituum mosaicorum partem multo maximam ex hoc triplici fonte manasse: 1) e moribus quibusdam religiosis, quibus patriarcharum exempla et antiquitatis supremae canities reverentiam conciliarant. — 2) Quidam ritus et leges Mosaicae e malis saeculi moribus, ut bonae leges solent, nascebantur. Cum enim Israelitarum mores post curvitatem diuturnam in Aegypto contractam ad rectum duci, nisi in contrarium flectendo, non potuerint; leges ritusque multos cum moribus olim receptis e diametro pugnantes instituit Deus. — 3) Alii originem petiere e consuetudine aliqua, quae apud Aegyptios et alios e vicino populos inveteravit; quam Deus integram paene reservavit Israëlitis, ut eorum animos sibi conciliaret, qui gentium moribus assueverant, et iis ingenia sua penitus immiscuissent.« — In dem unter Nr. 3 Gesagten liegt hauptsächlich das Charakteristische der Spencer'schen Auffassung des Mosaismus. Die Schlauheit, welche das Jahrhundert den Religionsstiftern zuzuschreiben liebte, wird auf Gott selbst übergetragen. (Darauf hat schon Witsius in seinen gegen Marsham's Canon chronicus und Spencer's diss. de Urim et Thummim gerichteten Aegyptiaca, Amst. 1683, Lib. III, Cap. XIV gut geantwortet.) »Gott erscheint als Jesuite, der sich eines schlechten Mittels zur Erreichung eines guten Zweckes bedient« (Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus I, S. 41). [Prol.]

8) Eine eingehende Beurtheilung der drei Letztgenannten hat Hengstenberg gegeben in seinen Beiträgen zur Einleitung ins A. T. II, S. IV ff.

9) Ueber Semler vgl. die Abhandlung von Diestel in den Jahrb. für deutsche Theol. 1867, 3. H., S. 471 ff.: »Zur Würdigung Semler's.« Die Verdienste Semler's liegen mehr auf dem Gebiet der Dogmengeschichte, nicht so sehr auf dem des A. T.

§ 13.

Entstehung einer von der Dogmatik unabhängigen biblischen Theologie. Rationalistische, neuere religionsgeschichtliche und religionsphilosophische Behandlung des Alten Testaments [1]).

Als derjenige, der zuerst die Idee der biblischen Theologie als einer historischen Wissenschaft klar ausgesprochen hat, wird Johann Philipp Gabler betrachtet mit seiner akademischen Rede »de justo discrimine theologiae biblicae et dogmaticae« 1787. Der Name ist freilich älter, bedeutete aber theils eine Zusammenstellung der Beweisstellen für die Dogmatik, theils eine populäre Glaubens- und Sittenlehre, theils eine systematische Darstellung der Schriftlehre in ihrer Unabhängigkeit von der kirchlichen Dogmatik, beziehungsweise zum Behuf der Kritik der letzteren. Das bedeutendste Werk der letztgenannten Art ist Zachariä's biblische Theologie, 4 Thle, 1772—75 [2]). — Gabler dagegen bestimmte nun die Aufgabe der biblischen Theologie dahin, dass dieselbe »die in der heil. Schrift enthaltenen religiösen Begriffe als ein geschichtliches Faktum, mit Unterscheidung der verschiedenen Zeiten und Subjekte und so der verschiedenen Stufen in der Entwicklung jener Begriffe« darzustellen habe. — Hiedurch war die Trennung der Theologie des Alten und des Neuen Testaments nothwendig gefordert. Eine gesonderte Bearbeitung beider lieferte nun zunächst Lorenz Bauer, Professor der Vernunftlehre und der morgenländischen Sprachen zu Altorf (Theologie des Alten Testaments 1796; Beilagen zu derselben 1801) [3]). Allein mit dem geschichtlichen Interesse verband sich nicht das gleiche Streben, sich wirklich in den Inhalt des Alten Testaments zu vertiefen. Der vulgäre Rationalismus jener Zeit, wie ihn eben Lorenz Bauer repräsentirt, hat weder von Lessing [4]) und Kant [5]) eine Anregung für das Verständniss der Pädagogie des Alten Testaments empfangen noch auch von Herder den Blick für die menschliche Schönheit desselben sich erschliessen lassen. Das Hauptinteresse war darauf gerichtet, durch Ausscheidung alles dessen, was man als temporelle Einkleidung, als Orientalismen u. s. w. bezeichnete, den wesentlichen Inhalt der Bibel möglichst zu verdünnen und auf einige höchst ordinäre Gemeinplätze zu reduciren. Die Flachheit dieses Stand-

punkts theilt beziehungsweise auch noch das unvollendet gebliebene Werk von Gramberg »kritische Geschichte der Religionsideen des Alten Testaments« 1829. 30 [6]). Erst Baumgarten-Crusius' »Grundzüge der biblischen Theologie« 1828, wo übrigens die Trennung des Alten und Neuen Testaments wieder aufgegeben ist, und Daniel v. Cölln's biblische Theologie (1836, 2 Bände) bilden den Uebergang zu einer gründlichen Behandlung der biblischen Theologie. Für die Winke, welche der besonders durch Hamann angeregte Herder [7]) für eine organisch-geschichtliche Auffassung des Alten Testaments gegeben hatte, zeigt ein feines Verständniss De Wette. Aber gerade in seiner von Fries'scher Philosophie beherrschten biblischen Dogmatik (3. Aufl. 1831) wird diese Anschauung nicht durchgeführt [8]). Am meisten hat, und zwar in positiver Richtung, den Herder'schen Standpunkt unter den neueren Theologen Umbreit eingenommen (praktischer Kommentar über die Propheten des Alten Bundes 1841 ff., »Die Sünde, Beitrag zur Theologie des Alten Testaments« 1853, Der Brief an die Römer auf dem Grund des Alten Testaments ausgelegt, 1856). Ewald hat in seine Geschichte des Volkes Israel (7 Bände, wovon 4 auf das Alte Testament kommen, 3. Aufl. 1864 ff.; dazu gehört »die Alterthümer des Volkes Israel« 3. Aufl. 1866) auch eine ausführliche Darstellung des Entwicklungsgangs der alttestamentlichen Religion verwoben, aber sein vager Offenbarungsbegriff erhebt ihn nicht wesentlich über die von ihm verachtete rationalistische Behandlung; doch enthält das weitschweifige Werk, neben vielem Willkürlichen, im Einzelnen viel Treffliches und Anregendes.

Der Umschwung, welchen die religionsgeschichtlichen Studien besonders durch Creuzer's Anregung in unserem Jahrhundert genommen haben, äusserte auch auf die Behandlung des Alten Testaments einen bedeutenden Einfluss. Zahlreich waren namentlich die Versuche, die Ueberlieferungen der Genesis und die mosaischen Institutionen auf dem Wege der vergleichenden Religionsgeschichte zu beleuchten und zu erklären, vgl. Buttmann (im Mythologus) und einige Abhandlungen von Baur in der Tübinger Zeitschr. für Theologie [9]). Die ganze biblische Religion wollte Kaiser in seiner biblischen Theologie (1813, 2 Bde.) »nach einer freimüthigen Stellung in die kritisch vergleichende Universalgeschichte und in die

universale Religion« behandeln. Aber besonders in seinem ersten Band ist das komparative Verfahren so mass- und regellos gehandhabt, dass der Verfasser selbst später dem Buch das Urtheil gesprochen hat [10]). Das Hauptgebrechen dieser Religionsvergleichung war, dass man, zu sehr an äusserliche Aehnlichkeiten sich haltend, in die specifische Eigenthümlichkeit der verglichenen Religionen nicht genügend eindrang. Jede Religion nach ihrer Idee zu erfassen lernte man hauptsächlich von Schleiermacher und Hegel, welche übrigens gerade den specifischen Zusammenhang des Alten und Neuen Testaments nicht gehörig gewürdigt haben, wogegen in Schelling's Philosophie der Offenbarung, wenn auch nach ihm das Alte Testament den Grund und die unmittelbare Voraussetzung mit dem Heidenthum gemein hat und die alttestamentliche Religion dem mythologischen Process nicht entnommen, sondern durch denselben durchwirkend ist, doch es zu einer Anerkennung der specifischen Beziehung derselben zum Christenthum kommt [11]). Vom Hegelschen Standpunkt aus konstruirten das Alte Testament Rust (Philosophie und Christenthum, 2. Aufl. 1833), Vatke (die Religion des Alten Testaments, 1835, beim ersten Theil stehen geblieben; ein besonders in formeller Hinsicht vollendetes Werk) und Bruno Bauer (die Religion des Alten Testaments, 2 Bände, 1838), doch so, dass die beiden letzteren vom gleichen philosophischen Standpunkt aus beziehungsweise zu ganz entgegengesetzten Resultaten kamen [12]).

1) Für die Geschichte der biblischen Theologie seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts ist von besonderem Werth die oben angeführte Abhandlung von Schmid »über das Interesse und den Stand der biblischen Theologie des N. T. in unserer Zeit« Tüb. Zeitschr. f. Theol. 1838, H. 4, S. 125 ff.

2) Bei Zachariä sind die alttest. Lehren zwar ausführlich, aber doch meist nur subsidiarisch, selten wie § 81 u. s. w. vom rein geschichtlichen Standpunkte aus behandelt. [Prol.]

3) Lor. Bauer hat sämtliche Disciplinen (ausser der bibl. Theologie — die Hermeneutica sacra V. T., die Einleitung ins A. T., die Alterthümer und die Geschichte der hebräischen Nation) bearbeitet, auch zu einem Theil der alttest. Schriften Kommentare geschrieben. Mit welchem Beifall dieselben als Schriften eines Theologen, der das A. T. »lesbar« mache, aufgenommen wurden, zeigen die Recensionen in Ammon's und Hänlein's, später Gabler's theol. Journal. Er darf so-

mit als einer der Hauptrepräsentanten der damaligen rationalistischen Behandlung des A. T. angesehen werden. Sein historisches Verfahren nun besteht darin, dass er (in den Beilagen, denn in dem früheren Werke fürchtete er die Sache noch zu dogmatisch behandelt zu haben), um die successive Ausbildung der Religion herauszubringen, unterscheidet, die Lehre 1) der Genesis, 2) der übrigen Bücher des Pentateuch, 3) des Buchs Josua, 4) des Buchs der Richter u. s. w., im Ganzen nach 14 Abtheilungen. Schon hieraus erhellt, wie äusserlich die geschichtliche Entwicklung gefasst wurde. Die kritische Behandlung aber besteht darin, dass der Inhalt des A. T. vom Standpunkt des plattesten Verstandes aus beurtheilt und beziehungsweise als abergläubisch und unmoralisch verurtheilt wird; wenn nicht schonender von der »schwächeren Philosophie der Hebräer« oder davon geredet wird, dass sich eben so weit »die religiöse Aufklärung der Hebräer« erstreckt habe. [Prol.]

4) Von Lessing gehört hieher die Schrift: »Die Erziehung des Menschengeschlechts.« Wenn man schon behauptet hat, dass es Lessing mit diesem Buche nicht ernst gewesen sei, so hat dagegen das richtige Urtheil über Lessing Lotze gefällt in seiner Geschichte der Aesthetik in Deutschland S. 24: »Kein Gegenstand, den er angriff, ist ohne bedeutende Aufklärung geblieben, aber auf keinem Felde der Untersuchung gieng der grosse geistige Agitator, dem die Bildung seines Volkes Unermessliches verdankt, bis zur systematischen Verknüpfung der von ihm erfolgreich angesponnenen Gedankenfäden. Man gedenkt dabei seines Wortes: das ewige Forschen nach Wahrheit, selbst wenn es vergeblich wäre, ihrem mühelosen Besitze vorzuziehen; man begreift, dass diese ernste Freude an der Untersuchung und die tiefe Verehrung der Wahrheit ihn ungeneigt zu einem Abschlusse machte, der weniger leicht als ein einzelner Irrthum zurückgenommen zu werden pflegt.«

5) In Kant's Werk: »Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft«, welches als der Ausgangspunkt der neueren Religionsphilosophie angesehen wird, wird auch auf das A. T., jedoch nur kurz, Rücksicht genommen. Kant behauptete bekanntlich die relative Nothwendigkeit einer positiven Religion. Die absolute Forderung des Sittengesetzes, dass das radikale Böse durch das Gute überwunden werden muss, kann in der Menschheit als Ganzem nur verwirklicht werden durch die Stiftung eines ethischen Gemeinwesens, in welchem das Sittengesetz das allgemeine Princip wird. Die Stiftung eines solchen ethischen Gemeinwesens aber kann nur durch die Religion geschehen, welche, damit der ethische Staat in die Erscheinung trete, statutarische Form annehmen muss, weil die Menschen für die Vernunftwahrheiten immer eine sinnliche Bestätigung begehren. Ein statutarisches Gesetz aber muss unter göttlicher Auk-

torität vorgeschrieben werden; an ihm als einem Vehikel der Vernunftreligion soll sich der Mensch zur freien Sittlichkeit heranbilden. — Man sollte meinen, dass mit diesen Sätzen auf überraschende Weise die Bahn für die philosophische Auffassung des Mosaismus gebrochen sei; aber bei Kant kam es nicht dazu. Er hatte starke Antipathieen gegen das A. T., weil das mosaische Gesetz gar keine moralischen Gebote, sondern nur politische enthalte und keine moralische Gesinnung als Triebfeder setze, ferner weil das A. T. keine Unsterblichkeit lehre und partikularistisch sei. [Prol.]

6) Bd. 1 des Gramberg'schen Werkes enthält Hierarchie und Kultus, Bd. 2 Theokratie und Prophetismus. — Bd. 3 und 4 sollten Dogmatik und Moral enthalten, der Verfasser ist aber vor Vollendung seines Werkes gestorben. [Prol.]

7) Besonders ist hinzuweisen auf Herder's »Briefe das Studium der Theologie betr.«, vgl. z. B. den 18. Brief im IX. Theil der Werke zur Religion und Theologie. Der Hauptsatz, den Herder dort ausspricht, ist: »Das ganze A. T. beruht auf einer immer ausführlicheren Entwicklung gewisser primitiven Verheissungen, Bilder, Erfolge und ihres ganzen zusammenstrahlenden Sinnes, ihrer immer weitern und geistigern Absicht; das N. T. also war eine Erfüllung des Alten, so wie der Kern erscheint, wenn alle Schalen und Hüllen abgewunden sind, die ihn verbargen. Sie wurden allmählich und immer feiner abgewunden, bis Christus dastand, und werden einst allgemein als Eine Gottesabsicht erkannt werden, wenn Er kommen wird mit seinem Reich.«

8) Von De Wette kommen in Betracht besonders zwei geistreiche Abhandlungen, die eine ist sein »Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus« in Creuzer's und Daub's Studien, die andere »über die symbolisch-typische Lehrart des Hebräerbriefs« in seiner mit Schleiermacher und Lücke herausgegebenen theol. Zeitschr. Wir begegnen hier Sätzen, wie folgenden: »Wie jede zeitliche Erscheinung vor- und rückwärts in der Zeit verschlungen ist, so ist das Christenthum aus dem Judenthum hervorgegangen. — Das ganze A. T. ist Eine grosse Weissagung, Ein grosser Typus von dem, was da kommen sollte und gekommen ist« u. s. w. — Allein in der biblischen Dogmatik desselben Theologen kehrt diese Anschauung nur in allgemeinen Sätzen (namentlich § 211) wieder. Das Verfahren ist hier dies, dass an die Idee der Religion, welche in der anthropologischen Vorbereitung nach Fries'scher Philosophie bestimmt worden ist, der im A. und N. T. vorliegende religiöse Stoff gehalten, Alles was in demselben mit den Aussprüchen und Gesetzen des idealen Vernunftglaubens und des religiösen Gefühls nicht zusammenstimmt, ausgeschieden oder als fremde Einkleidung bezeichnet, und nur der Rest als das wahre Wesen der Religion aufgefasst wird (§ 50. 51). Hiebei soll das A. und N. T. genau geschieden,

jedoch auch wieder mit einander verglichen werden (§ 58). — Dagegen erhellt aus der Schrift »über die erbauliche Erklärung der Psalmen« (Basel 1836), dass De Wette die Durchführung der von ihm in den oben bezeichneten Abhandlungen ausgesprochenen Auffassung nicht der wissenschaftlich-theologischen, sondern der auf die Erbauung berechneten praktischen Behandlung des A. T. zugewiesen wissen will. [Prol.]

9) Es gehören hieher besonders die Abhandlungen Baur's: »über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus« und »der hebräische Sabbath und die Nationalfeste des mosaischen Kultus«, beide in der Tüb. Zeitschr. f. Theol. Jahrg. 1832. — In der ersteren Abhandlung bezeichnet Baur den Standpunkt der Untersuchung so: »Der Mosaismus muss aus dem Gesichtspunkt einer grossen Religionsreform, als Erneuerung und Wiederherstellung einer reineren, periodisch verdunkelten und von einer noch grösseren Verdunklung und Entartung bedrohten Religion betrachtet werden. Er enthält so viele Elemente in sich, die er selbst aus alter Vorzeit überliefert in sich aufgenommen hat, und je weiter noch solche Elemente über die streng abgeschlossene Sphäre des Mosaismus hinausliegen, desto entschiedener weisen sie uns in ein freieres und weiteres Religionsgebiet zurück, an welchem auch der spätere Polytheismus noch seinen eigenthümlichen Antheil hat, zu einer gemeinsamen Urreligion, aus welcher erst die in der Folge getrennten besondern Religionsformen hervorgegangen sind.« [Prol.]

10) Ueber Kaiser's biblische Theologie vgl. die oben angeführte Abhandlung von Schmid S. 140.

11) Ueber Schleiermacher vgl. § 8, Erl. 3. — Ueber Schelling vgl. Adolf Planck »Schelling's nachgelassene Werke und ihre Bedeutung für Theologie und Philosophie« 1858.

12) Bei Hegel, welcher bekanntlich drei Stufen der Religion unterscheidet, die Naturreligion, die Religion der geistigen Individualität oder der Subjektivität und die absolute Religion, erscheint die jüdische Religion unter den Religionen der zweiten Stufe, auf der das religiöse Bewusstsein nicht mehr durch die Natur bestimmt ist, vielmehr das Subjekt sich in seinem Fürsichsein erfasst hat, und das die Natürlichkeit schlechthin Determinirende ist. Das Göttliche wird hier demnach gewusst als frei sich durch sich selbst bestimmend und nach Zwecken handelnd. Diese Religionsstufe explicirt sich in drei Formen. In der ersten, der jüdischen Religion, hebt sich das geistige Fürsichsein heraus als der geistig Eine und sich gleiche Gott, gegen welchen alles Natürliche und Endliche als das schlechthin Unselbständige gesetzt ist. Dieser Gott manifestirt sich in der Natur, aber so, dass er über seiner Manifestation in der natürlichen Welt ist, sich von ihr unterscheidet, die Natur somit entgöttert ist (Religion der

Erhabenheit). Sofern Gott hier sich selbst der Zweck ist, ist er die Weisheit, und weil er als der Eine alle Bestimmungen des Zweckes in Einen Zweck vereinigt, der Heilige. Aber indem der Zweck nicht die Bestimmtheit des unendlichen Wesens Gottes selbst ist (Gott sich nicht in sich selbst schafft), vielmehr die Realisirung des Zweckes ausser ihn fällt, wird der Eine göttliche Zweck beschränkt und vereinzelt. »Beides korrespondirt mit einander, die Unendlichkeit der Macht und die Beschränktheit des wirklichen Zweckes, einerseits Erhabenheit und andererseits das Gegentheil, unendliche Beschränktheit und Befangenheit.« Dieser Widerspruch zwischen der Allgemeinheit des Zweckes und der Beschränktheit der Verwirklichung desselben ist es, wodurch die israelitische Religion zu Grunde geht.

In der zweiten Religion dieser Stufe, der griechischen, ist die Trennung des Natürlichen und Geistigen, welche in der jüdischen Religion gesetzt ist, wieder aufgehoben in der Leiblichkeit, in welcher das Natürliche Zeichen des Geistigen ist (Religion der Schönheit). Es ist so eine gewisse Versöhnung des Besondern und des Allgemeinen vorhanden, indem das Besondere als innere Bestimmtheit in das Leben des Allgemeinen erhoben, das Allgemeine lebendig und persönlich in die Sphäre des Besondern eingegangen ist. Indem die menschliche Gestalt erkannt wird als angemessene Erscheinungsform des Göttlichen, stellt dieses sich hier dar als Vielheit göttlich-menschlicher Individualitäten, wodurch eine Einheit des Göttlichen und Menschlichen gewonnen ist, wenn auch eine noch oberflächliche (wie Vatke S. 113 mildernd beifügte). Aber die Einheit dieser vielen Besonderheiten, in welche das Göttliche zerfällt, ist eine ihnen äusserliche, die über den Göttern stehende, unbestimmte subjektlose Macht, die Nothwendigkeit, das hellenische Fatum. Wie in der jüdischen Religion die Allgemeinheit ohne die wahre Besonderung erscheint, so in der griechischen Religion die Besonderheit ohne die wahre Allgemeinheit.

Dieses äusserliche Verhältniss des Allgemeinen und Besondern wird in der dritten Religionsform dieser Stufe, in der römischen aufgehoben. Die besonderen Zwecke, welche in der griechischen Religion auseinanderfielen und über denen die blinde Nothwendigkeit waltete, werden hier zum Inhalt der Nothwendigkeit erhoben und in den Einen nothwendigen Zweck zusammengefasst, dessen Verwirklichung die Götter als Mittel dienen. Durch seine Allgemeinheit steht dieser Zweck über dem partikularistisch beschränkten der jüdischen Religion; aber während der letztere auf das Eine, Ewige, Ueberirdische gerichtet ist, ist der Zweck der römischen Religion ein äusserlich in die Menschen fallender, empirisch allgemeiner; er ist die Macht des römischen Staates, der mit Gewalt der Waffen unter dem Schutze seiner Götter die beschränkten Volksgeister unterdrückt, ihr politisches Leben,

ihre Götter vernichtet und so durch Zertrümmerung der alten Welt der absoluten Religion den Weg bahnt.

Dies sind die Grundzüge der Hegel'schen Auffassung. Eine organische Beziehung des Judenthums zum Christenthum ist in derselben nicht geleugnet, vielmehr ausdrücklich gesetzt; denn die vorchristlichen Religionsformen sind nur die einzelnen integrirenden Momente des Begriffs der Religion, der in seiner Totalität in der absoluten Religion, dem Christenthum, erscheint. Das Christenthum setzt somit, wie die andern vorchristlichen Religionen, so auch die jüdische als wesentliches Moment voraus, und das A. T. enthält wirklich eine Vorbereitung des Christenthums. Allein in einem specifischen Zusammenhang steht das Judenthum mit dem Christenthum in dieser Lehre nicht, wenigstens nicht in einem engeren als die griechische und die römische Religion, da ja sogar nach der einen Seite hin das Judenthum unter die griechische und römische Religion gesetzt erscheint. — Zwar hat Bruno Bauer (in der Zeitschr. für spekulat. Theol. I, 2. H., S. 256) vom Standpunkt der Hegel'schen Religionsphilosophie aus einen engeren, positiven Zusammenhang zwischen dem Judenthum und Christenthum nachzuweisen gesucht, indem er auf den Satz Hegel's (Rel.-Phil. II, S. 222) hinweist, dass jene von der im Christenthum gebotenen Versöhnung vorausgesetzte Entzweiung, jener unendliche Schmerz nur eintreten kann, wo »das Gute, Gott gewusst wird als Ein Gott, als reiner geistiger Gott« u. s. w., was eben nur auf dem Boden der alttest. Religion der Fall ist. Aber die hieraus rücksichtlich der Stellung des Judenthums zum Heidenthum sich ergebende Konsequenz ist in der Hegel'schen Religionsphilosophie nicht gezogen. Auch hätte, um zu zeigen, wie es in der alttest. Religion zu der »Vertiefung des Menschen in sich und eben damit in das negative Moment der Entzweiung, des Bösen« kommen musste, die alttest. Lehre von der göttlichen Heiligkeit und von der Sünde richtiger müssen aufgefasst werden, als dies in der Hegel'schen Darstellung geschehen ist.

Doch es soll hier nur im Allgemeinen die bei Hegel stattfindende Einreihung der alttest. Religion unter die heidnischen Religionen besprochen werden. — Was für's Erste das Verhältniss des Judenthums zur griechischen Religion betrifft, welches darin liegen soll, dass die in jenem gesetzte Trennung des Geistigen und Natürlichen, des Göttlichen und Menschlichen, in dieser aufgehoben sei: so wurde mit Recht erinnert, dass die griechische Religion die vollkommene Trennung, die in der israelitischen vollzogen ist, nicht hinter sich (als überwunden), sondern noch vor sich habe. Hinter sich hat die griechische Religion nur diejenige Religionsstufe, auf welcher die Subjektivität noch in der schlechthinigen Abhängigkeit von den im natürlichen Universum waltenden Mächten gefangen liegt; aufgehoben ist im griechischen Geiste nur das unfreie Verhältniss des Menschen zu

dem Leben der Natur. Aber nicht so erfasst sich der griechische Geist in freier Subjektivität der Natur gegenüber, dass es zu irgend einer Lossreissung des Geistes von der Natur, zu einer Entfremdung zwischen beiden gekommen wäre, welche in der griechischen Religion versöhnt würde; sondern so, dass das Subjekt harmonisch verbunden bleibt mit dem Leben der Natur, in welchem es nur sein eigenes freies, geistiges Leben wiederfindet. Denn die griechische Naturanschauung ist, um die Worte von Braniss (in der trefflichen religionsphilosophischen Skizze in der »Uebersicht des Entwicklungsganges der Philosophie« 1842, S. 83 ff.) zu gebrauchen, kurz die: »Alle Dinge sind Subjekte, und in allen unendlich mannigfaltigen Naturen, die das Universum umfasst, ist das Inwendige der Mensch«; und der Grundzug des religiösen Bewusstseins der Griechen ist der, dass »alles Natürliche ein Göttliches ist, nur weil und insofern es ein Menschliches ist«. — Allerdings liegen in der griechischen Religion Ahnungen einer Entzweiung des subjektiven Geistes mit der heitern Welt der Olympier, z. B. in dem Prometheusmythus und der Weissagung von dem Sohne der Metis. (Vgl. Stuhr, die Religionssysteme der Hellenen u. s. w. S. 79 f.) Aber noch kommt es nicht zum wirklichen Bruche, geschweige denn weiter zu einer Versöhnung; denn Prometheus unterwirft sich dem Zeus und die Gefahr drohende Metis wird von Zeus verschlungen. Als aber in der griechischen Philosophie der Sohn der Metis geboren war, der die Götter des Volksglaubens stürzte, da trat freilich zwischen der Natur und dem Geiste eine Entzweiung ein, für die es aber in der griechischen Religion und im Heidenthum überhaupt keine Versöhnung mehr gab. Denn weder die aus fremden Kulten herbeigeholte Ergänzung der als unzureichend erfundenen bisherigen Götter, noch die in der Philosophie gegebene Zusammenfassung der Mannigfaltigkeit der Welt in eine Einheit, das ὄντως ὄν, das z. B. Plutarch fast in prophetischem Tone als den wahren Gott verkündigt (vgl. besonders de Ei ap. Delph. Kap. 20, und überhaupt Dr. C. L. Roth's Recension von Nägelsbach's homer. Theol. in Harless' Zeitschr. für Protestantism. Neue Folge. I, S. 382 ff.), genügten dem Geiste, der jetzt ein über der Natur stehendes Göttliche, einen überweltlichen Gott suchte. Wenn also die griechische Religion in ihrer Auflösung das gesucht hat, was das A. T. von Haus aus besitzt, wie kann sie den alttest. Gottesglauben als Moment hinter sich haben? — Darum ist auch nicht richtig, was Vatke (S. 113) behauptet, dass die Göttergestalten der griechischen Religion von einer Seite betrachtet sich der Idee des Gottmenschen mehr nähern, als die abstrakte Unendlichkeit der hebräischen Anschauung und deren symbolische oder momentane Vermittlung mit der Wirklichkeit; denn zwischen der Vereinigung des heiligen, überweltlichen Gottes mit der Menschennatur, welche das A. T. sucht, und den griechischen Menschengöttern,

welche nur immanente Principien der natürlichen Welt sind, kann von einem Verhältniss der Annäherung überhaupt nicht die Rede sein.

Was ferner das Verhältniss der jüdischen Religion zur römischen betrifft, so meint zwar Vatke, die Standpunkte beider lassen sich gar nicht parallelisiren. Es ist dies aber schwerlich im Sinne des Meisters gesprochen. Offenbar soll nach der Hegel'schen Auffassung eine Superiorität der römischen Religion über die jüdische darin liegen, dass in der letztern der göttliche Zweck ausserhalb Gottes sich realisirt und ein beschränkter ist, nämlich beschränkt auf eine Familie und ein Volk, während der im Römerthum vollzogene Zweck ein universaler, das Weltreich ist. Nun ist aber, richtiger gesagt, der in der israelitischen Religion ausgesprochene göttliche Zweck partikularistisch nur in seiner temporären Erscheinung; an sich ist er allgemein und er geht auch, wie das A. T. gewiss weiss, allgemeiner Verwirklichung entgegen. Dass alle Völker in Abrahams Samen gesegnet werden sollen, ist der Anfang der Verheissung; dass Jehova König über die ganze Erde ist, verkündigt die Prophetie als Ziel des göttlichen Reiches. Das A. T. sieht in der Geschichte des Volkes Israel die Bewegung zur Verwirklichung dieses universalen Zweckes. »Aber«, wendet Bruno Bauer (Religion des A. T. I, Einl. S. LXXVIII) ein, »diese Allgemeinheit des Zwecks war nur ein Postulat, zu dessen wirklicher Ausführung der Hebraismus nichts that und nichts thun konnte, weil das Gesetz als solches beim Sollen stehen bleibt. — Die allgemeine Erscheinung des göttlichen Zwecks in der Zukunft und den Dienst Jehova's auszubreiten, dazu hat das hebräische Volk als Gemeinde gefasst keinen Schritt gethan. Die wirkliche Durchführung des allgemeinen göttlichen Zwecks, dieser praktische Ernst ist zuerst in der Weltgeschichte als die Religion der Römer aufgetreten und bildet ein Moment in der Geschichte des religiösen Bewusstseins, welches höher steht, als der Zweck, wie er in der alttest. und griechischen Religion erscheint«. — (S. LXXV.) »Wirklich die Volksgeister des Alterthums zerbrochen zu haben, bleibt doch der weltgeschichtliche Ruhm der Römer, und ohne diese That hätte nie die Verheissung der Propheten in Erfüllung gehen können.« — Ganz richtig. Aber nachdem, um mit Bruno Bauer zu reden, die Volksgeister des Alterthums zerbrochen waren (was das A. T. selbst weissagt, Hagg. 2, 21. 22 u. s. w.), und nachdem das Römerthum Raum geschafft hatte, ist doch die Verheissung der Propheten wirklich in Erfüllung gegangen, ist es praktischer Ernst mit dem im A. T. ausgesprochenen heiligen Gotteszwecke geworden. Als das Römerthum seinen allgemeinen Zweck realisirt hatte, ward dieser nur zum Mittel herabgesetzt für den in Israel geoffenbarten Zweck. Mit dem gleichen Anspruche, dass von ihnen aus über die Welt sollte geboten werden, stehen das Kapitolium und der Berg

Zion einander gegenüber. Aber nicht Jupiter Kapitolinus hat bei sich selbst geschworen: »Mir sollen sich alle Kniee beugen, und alle Zungen schwören und sagen: im Herrn habe ich Gerechtigkeit und Stärke« — sondern der Gott Israels. Nicht die pax romana war das Ziel der alten Welt, sondern das Reich des aus Israel kommenden Friedefürsten, dem zur Vollführung des schon im A. T. geoffenbarten Zweckes alle Herrlichkeit des Römerthums eben nur dienen musste. Auf welcher von beiden Seiten war also die Superiorität?

Nicht einmal die Behauptung kann irgend mit der geschichtlichen Wahrheit bestehen (Bauer S. LXXVI), dass die alttest. Religion mit der griechischen und römischen in der Wechselbeziehung stehe, wornach immer die eine die Einseitigkeit und Beschränktheit der andern negire, und aus ihrer innern Dialektik das Christenthum sich erhebe. Nicht Momente der griechischen und römischen Religion sind es, durch welche die Schranken der alttest. Religion durchbrochen und ihre Weissagungen zur Erfüllung gebracht worden sind; und vergeblich ist es, die christliche Kirche Lügen strafen zu wollen, wenn sie von Anfang an gegenüber von der πολιτεία τοῦ Ἰσραήλ, als deren Fortsetzung und Vollendung sie sich betrachtet, die Hellenen als die ἐλπίδα μὴ ἔχοντες καὶ ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ bezeichnet. Wird diesem Wissen der ältesten Kirche entgegengehalten (Vatke S. 115 f., vgl. Schleiermacher, der christl. Glaube § 12): »Schon die Reflexion über die Art und Weise, wie das Christenthum bei Juden und Heiden Eingang fand, kann lehren, dass es sich im Allgemeinen zu beiden Standpunkten gleich verhielt. Denn die Heiden, von denen die Mehrzahl und gerade diejenigen, welche damals Träger des welthistorischen Geistes waren, dem griechischen und römischen Principe angehörten, nahmen das Christenthum ebenso bereitwillig, ja bereitwilliger an, als die Juden und, was noch mehr sagt, sie wurden reinere Organe desselben« — so hat darauf schon Nitzsch (Ullmann's Studien 1836, 4. H., S. 1098 f.) genügend geantwortet. »Eben darum verstockt sich das Judenthum in so grossem Umfange gegen das Christenthum, weil es sich seiner gänzlichen Negation des Heidenthums bewusst ist und sich dieses Besitzes allein freuen will; und eben desshalb schliesst sich das Heidenthum in so grossem Umfange an Christus an, weil es die Offenbarung, nach der es sich sehnt, überhaupt noch nicht hat, wie sehr es sich auch zur Hypothese derselben emporgearbeitet haben mag.« Wenn es sich aber um die Reinheit der Auffassung des Christenthums handelt, so wird wohl den aus dem jüdischen Volke hervorgegangenen Aposteln des Herrn allem modernen Gnosticismus zum Trotze die Ehre bleiben, die reinsten Organe des christlichen Geistes gewesen zu sein.

Aus dem Bisherigen erhellt, warum die Hegel'sche Auffassung des Judenthums der christlichen Theologie, so lange diese überhaupt eine positiv-christliche bleibt, nicht genügen kann. (Weiter ins Einzelne

einzugehen, ist nicht nöthig: es wäre z. B. leicht zu zeigen, wie dasjenige, was Hegel über die göttliche Heiligkeit, über die Furcht Jehova's u. s. w. sagt, recht gut auf den Islam, nicht aber auf das A. T. passt. Für den Islam wäre auch der Name »Religion der Erhabenheit« geeigneter, vgl. auch die Lehre von der göttlichen Heiligkeit.) [Prol.]

§ 14.

Theologische Auffassung des Alten Testaments in dem früheren Supernaturalismus und in der neueren Literatur.

Der Supernaturalismus hatte längere Zeit für die Theologie des Alten Testaments nur verhältnissmässig Weniges geleistet. Nur in einzelnen Schriften tritt eine lebendig-geschichtliche Anschauung der Offenbarung hervor, so bei Hess, der die Planmässigkeit der Offenbarung hauptsächlich nachzuweisen bemüht ist [1]). Bedeutender ist Menken, in welchem sich beziehungsweise die Bengel'sche Richtung fortgesetzt hat (»Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in der heil. Schrift«, 3. Aufl. 1833, eine Art biblischer Dogmatik) [2]). Im Allgemeinen beschränkte sich bei dem sogenannten verständigen Supernaturalismus der theologische Gebrauch des Alten Testaments theils auf die Belegung der allgemeiner-religiösen Lehren des Christenthums durch alttestamentliche Stellen, theils auf die Benützung der alttestamentlichen Weissagungen für die Apologetik. In letzterer Beziehung handelte es sich am meisten um die Rechtfertigung der neutestamentlichen Citate, wobei aber vielfach ohne feste Grundsätze über das Verhältniss von Weissagung und Erfüllung verfahren wurde [3]). Eine vollständige Bearbeitung der Theologie des Alten Testaments hat auf dieser Seite nur Steudel gegeben [4]). Die Forderung, dass das alttestamentliche Wort in seinem innern Zusammenhang mit der Heilsgeschichte aufgefasst werden müsse, wird von Steudel anerkannt, aber das genannte Buch selbst will nur eine systematische Zusammenfassung der religiösen Vorstellungen des Alten Testaments geben, wobei nun Steudel den Fortschritt der religiösen Erkenntniss, der im Alten Testament liegt, nicht als organische Entfaltung, sondern mehr nur äusserlich als allmähliche Ausfüllung eines von Anfang an gegebenen Fachwerks betrachtet [5]).

Einen durchgreifenden Einfluss auf die theologische Behand-

lung des Alten Testaments hat erst Hengstenberg ausgeübt, hauptsächlich durch seine Christologie des Alten Testaments (3 Bde, 1. A. 1829—35, 2te umgearbeitete A. 1854—57). Dieses Werk ist bei aller Einseitigkeit, ja beziehungsweise eben durch seine kräftige Einseitigkeit ein epochemachendes gewesen. Der Standpunkt, den Hengstenberg anfänglich in Behandlung des Alten Testaments einnahm und nie ganz überwunden hat, ist im Wesentlichen der der alten protestantischen Theologie, indem er, wenn er auch durchaus nicht alle Ansichten der letzteren erneuerte, doch sehr bestimmt darauf ausgieng, gerade die Grundlehren der neutestamentlichen Offenbarung, statt in ihrem lebendigen Werden, schon als fertige Lehre im Alten Testament nachzuweisen [6]). Damit verknüpfte sich denn naturgemäss in der Erklärung der Weissagungen eine spiritualisirende Richtung, die das geschichtlich Konkrete nicht zu seinem vollen Rechte kommen liess [7]). Aber Hengstenberg bleibt das Verdienst, zuerst wieder in Deutschland ein kräftiges religiöses und theologisches Interesse am Alten Testament geweckt zu haben. Nach seinem Tode erschien seine Geschichte des Reiches Gottes unter dem Alten Bunde, 1869 ff. (nach Vorlesungen herausgegeben). Auf dem Standpunkt der Hengstenberg'schen Kritik des Alten Testaments steht ganz die gehaltvolle Schrift von F. R. Hasse, Geschichte des Alten Bundes (nach dem Tode des Verfassers erschienen, Leipzig 1863), die aber auf den Lehrinhalt des Alten Testaments sich nicht näher einlässt. In dieser Hinsicht kann man als Ergänzung des Buchs die Vorlesungen über die Theologie des Alten Testaments von Hävernick betrachten (nach seinem Tode von Hahn 1848, in zweiter Auflage mit Anmerkungen und bedeutenden werthvollen Zusätzen von Herm. Schultz 1863 herausgegeben), in denen eben nur die Lehre des Alten Testaments und auch diese unvollständig dargestellt wird, die aber manches sehr Gute enthalten.

Noch aber blieb die Aufgabe ungelöst, den ganzen Gang der alttestamentlichen Heilsgeschichte in seiner organischen Kontinuität und unter Beachtung des fortschreitenden Wechselverhältnisses des Offenbarungsworts mit den Geschichtsthatsachen ins Licht zu stellen. Diese Aufgabe stellte sich das Werk von J. Chr. K. Hofmann: »Weissagung und Erfüllung im Alten und Neuen Testament«, 2 Thle, 1841. 44.

Im Gegensatz gegen die Hengstenberg'sche Verwischung des geschichtlichen Stufenunterschieds der alttestamentlichen Offenbarung soll hier die fortschreitende Verknüpfung der Weissagung mit der Geschichte ins Licht gestellt werden, wobei aber freilich dem Offenbarungswort einseitig eine sekundäre Stellung zur Offenbarungsthatsache gegeben wird, die vielfach zur Evakuirung des ersteren geführt hat. Richtiger ist das Verhältniss des Offenbarungsworts zur Offenbarungsthatsache später in Hofmann's Schriftbeweis bestimmt worden, der überhaupt eine Reihe der werthvollsten Beiträge für die Theologie des Alten Testaments enthält [8]). Das neueste unter den Handbüchern der Theologie des Alten Testaments und eine der wissenschaftlich bedeutendsten Leistungen auf diesem Gebiet ist die alttestamentliche Theologie von Hermann Schultz, 2 Bde. 1869 [9]).

1) Die hieher gehörige Hauptschrift von Hess ist: »Von dem Reiche Gottes. Ein Versuch über den Plan der göttlichen Anstalten und Offenbarungen«, 2 Bde, 1781, später im Auszug erschienen als »Kern der Lehre vom Reiche Gottes« 1819. Vgl. die gute Charakteristik bei Hengstenberg, Geschichte des Reiches Gottes unter dem A. Bunde, S. 99 f.

2) Menken hat die Ergebnisse seiner Bibelforschung nicht in streng wissenschaftlicher, sondern in, übrigens höher gehaltener, populärer Fassung veröffentlicht. Die Erforschung und Beleuchtung des Entwicklungsganges der Offenbarung hat Menken, wie man wohl sagen darf, als Aufgabe seines Lebens betrachtet; denn in der Nachweisung, wie die Geschichte des göttlichen Reiches ein in sich geschlossenes harmonisches Ganzes bilde, sah er mit Recht die beste Apologie der Bibel. Durch seine eben so klare als tiefe Erklärung der h. Schrift trat er mystischer Ueberschwenglichkeit, wie rationalistischer und supernaturalistischer Verflachung in gleicher Weise entgegen. Dass er in einigen seiner theologischen Grundansichten einseitig war, dass er namentlich durch seine Opposition gegen die kirchliche Versöhnungslehre sich zu höchst gezwungener Erklärung einiger Stellen verleiten liess, ist unbestreitbar (vgl. besonders in seinem »Versuch einer Anleitung« u. s. w. Kap. VI, Beil. B, die Lehre von der Versöhnung betreffend, und C, über Jes. 53, 5); nur darf man nicht übersehen, dass in der Menken'schen Auffassung der göttlichen Heiligkeit und seiner damit zusammenhängenden Versöhnungstheorie ein wahres Moment lag, welches in der von ihm bekämpften Theorie verkannt worden war. Ebenso kann man bei den die Theologie des A. T. besonders angehenden Abhandlungen »Ueber die eherne Schlange« (Bremen 1829) und »Von dem Glauben und der Lehre des ewigen

Lebens im A. T.« (Beilage zu Kap. 5 in dem »Versuch einer Anleitung« u. s. w.) vielleicht in wichtigen Punkten sich im Widerspruch mit Menken's Erklärungen finden, und wird doch der Untersuchung im Ganzen das Lob der Gründlichkeit und Besonnenheit nicht versagen können. [Prol.]

3) Man erklärte das alttest. Wort bald eigentlich bald uneigentlich, je nachdem das Citat es zu erfordern schien, eine Quälerei, in Bezug auf welche Schleiermacher wohl sagen durfte: »Für ein freudiges Werk kann ich dieses Bestreben, Christum aus den Weissagungen zu beweisen, niemals erklären.« Zweites Sendschreiben an Lücke im 2ten Band seiner sämmtlichen Werke zur Theol. S. 620.

4) Vorlesungen über die Theol. des A. T., gehalten von Dr. Steudel, nach dessen Tode von mir herausgegeben, Berlin 1840 (vgl. meine Anzeige des Buchs in Tholuck's litt. Anzeiger, Jahrg. 1843), ein Werk, dem zur Erläuterung mehrere Monographien Steudel's dienen, unter denen die werthvollsten die gegen Hegel's und Rust's Auffassung des Judenthums gerichteten Abhandlungen sind: »Blicke in die alttest. Offenbarung« in der Tübinger Zeitschr. für Theol. 1835, H. 1 und 2.

5) Eine für Steudel's Standpunkt besonders charakteristische Stelle findet sich a. a. O. S. 66: »Im Uranfange legt sich das Bewusstsein Gottes und des Verhältnisses des Menschen zu Gott auf die allereinfachste Weise dar. Wir können hier den Menschen nicht anders erwarten, als mit beschränktem Blicke, wie das Kind einen beschränkten Blick hat; aber gleichsam das Fachwerk ist schon gegeben und mit jeder Erweiterung des Blickes verbindet sich Bereicherung der religiösen Erkenntniss.« — Eben dahin gehört, wenn S. 67 darauf gedrungen wird, dass man von »der Summe göttlich geoffenbarter Wahrheit« das Unvollkommene der Form abstreife, welches nur Folge der Unvollkommenheit des Pfleglings, nicht aber des Erziehers sei. — Obwohl der hier aufgestellte Gesichtspunkt einer göttlichen Pädagogie seine vollkommene Berechtigung hat, so sieht doch Jeder leicht, dass gerade das, wodurch das Gesetz παιδαγωγὸς εἰς Χριστὸν war, hier nicht zu seinem Rechte kommt. Aber auch davon abgesehen ist die ganze Vorstellung, als wären im N. T. die im Alten enthaltenen Wahrheitserkenntnisse nur gewisser unvollkommener Formen entkleidet und dagegen durch weitere Erkenntnisse vermehrt, eine durchaus unhaltbare. Sie schreibt dem A. T. theils zu viel, theils zu wenig zu. Zu viel, denn wir behaupten keck, dass es auch nicht Eine biblische Lehre gebe, welche im A. T. schon in ihrer ganzen Fülle erschlossen gewesen, und somit als in sich fertig, ohne weitere Entwicklung ins N. T. hinübergekommen wäre; zu wenig aber, sofern in der That es auch im N. T. keine ganz neue Lehre gibt, vielmehr die evangelische Wahrheit nach ihrem ganzen Umfange und in allen ihren Theilen ihre entsprechende Vorbereitung im A. T. hat. [Prol.]

Vgl. über Steudel auch meinen Artikel »Steudel« in Herzog's Realencyklop. XV, S. 75 ff.

6) So forderte es bei Hengstenberg der kräftige Offenbarungsglaube, welcher alle dem Rationalismus gemachten Zugeständnisse verneinte, ebenso wie die überall auf feste, abgeschlossene Resultate dringende Verstandesrichtung dieses Theologen. Am stärksten tritt diese Eigenthümlichkeit hervor im ersten Bande der Christologie, nach der älteren Auflage, besonders in den Abschnitten: »Die Gottheit des Messias im A. T.« und »Der leidende und büssende Messias im A. T.« In der ersteren Abhandlung wird bereits die ganze Lehre von der Gottmenschheit des Messias und dem inneren Unterschiede im göttlichen Wesen (dem Unterschiede des offenbaren und verborgenen Gottes) ins A. T. verlegt. Die Differenz zwischen dem A. und N. T. in diesem Punkte soll (a. a. O. S. 250) bloss die sein, dass letztere Lehre im A. T. mehr zurücktrete, weil, so lange der Logos noch nicht Fleisch geworden war, sich der Offenbarende und der, welchen er offenbarte, gleichsam in einander verloren. — Allein das Wahre ist, dass, so lange der Logos noch nicht Fleisch geworden war, auch die reale Menschwerdung Gottes und eben damit der innere Unterschied im göttlichen Wesen gar nicht offenbar sein konnte; denn die Thaten und die Zeugnisse Gottes bestehen nicht ausser sondern in einander und bedingen sich wechselseitig. Das A. T. bringt es auf der einen Seite bis zur vorübergehenden Versenkung Gottes in die Sichtbarkeit, im Engel des Herrn; auf der andern Seite ringt es, den Messias in göttlicher Lebensfülle und göttlicher Würde zu erfassen. Aber der Engel des Herrn geht immer wieder ins göttliche Wesen zurück und auf dem Messias ruht zwar Jehova's Geist, aber Jehova selbst bleibt ihm transscendent. Die reale Vereinigung Gottes und des Menschen wird also im A. T. gesucht, aber ins A. T. fällt nur die Bewegung zu dieser Vereinigung, und darum auch nicht die Anticipation der Erkenntniss derselben (vgl. meine Recension von Hävernick's krit. Untersuchungen über das Buch Daniel in Tholuck's lit. Anzeiger, Jahrg. 1842). — Mit andern Worten: bei Hengstenberg hat in Bezug auf die Lehre die Einheit des A. und N. T. den Sinn, dass der neutest. Lehrinhalt im A. T. bereits als fertige, abgeschlossene Verkündigung ist, nur vielleicht mehr »zurücktretend«; während der wahre Sinn vielmehr ist, dass das N. T. im Alten wird und desshalb nur so in ihm ist, wie bei jedem Organismus die höhere Entwicklungsstufe dem Keime und Vorbilde nach bereits in der früheren enthalten ist. [Prol.] — Später ist Hengstenberg von diesem Standpunkt etwas zurückgekommen. — Vgl. auch die Aeusserung Hengstenberg's in der Einleitung zu seiner »Geschichte des Reiches Gottes« u. s. w. S. 22, über den ihm im § gemachten Vorwurf.

7) und 8) Vgl. meinen Artikel »Weissagung« in Herzog's Real-

encyklop. XVII, S. 650 ff. — Zu erwähnen wären aus der Literatur der neueren Zeit noch folgende Schriften: Samuel Lutz, biblische Dogmatik, nach dessen Tode herausgegeben von Rudolf Rüetschi, mit einem Vorwort von Prof. Dr. Schneckenburger, Pforzheim 1847, besonders im zweiten Theil: »historisch-dogmatische Erörterung der biblischen Darstellung der göttlichen Oekonomie der Gnade in Israel«; Ed. Nägelsbach »der Gottmensch, die Grundidee der Offenbarung in ihrer Einheit und geschichtlichen Entwicklung«, Bd. 1 »der Mensch der Natur« 1853, leider nur bis Noah gekommen. Bedeutende Beiträge zur Theologie des A. T. enthalten auch: Kurtz, Geschichte des A. Bundes, 2 Bde, 2. A. 1853. 58, Auberlen »die göttliche Offenbarung; ein apologetischer Versuch« 1. Bd. 1861, Delitzsch, System der biblischen Psychologie, 2. A. 1861. Hupfeld in seinem Psalmenkommentar hat werthvolle Bemerkungen für das Verständniss des A. T. Auf zahlreiche Monographien wird im Verlauf der Darstellung hingewiesen werden.

9) Ueber Schultz vgl. meine Recension seines Werks in Zöckler und Andreä, Allg. lit. Anzeiger, Februarh. 1870, S. 104 ff.

IV. Methode der biblischen Theologie, Eintheilung der Theologie des Alten Testaments.

§ 15.

Charakteristik der historisch-genetischen Methode.

Die Methode der biblischen Theologie ist nach der in § 2 aufgestellten Definition die historisch-genetische. Als historische Wissenschaft gründet sie sich auf die Ergebnisse der grammatisch-historischen Exegese, deren Aufgabe es ist, den Inhalt der biblischen Schriften nach den Regeln der Sprache mit Berücksichtigung der geschichtlichen Zustände, unter denen diese Schriften entstanden sind, und der individuellen Verhältnisse der heiligen Schriftsteller zu reproduciren. In letzterer Beziehung geht die grammatisch-historische Exegese über in die psychologische Auslegung, die auf die inneren Lebenszustände des Autors zurückgeht, eine Auslegung, die natürlich vor Allem bei solchen Stücken unerlässlich ist, die wie die Psalmen, das Buch Hiob u. s. w. den unmittelbaren Ausdruck innerer Vorgänge und Stimmungen geben. Schon diese psychologische Auslegung kann aber nur in dem Masse gelingen, als an dem Interpreten der Geist, der in den heiligen Schriftstellern waltet, selbst sich bezeugt, so dass er

vermöge eigener Erfahrung fähig ist, die inneren Erfahrungen jener zu verstehen. — So lange aber die exegetische Thätigkeit nur bei der Auslegung einzelner Stellen stehen bleibt, arbeitet sie der biblischen Theologie nur auf unvollkommene Weise vor; unter den Ursachen des früheren mangelhaften Zustandes der letzteren ist keine der geringsten die, dass früher die Exegese meistens auf das Glossiren der vereinzelten Bibelstellen sich beschränkte, die eben in ihrer Vereinzelung leicht zu Gunsten irgend einer vorausgefassten Meinung gedeutet werden konnten. Die Exegese hat darum weiter den Gedankeninhalt der einzelnen Stellen zunächst in seinem inneren Zusammenhang mit den Grundgedanken der betreffenden Schrift überhaupt, mit dem Gedankensystem des betreffenden Autors, dann weiter im Zusammenhang mit dem Gedankenkreis des besonderen Gebiets der Offenbarungsökonomie, welchem seine Schrift angehört, aufzufassen, was Schleiermacher in seiner Hermeneutik noch zur psychologischen Auslegung rechnet. Auf diesem Weg werden nun die verschiedenen Formen, in denen die Offenbarung ihren Inhalt ausprägt, gewonnen. Die biblische Theologie nun aber, welche die Offenbarung nach ihrem ganzen Verlauf und nach der Totalität ihrer Erscheinungen darstellen muss, hat diese Formen als Glieder eines organischen Entwicklungsprocesses zu begreifen. Und da jeder Entwicklungsprocess eben nur von seinem Höhepunkt aus begriffen werden kann, so wird die biblische Theologie das Alte Testament eben im Lichte der vollendeten Offenbarung Gottes in Christo, die es vorbereitet hat, zu verstehen haben, wird zu zeigen haben, wie der göttliche Heilsrath, der in Christo zur Erfüllung gekommen ist, durch die Vorstufen dieser Offenbarungsgeschichte sich hindurchbewegt hat. Während das äusserlich-historische Verfahren den Inhalt des Alten Testaments nach vorausgesetzter Aufeinanderfolge der alttestamentlichen Bücher abhandelt und dann höchstens zeigt, wie zu den schon vorhandenen religiösen Erkenntnissen fort und fort neue gekommen, die früheren vervollständigt, vertieft, berichtigt worden seien, während der Dogmatismus den Lehrinhalt des Alten Testaments in ein von aussen hinzugebrachtes Fachwerk einschachtelt und ebenso eine philosophisch konstruirende Behandlung des Alten Testaments das vorliegende Material so lange kritisch zusammenschneidet, bis es sich in das

vorausgegebene Schema logischer Kategorien einfügen lässt, sucht die genetische Methode den lebendigen Entwicklungsgang der Sache selbst zu reproduciren. Das genetische Verfahren will aber nicht, wo erst der Keim liegt, schon die reife Frucht finden; es will nur nachweisen, wie aus dem Keim die Frucht geworden; es wird die früheren Stufen so darstellen, dass erkennbar ist, wie aus ihnen die höheren Stufen hervorgehen konnten und mussten [1]).

1) De Wette (in der oben angef. Schrift »Ueber die erbauliche Erklärung der Psalmen«) bestreitet die wissenschaftliche Objektivität dessen, was wir von der theologischen Auslegung fordern. Er sagt hier (S. 22), dass Alles das, was den A. Bund mit dem Neuen verknüpft und was das Lebenselement ausmacht, in welchem sich die Entwicklung des A. Bundes zum Neuen, zur Vollendung des göttlich-menschlichen Lebens in Christo bewegt, ein bloss Allgemeines, Unbestimmtes, Schwebendes sei, das gar nicht der theologischen Wissenschaft, sondern nur der erbaulichen Auslegung zugewiesen werden dürfe. — Dass es ein Allgemeines ist, ist richtig; dass es aber zugleich ein Unbestimmtes, Schwebendes sein soll, ist falsch. Niemand wird behaupten, dass z. B. in den Systemen der griechischen Philosophie die Idee, in welcher sie innerlich verknüpft sind und welche das Lebenselement ausmacht, in welchem sich die Entwicklung des einen zum andern fortbewegt, »seiner Natur nach ein Unbestimmtes, Schwebendes« und desswegen wissenschaftlich nicht aussprechbar sei. Vielmehr ist eben der wissenschaftlichen Behandlung der Geschichte der Philosophie die Aufgabe gestellt, den Typus, welcher dem Entwicklungsgange der philosophischen Systeme zu Grunde liegt, auf einen scharf bestimmten Ausdruck zu bringen. Nun kommt allerdings dem einzelnen Philosophen die Stellung seines Systems zur Entwicklung der philosophischen Idee in dem Grade weniger zum Bewusstsein, je weiter er von dem Höhepunkt der Entwicklung noch entfernt ist. Desswegen wird aber doch seinem Systeme nicht Gewalt, vielmehr nur sein Recht angethan, wenn es in den Zusammenhang der philosophischen Entwicklung eingereiht und aus diesem Zusammenhang erklärt wird. — Etwas Analoges fordern wir für die biblische Theologie. Nicht etwas Neues soll zu dem, was die heil. Schriftsteller wussten, hinzugefügt, sondern das, was in ihrem Bewusstsein lag, soll in seinem Zusammenhang mit dem ganzen Offenbarungsorganismus und in seiner Beziehung zur Vollendung der Offenbarung aufgefasst und so geschichtlich begriffen werden. Dieses Verständniss der alttest. Offenbarung konnten die Organe derselben noch nicht, jedenfalls nicht in vollem Mass haben (vgl. die bekannten Worte über die Propheten 1. Petr. 1, 10—12. 2. Petr. 1, 20), weil in jeder Entwicklungsreihe nie die niederere Stufe sich selbst versteht. Aber die christliche Theologie

steht auf der Spitze, von wo aus sie den ganzen Gang der Vorbereitung des Christenthums übersieht, und seltsam wäre es nun, wenn die Theologie des A. T. darauf verzichten wollte. Wenn die Auslegung eines Stier (dem der De Wette'sche Angriff hauptsächlich gilt) und Anderer durch die Art, wie sie neben dem grammatisch-historischen Sinn einen zweiten, dritten und vierten Neben- und Untersinn im A. T. gefunden hat, die theologische Auslegung in Verruf gebracht hat, so trifft das die richtig verstandene theologische Auslegung nicht. Nur die in dem Gedanken, den eine Stelle nach der historisch-grammatischen Auslegung gibt, liegende Beziehung auf die Vollendung des göttlichen Reichs, jenes Keimartige, dass wir Worte voll Zukunft haben, dass der Geist der Offenbarung durch seine Organe oft Worte spricht, die in der Fülle ihres Inhalts diesen selbst nicht ganz zum Bewusstsein gekommen sind, soll nachgewiesen werden.

§ 16.

Eintheilung der Theologie des Alten Testaments und Rechtfertigung derselben.

Da die historisch-genetische Methode eben den Entwicklungsgang der Sache selbst reproduciren will, so muss die Eintheilung der alttestamentlichen Theologie eben der Stufenfolge entsprechen, in welcher die Entwicklung der alttestamentlichen Religion sich vollzogen hat. Die von De Wette und v. Cölln zu Grunde gelegte Haupttheilung in Hebraismus und Judaismus, zwischen denen das Exil als Grenzscheide angenommen wird, ist bei der Begrenzung der alttestamentlichen Theologie auf den hebräischen Kanon unbrauchbar, da das Meiste, was bei dieser Eintheilung dem Judaismus zufällt, von der alttestamentlichen Theologie ganz auszuscheiden ist, dasjenige aber, was über die nachexilische Zeit noch innerhalb des Kanon fällt, doch nur die Anfänge dessen darbietet, wodurch das spätere Judenthum sich charakterisirt [1]). Die richtige Eintheilung ergibt sich durch folgende Erwägung: Die Grundlage der alttestamentlichen Religion bildet der Bund, in welchen Gott zur Verwirklichung seines Heilsraths mit dem erwählten Stamme getreten ist. Vorbereitet durch die Offenbarung der zwei ersten Weltalter vollzieht sich dieser Bund auf zwei Stufen: 1) als patriarchalischer Verheissungsbund und 2) als mosaischer Gesetzesbund; auf dessen Grund die Theokratie gestiftet wird. Dieses ganze

Gebiet lässt sich unter dem Namen des Mosaismus befassen; denn die vormosaische Offenbarung wird im Pentateuch nicht nur unter den Gesichtspunkt gestellt, dass sie die Gründung der Theokratie durch Mose einleitet, sondern sie bildet selbst auch einen Bestandtheil des religiösen Glaubens des Mosaismus [1]). Was ferner der Pentateuch von nachmosaischer Fortbildung der gesetzlichen Institutionen enthalten mag, beruht doch eben auf dem Princip des Mosaismus und ebenso liegen die übrigen im Pentateuch enthaltenen theologischen Momente als Voraussetzung der prophetischen Theologie zu Grunde. — Auf dem Grund des Gesetzesbundes nun vollzieht sich die Entwicklung der alttestamentlichen Religion in zweifacher Weise: Fürs Erste von Seiten Gottes als fortschreitende Verwirklichung und Verkündigung seiner Rathschlüsse, jene in der Führung des Volkes für den göttlichen Reichszweck, diese in dem Zeugniss der Prophetie, das die Geschichte des Volkes begleitet, dieselbe auf jeder Stufe im Lichte des göttlichen Heilsraths deutet und auf die Vollendung des göttlichen Reiches hinausweist. Die Geschichte des israelitischen Volkes von der Einführung in das gelobte Land an nach den für die Entwicklung des göttlichen Reiches bedeutungsvollsten Momenten, so wie dieselbe im Lichte der Prophetie sich darstellt, und die Theologie des Prophetismus selbst bilden den zweiten Theil der alttestamentlichen Theologie, den wir kurz als Prophetismus bezeichnen. — Dieser objektiven Entwicklung der alttestamentlichen Religion geht zur Seite die subjektive in der alttestamentlichen Weisheit, welche nicht minder als die Prophetie im Gesetze wurzelt, aber unabhängig von ihr sich entwickelt und nicht als objektives Gotteswort sich gibt, wie die Weissagung, sondern, indem die Offenbarung den Erkenntnisstrieb weckt, als Resultat des Sinnens der Weisen sich darstellt und in Denksprüchen (מְשָׁלִים) sich ausprägt; auch nicht mit dem durch die theokratischen Institutionen und das Prophetenwort bestimmten Gebiete sich beschäftigt, sondern vorzugsweise der Betrachtung der kosmischen Ordnungen und der allgemeinen sittlichen Lebensverhältnisse sich zuwendet. Den dritten Theil bildet desswegen die alttestamentliche Chochma [2]).

1) In dem Hebraismus unterscheidet De Wette (bibl. Dogmatik § 75): 1) den vormosaischen Hebraismus oder die vielleicht mit

Polytheismus vermischte Stammesreligion; 2) den mosaischen Hebraismus — theokratisch-symbolischen Monotheismus; 3) den abgearteten polytheistisch-mosaischen Hebraismus; 4) den idealen unsymbolischen Hebraismus der Propheten und Dichter. Da aber der erste und dritte uns nur wenig bekannt seien, so bleiben nur der zweite und vierte übrig, welche, da sie nur der Form nach verschieden seien (?), nicht getrennt, sondern in gegenseitiger Beziehung aufgefasst werden müssen. — Hiegegen haben wir zu erinnern, dass der dritte, der übrigens doch ziemlich genau aus dem A. T. erkannt werden kann, natürlich nicht als Entwicklungsstufe der Offenbarungsreligion aufgefasst werden kann, — wie denn in Israel die polytheistischen Kulte nicht einmal originales Volkserzeugniss, sondern von den benachbarten heidnischen Völkern entlehnt waren; dass derselbe vielmehr nur insoweit in Betracht kommt, als im Kampfe mit ihm die Offenbarungsreligion sich weiter entwickelte. [Prol.]

2) Was die Begrenzung des Mosaismus betrifft, so ist dagegen erinnert worden, z. B. von Sack in einer Recension meiner Prolegomenen (Monatsschr. für die evang. Kirche der Rheinprovinz u. s. w. IV. Jahrg. 1845, 7. H. (Juli), S. 47 ff.), dass es durchaus nothwendig sei, das patriarchalische Offenbarungsgebiet gesondert vom Mosaismus als Vorstufe zu behandeln. — Allerdings stellt dieses Gebiet einen relativen Unterschied von der späteren mosaischen Offenbarung dar, wie er ja im Pentateuch selbst durch die Verschiedenheit der Gottesnamen angedeutet ist, und diese gesonderte Behandlung ist möglich; Hengstenberg in seinem oben angeführten neuesten Werk zeigt, dass man diese Vorstufe zu einem theologischen Ganzen ausdehnen kann, das einen reichen Inhalt hat. Doch gienge es dann nicht ohne viele Wiederholungen in der Darstellung des Mosaismus ab. Mir scheint es am besten, die ganze Vorstufe dem Mosaismus einzuverleiben. — K. Imm. Nitzsch dagegen fordert, dass die alttest. Theol. überhaupt erst ausgehe von Abraham, wobei er aber allerdings behauptet, es sei nicht erforderlich, aus der patriarchalischen Zeit ein besonderes Lehrkapitel zu bilden. Dagegen soll die Urgeschichte oder die Genesis bis Kap. 11 durch Aufnahme in das didaktische Hauptstück des Mosaismus zu ihrer rechten Bedeutung kommen (in dem Artikel »Biblische Theologie« in Herzog's Realencyklop. II, S. 224). — Es ist das im Allgemeinen richtig: der Mosaismus gibt uns keine Theorie der Schöpfung, der Sünde u. s. w, sondern eben diese Dogmen stellt er in geschichtlicher Form dar. Aber wenn auch demgemäss in dem didaktischen Abschnitt des Mosaismus der Inhalt dieser Kapitel erst seine detaillirte Erörterung findet, so würden wir doch, wenn wir nicht der Genesis entsprechend mit der Schöpfung beginnen würden, den Zusammenhang nicht ins Licht setzen können, in welchem nun

einmal das A. T. die mit Abraham beginnende Offenbarungsgeschichte mit der Urzeit verknüpft.

3) Unter den neueren Theologen ist es Vatke, der, in seinem Werk »die Religion des A. T.« S. 716, anerkennt, dass sich in der alttest. Religion drei Hauptformen trennen lassen, die prophetische, die gesetzlich-symbolische oder levitische und die spätere Reflexionsform (in dieser Ordnung, weil bekanntlich nach Vatke's Auffassung das Verhältniss von Gesetz und Prophetie dahin umgekehrt wird, dass das erstere, als Objektivirung der in der Prophetie in unmittelbarem Selbstbewusstsein gegebenen Bestimmungen, erst aus der letzteren hervorgegangen sein soll). Wenn er aber eine getrennte Behandlung dieser drei Formen desswegen unangemessen findet, weil ihr Unterschied nur einzelne Momente der Erscheinung betreffe, keine die Totalität des Inhalts darstelle und die andere ausschliesse: so ist dagegen zu bemerken, dass durch die in den Formen des Prophetismus und der Chochma verschieden hervortretenden Hauptmomente der Inhalt der alttest. Idee nach verschiedenen Seiten hin erschlossen wird, und eben dadurch auch das Gemeinsame in beiden häufig unter einen andern Gesichtspunkt gestellt erscheint. Der Unterschied des Mosaismus aber von den beiden andern Formen ist so durchgreifend, dass die Trennung gar keiner Rechtfertigung bedarf. [Prol.]

Schon die Eintheilung des hebräischen Kanon in Thora, Propheten und Hagiographen weist uns, wenn sie auch mit den von uns angenommenen drei Theilen nicht ganz kongruirt, doch auf dieselben hin. In der Thora ist der Mosaismus enthalten; nur ist es durchaus nothwendig, aus dem zweiten Theil des A. T. das Buch Josua im ersten Theil der alttest. Theol. zu behandeln, weil das Buch seinem ganzen schriftstellerischen Charakter wie seinen biblisch-theologischen Grundideen nach wesentlich mit dem Pentateuch zusammenhängt, wenn man auch streiten mag, ob es in seiner vorliegenden Gestalt eben eigentlich das sechste Buch sein sollte. Die beiden Abtheilungen der נְבִיאִים, die prophetischen Geschichtsbücher נְבִיאִים רִאשֹׁנִים und die prophetischen Weissagungsbücher נְבִיאִים אַחֲרֹנִים entsprechen im Wesentlichen den zwei Abtheilungen, in welche wir den zweiten Theil der alttest. Theol. zerlegen, nur dass wir auch die Geschichtsbücher der Hagiographen und ebenso das Buch Daniel in diesem zweiten Theil behandeln. In den כְּתוּבִים sind es nun die Psalmen und die Denkmäler der Chochma, in welchen dasjenige vorliegt, was wir als die subjektive Entwicklung der alttest. Religion bezeichnen, doch so, dass ein guter Theil der Psalmen allerdings in dem prophetischen Theil, vermöge der Verwandtschaft des Inhalts, seine Verwendung findet. — Wir können im A. T. selbst, wenn wir auf die Ausdrücke achten, mit welchen es seinen theologischen Inhalt bezeichnet, diesen Unterschied erkennen. Es unterscheidet sehr bestimmt göttliche

Gebote und Rechte, göttliche Wege und Führungen in der Geschichte des Volkes, göttliche Gesichte und Offenbarungsworte an die Propheten, und dann Sprüche, welche das Ergebniss des Nachdenkens der Weisen sind und sich nie in der Form einführen, in welcher die Propheten ihre Worte einzuführen pflegten.

Erster Theil.

Mosaismus.

Erster Abschnitt.

Die Geschichte der Offenbarung von der Schöpfung bis zur Ansiedlung des Bundesvolks im heiligen Lande [1]).

§ 17.

Eintheilung.

Der Pentateuch unterscheidet in der Geschichte der Offenbarung deutlich vier Perioden:

1) die Urzeit, mit einer Dekas von Urvätern, schliessend mit der grossen Flut;

2) beginnend mit dem noachischen Weltbunde die Zeit der Völkerscheidung, durch welche die Aussonderung des Offenbarungsstammes angebahnt wird, wieder mit einer Dekas von Generationen;

3) die Zeit der drei grossen Patriarchen, beginnend mit Abraham's Erwählung und dem mit ihm geschlossenen Verheissungsbunde, schliessend mit der Fremdlingschaft des auserwählten Stammes in Aegypten.

4) Die vierte Periode wird eröffnet durch die Erlösung Israels aus der ägyptischen Gefangenschaft; sie befasst die Schliessung des Gesetzesbundes und die Gründung der Theokratie mit ihrer Ordnung [2]).

1) Ueber die Literatur der Geschichte des A. Bundes s. meinen Artikel: »Volk Gottes« in Herzog's Realencyklop. XVII, S. 303 ff. und besonders Kurtz, Geschichte des A. Bundes I, § 17 f.

2) Diese vier Perioden oder, wie Ewald sie genannt hat, die vier Weltalter liegen im Pentateuch so deutlich abgegrenzt vor, dass darüber kein Zweifel sein kann. — Es ist diese Vierzahl von Geschichts-

perioden des Pentateuch von Manchen, so namentlich von Ewald (Geschichte des Volkes Israel I, 3. A., S. 368) kombinirt worden mit den vier Weltaltern der Inder, Perser und Hellenen. Aber diese Kombination lässt sich nur mit der grössten Willkür durchführen. (Schon Hesiod's Lehre von den Menschengeschlechtern, deren er jedoch nicht vier, sondern fünf zählt, vier nach Metallen bezeichnete Geschlechter, denen aber das Heroengeschlecht als drittes eingeordnet ist, ruht durchaus nicht auf einer mit der indischen Lehre von den vier Weltaltern gemeinschaftlichen Basis; vgl. die eingehende Abhandlung von Rud. Roth über den Mythus von den fünf Menschengeschlechtern bei Hesiod und über die indischen vier Weltalter, Tübinger Universitätsprogr. 1860.) Mit Recht hat z. B. auch neuerdings wieder Max Müller in seinen Essays (I, S. 137 f.) sich gegen diese Kombination erklärt; wiewohl man immerhin zugeben mag, dass namentlich bei den Parsi's diese Lehre von den vier Weltaltern wohl uralt ist. Es fehlt im Pentateuch die Hauptsache dafür, nämlich die Vorstellung »eines genau nach vier Stufen fortschreitenden Herabsinkens der Zeiten und Menschen«, wie sie jenen Anschauungen heidnischer Völker zu Grunde liegt. Höchstens könnte man in der fortschreitenden Abnahme des menschlichen Lebensalters einen Anklang an jene heidnischen Vorstellungen finden; aber im Uebrigen ist der Pentateuch weit entfernt, in diesen vier Weltaltern einen fortschreitenden Verfall zu sehen. Im Gegentheil ist ihm ja das Patriarchenzeitalter jene herrliche Vorzeit des israelitischen Volkes und ebenso auch die Zeit des Mose die grundlegende für die ganze Entwicklung der alttest. Religion.

I. Die Urzeit.

§. 18.

Der Schöpfungsbericht.

Das Alte Testament beginnt mit dem Bericht über die Schöpfung der Welt [1]), welche erfolgt durch Wort und Geist Gottes. Indem Gott durch sein Wort das All ins Dasein ruft, ist er als der Ewige und absolut Selbständige über allen zeitlichen Anfang gestellt; indem er durch seinen Geist es belebt, ist ausgeschlossen auch jede dualistische Scheidung Gottes und der Welt. Auf der Erde, welche der Mittelpunkt der Schöpfung ist, so dass von den übrigen Weltkörpern eben nur in Bezug auf sie gehandelt wird (Gen. 1, 14 ff.), schreitet die Hervorbringung der Wesen zu immer höheren Organismen fort [2]); jede Stufe der Schöpfung bildet einen relativen Abschluss, dient in ihrer Weise dem göttlichen Schöpfungs-

zweck, wie dieses in dem mehrfach wiederkehrenden Worte: »und siehe es war gut« ausgesprochen wird. Doch thut sich das göttliche Schaffen kein Genüge, bis es in dem Menschen sein Endziel erreicht hat. Nun erst, da Gott sich sein Ebenbild gegenübergestellt hat, ruht er befriedigt vom Schaffen; als Grenze zwischen der Schöpfung und der nun zwischen Gott und dem Menschen sich begebenden Geschichte steht der Schöpfungssabbath, durch den zugleich bereits hingewiesen wird auf den Zusammenhang, welcher zwischen der Weltordnung und der theokratischen Bundesordnung stattfinden soll (vgl. übrigens schon V. 14). Die Einleitung zu der Menschengeschichte bildet der Abschnitt Gen. 2, 4 ff., der schlechterdings nicht eine zweite Schöpfungsurkunde ist, sondern in Ergänzung des ersten Abschnitts zeigt, wie die Erde zu einer Wohnstätte des Menschen, zum Gebiet für seine Thätigkeit und zu einer Stätte der Offenbarung Gottes an die Menschen bereitet wurde [3]).

1) Der Naturforscher Cuvier sagt über die ersten Worte der Genesis: Eine erhabenere Stelle, vom ersten bis zum letzten Wort, kann und wird nie aus einer menschlichen Feder kommen, als die ist: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.« — Ueber die Bedeutung der Eingangskapitel in der Genesis, ohne welche die ganze Offenbarungsgeschichte ohne Anfang in der Luft schweben würde, vgl. die geistvollen Bemerkungen, welche J. G. Staib in einer Abhandlung in den Studien und Kritiken 1852, 4. H., S. 822 f., »die Schöpfungsthat und das Ebenbild oder 1. Mos. Kap. 1 und 2« gegeben hat. Er sagt dort: »Woher kommen diese Kapitel? Ich weiss es nicht. Da stehen sie, stehen da und stehen immer wieder da, wie oft sie auch wegzuerklären versucht worden sind, und werden wohl stehen bleiben bis an der Welt Ende, bis sich der Abschluss des Reiches Gottes auf Erden mit seinem Anfange zusammenschliessen und im Lichte des Endes das Licht des Anfanges und im Lichte des Anfanges das Licht des Endes wieder zu erkennen sein wird, auf dass auch da sei Gott Alles in Allem.«

2) Ein Parallelismus zwischen den drei ersten und den drei letzten Tagewerken ist unverkennbar. Das erste und zweite, das vierte und fünfte Tagewerk ist ein einfaches, das Werk des dritten und sechsten Tages ein zweifaches. — Ueber die Formel: »und so ward Abend und so ward Morgen« Gen. 1, 5 u. s. w., bei welcher, wie zuerst Kurtz (Bibel und Astronomie, 3. A., S. 85) behauptet und sodann Delitzsch (im Kommentar zur Genesis von der 2. A. an, zu 1, 5) weiter nachgewiesen hat, nicht die Begrenzung des bürgerlichen Tags bei den Hebräern von einem Abend zum andern (מֵעֶרֶב עַד־עֶרֶב) Lev. 23, 32),

sondern eine mit der babylonischen (s. Plinius, hist. nat. II, 77 [79]) übereinstimmende Begrenzung des Tages von Morgen zu Morgen vorausgesetzt ist, vgl. den Artikel: »Tag bei den Hebräern« in Herzog's Realencyklop. XV, S. 410 f.

3) Ueber die Streitfrage, wie sich die beiden Abschnitte Gen. 1, 1—2, 4 und der darauf folgende verhalten, ist Folgendes zu bemerken: Es ist Mode, von zwei Schöpfungsberichten zu reden, die unvereinbar neben einander im Eingang der Genesis stehen sollen. — Ich betrachte allerdings (mit Tuch) die Gestaltung der Genesis als entstanden durch Ueberarbeitung einer elohistischen Grundschrift und Einschaltung jehovistischer Abschnitte. Allein dabei wird man es so unwahrscheinlich wie möglich finden, dass der Verfasser so bornirt gewesen wäre, geradezu zwei sich ausschliessende Schöpfungsurkunden an die Spitze zu stellen. Die zweite würde ja doch zum Theil das Wesentlichste weglassen, wenn sie eine solche sein wollte. Sie setzt voraus, dass Himmel und Erde geschaffen sind, aber noch keine Vegetation entwickelt ist, und dann berichtet sie die Schöpfung des Menschen, berichtet wie das Paradies sei gepflanzt worden, berichtet von der Thierwelt; da fehlt doch unendlich viel zu einem vollständigen Schöpfungsbericht. In Bezug auf die Abgrenzung steht mir fest, dass die Worte 2, 4 a אֵלֶּה תֽוֹלְדוֹת u. s. w. zum Vorhergehenden und nicht zum Folgenden gehören. Der erste Abschnitt gibt einen vollständig in sich abgerundeten Schöpfungsbericht; nun folgt ein ergänzender Abschnitt, dessen Zweck der im § bezeichnete ist, nicht eine andere Schöpfungsurkunde. Nun entsteht eine Schwierigkeit bloss daraus, dass man meint, in der zweiten Urkunde eine streng zeitliche Gliederung suchen zu müssen. Dann ist allerdings der Widerspruch des zweiten Abschnitts mit dem ersten nicht zu vermeiden. Darnach hätte man sich die Zeitfolge so zu denken: Zuerst ist die Erde kahl und es wächst noch nichts darauf, dann steigt ein Nebel auf, dann wird der Mensch geschaffen, indem dem irdischen Gebilde der göttliche Geist eingehaucht wird. Nun lässt Gott den Menschen liegen, pflanzt inzwischen einen Garten und lässt dort Bäume aufwachsen, dann holt er den Menschen und setzt ihn hinein. Nun soll der Mensch auch noch andere Wesen neben sich haben, da macht Gott allerlei Thiere des Feldes und allerlei Vögel und bringt sie dem Menschen, und erst, da unter allen diesen der Mensch keine Genossin findet, stände als Schluss der Schöpfung das Weib da. Viel Nachdenken wäre bei einem, der sich auf solche Weise die Zeitfolge der Schöpfungsakte denken würde, in der That nicht vorauszusetzen. Die Sache ist aber diese, dass wir überhaupt im zweiten Abschnitt nicht eine temporelle, sondern eine sachliche Gruppirung haben, wobei nun das, was für den Fortgang der Erzählung zur Erläuterung gebraucht wird, eben dort eingefügt wird, wo

es gebraucht wird. Wenn man die Buchstaben pressen würde, so müsste ja doch dabei, dass der Mensch in das Paradies gesetzt wird, um es zu behüten, gefragt werden: vor wem denn soll das Paradies bewacht werden? es müssten doch Thiere gemeint sein, vor denen die Bäume gehütet werden sollen, oder andere Wesen u. dgl. In Wahrheit verhält sich der zweite Abschnitt zum ersten zeitlich so, dass er ausgeht von der Zeit, die nach dem zweiten Tagewerk beginnt, und nun hier (mit den Worten בְּיוֹם u. s. w. V. 4 b) anknüpfend die Frage behandelt, wie die Erde, auf welcher mit dem Schluss des zweiten Tagewerks noch keine Vegetation begonnen hatte, zum Wohnsitze des Menschen sei gestaltet worden. Jetzt geht er aber nicht den Gang wie das erste Stück, sondern, weil eben die Bereitung der Erde für den Menschen ihm die Hauptsache ist, desswegen beginnt er mit diesem. Allerdings kann man sagen, es sollte V. 8 fortgefahren werden: Nun aber hatte Gott vorher auch Pflanzen hervorgehen lassen, und unter diesem Gewächsreich liess er nun auch aus dem Erdboden allerlei Bäume sprossen und pflanzte so das Paradies. Allein wer darf dem Verfasser eine solche ausführliche Darstellung zumuthen? Es ist die kindliche Art der Erzählung, wie wir sie oft finden. Wer gibt einem das Recht, das Waw consec. cum impf. so zu urgiren und daraus den temporellen Widerspruch zu konstruiren? Der Redaktor des Pentateuch, der ja doch in so vielen Fällen die verschiedenen Quellen so geschickt in einander zu schieben gewusst hat, würde solche plumpe Widersprüche, wie sie hieraus sich ergeben würden, nicht an die Spitze der Thora gestellt haben. — Vgl. auch Hölemann »Neue Bibelstudien« 1866, I. »Die Einheit der beiden Schöpfungsberichte Gen. 1 bis 2«, mit dessen kritischen Ansichten ich zwar nicht einverstanden bin, der aber sachlich sehr viel Gutes gibt. — Ueber das Verhältniss des biblischen Schöpfungsberichtes zu den Naturwissenschaften vgl. F. W. Schultz »die Schöpfungsgeschichte nach Naturwissenschaft und Bibel« 1865. — Die nähere Erörterung der alttest. Schöpfungsidee s. im didaktischen Abschnitt § 50 f.

§ 19.

Der Ursprung des Bösen.

Gut ist die Welt als göttliche Kreatur (Gen. 1, 31), göttlicher Segen ist alle Lebensentwicklung in ihr (1, 22. 28); für ein seiner ursprünglichen Natur nach böses, Gott feindseliges Princip ist hier kein Raum. Von einem über die Menschengeschichte zurückliegenden Bösen kann man zwar schwerlich in Gen. 1, 2 [1]), wohl aber in der Schilderung der Schlange Kap. 3 eine Andeutung finden. Zu freier Selbständigkeit ist der Mensch berufen,

darum wird ihm zur Selbstentscheidung (2, 16) ein Gebot gegeben, damit er aus dem Stand der Unschuld in den des *freien Gehorsams* übergehe. Der Mensch erliegt der von aussen an ihn kommenden Verführung, durch die *Sünde* wird das Band der kindlichen Gemeinschaft mit Gott zerrissen; nun ist der Mensch beziehungsweise selbständig wie Gott (3, 22), aber die Furcht im Schuldgefühl beherrscht von jetzt an seine Stellung Gott gegenüber (3, 8 ff.) [2]). Das paradiesische Leben mit seinem Frieden ist verscherzt und der Mensch ist hinfort dem Dienste des vergänglichen Wesens und dem Tode verfallen (3, 17 ff.). Doch das von der Schuld zeugende Gewissen bezeugt auch die *Erlösungsfähigkeit* des Menschen, und neben dem Fluch deutet ein göttliches Wort (3, 15) auf ein siegreiches Ende des Kampfes hin, den Adam's Nachkommenschaft gegen die Macht des Bösen bestehen soll [3]). Dass, wie *alles Uebel*, das auf der Menschheit lastet, *eben nur Folge der Sünde ist*, so auch die *Aufhebung des Uebels nur durch die Ueberwindung des Bösen* kommen könne, dieser an die Spitze des Alten Testaments gestellte Gedanke ist entscheidend für den *ethischen* Charakter der alttestamentlichen Religion.

1) In Gen. 1, 2 hat man häufig die Andeutung gefunden von einem Fall der Geisterwelt, durch welchen die Erdschöpfung ruinirt worden sei, und dieser wird zwischen das in V. 1 und 2 Berichtete hineingefügt. Die Erde, sagt man, so wie sie ursprünglich von Gott geschaffen wurde, könne nicht תֹהוּ וָבֹהוּ gewesen sein; darin liege, dass der gegenwärtigen Erde eine Schöpfung vorangegangen sei, welche durch den Fall der Geisterwelt zerstört wurde, — eine Lieblingsidee der Theosophen. Die Ansicht lässt sich nicht eigentlich widerlegen, aber eine bestimmte Andeutung liegt in תֹהוּ וָבֹהוּ nicht. Der Ausdruck passt vollständig, auch wenn es sich nur um eine noch unentwickelte chaotische Masse handelt.

2) Wie die Genesis keine Schöpfungstheorie gibt, so auch keine Sätze über das Wesen der *Sünde*, keine Theorie über ihre Entstehung; aber sie stellt in Form einer Erzählung eine Sünde hin, aus welcher jeder sich die Theorie, die darin liegenden Gedanken leicht entwickeln kann, Gedanken, die für den ganzen Gang der Offenbarung entscheidend sind. Es wird auch nicht ein *Religions*begriff gegeben, aber wie es gekommen, dass der Mensch in sich Grauen und Furcht vor Gott empfindet und seine Stellung Gott gegenüber zuletzt vom Schuldgefühl beherrscht ist, wird thatsächlich hingestellt. Mit Recht hat K. J. *Nitzsch*

in seinen Akademischen Vorträgen über die christliche Glaubenslehre, 1858, S. 73 die Genesis die Dogmatik des Gesetzes genannt.

3) Gen. 3, 15: »Und Feindschaft will ich setzen zwischen dir und dem Weibe, zwischen deinem Samen und ihrem Samen, er soll dir den Kopf zerschlagen und du sollst ihn an der Ferse schlagen« (bei der zweiten Setzung des שׁוּף findet ein leichtes Zeugma statt). Die ältere Theologie fand bekanntlich in dieser Stelle das πρῶτον εὐαγγέλιον. Die katholische Exegese bezog nach der kirchlich recipirten Lesart der Vulgata »*ipsa* conteret caput« die Worte auf die Maria. (S. besonders Bellarmin, de verbo Dei II, 12; überhaupt wurde diese Erklärung mit dem grössten Eifer von den Jesuiten vertheidigt, vgl. die gegen den Jesuiten Gordon Huntley gerichtete disputatio de protevangelio in Glass, philol. sacr. nach der Ausg. von 1743, S. 1395 ff.) Wie die ältere Theologie die Stelle hochgestellt und verherrlicht hat, so wird sie dagegen von manchen Neueren auf das Niveau trivialer Wahrheit heruntergedrückt. Sie soll gar nichts sagen, als dass Menschen und Schlangen einander fortan befehden werden. Dabei wird verkannt, dass jenes Wort in der Strafsentenz über die Schlange vorkommt, es wird verkannt der Gegensatz zwischen einem Zerschlagen des Kopfes und einer Fersenwunde und es wird der Gedankengang in den drei göttlichen Urtheilssprüchen verkannt. Der Same der Schlange, die das Weib durch List überwältigt hat, soll durch den Samen des Weibs in offenem Kampfe überwunden werden; das Weib aber soll diesen Samen nur gewinnen durch Mühsal und Schmerzen. Das Weib, das durch Verführung den Willen des Mannes sich unterthan gemacht hat, soll dem Manne unterthan sein; aber der Mann, der in naturwidriger Weise dem Weibe Gehorsam geleistet hat, soll seine Herrschaft im Hause künftig nur so üben, dass er in mühseliger Dienstarbeit, was zur Erhaltung des Hauses dient, dem Boden abringt. Der Schluss von V. 15 verhält sich zu V. 16 wie der Schluss von V. 16 zu V. 17. Wie V. 16 mit einer Aussage zu Gunsten des Mannes schliesst, die dann zur Strafe gewendet wird, so wird in V. 15 eine Verheissung für das Weib gefunden werden müssen, die aber nach V. 16 so sich vollzieht, dass das Weib hierin zugleich seine Strafe empfängt. — Die ältere Theologie hat allerdings geirrt, wenn sie hier geradezu den Messias, den grossen Schlangentreter, verheissen finden wollte, aber sie hat in der allgemeinen Auffassung des Gedankens der Stelle nicht geirrt. In der einfachen kindlichen Form, dass Fehde zwischen den Menschen und Schlangen sein werde, ist die Idee ausgesprochen, dass ein Kampf zwischen der Menschheit und dem Princip des Bösen bestehe und in diesem die Menschheit ihre Wunde und Schädigung davontragen werde, aber der Sieg in diesem Kampf nicht zweifelhaft sein dürfe. So ist allerdings hier in ein paar Worten im Keim bereits der ganze Verlauf der Heilsent-

wicklung zusammengestellt, das ist das Samenkorn, aus welchem die ganze Heilsgeschichte erwachsen ist.

§. 20.

Erstes Opfer. Kainiten und Sethiten. Fluttradition.

Die Stellung, in welche nunmehr das menschliche Geschlecht zu Gott getreten ist, prägt sich aus im ersten Opfer (Gen. 4)[1]. Obwohl dieses nicht eigentlich als Sündopfer, sondern zunächst als Dankopfer zu betrachten ist, durch welches die Darbringer thatsächlich bekennen, dass sie ihren Berufserwerb als Geschenk und Segen Gottes betrachten, so waltet doch in dem Opfer bereits das Gefühl, dass der Mensch der göttlichen Huld erst sich zu versichern habe[2], also ein Gefühl des Getrenntseins von Gott, wodurch das erste Opfer zugleich als Bittopfer, ja als Begütigungsopfer, also propitiatorisch im weiteren Sinn des Worts sich herausstellt[3]. Dass Abel's Opfer Gott gefällt, Kain's Opfer ihm missfällt, kann nicht darin seinen Grund haben, dass das erstere ein blutiges, das letztere ein unblutiges ist; denn deutlich ist die Verschiedenheit der beiden Darbringungen durch die Verschiedenheit des Lebensberufs motivirt. Der Grund kann nur in der verschiedenen Gesinnung der beiden Opfernden liegen, die V. 3 f. dadurch angedeutet ist, dass Kain seine Gabe ohne Auswahl von den Früchten des Bodens, Abel dagegen von dem Besten der Herde darbringt. So stellt in der angeführten Erzählung das Alte Testament an seine Spitze das Zeugniss, dass Opfer, sofern man Gott mit denselben äusserlich abzufinden meint, verwerflich sind, dass nur die fromme Gesinnung das Opfer Gott wohlgefällig macht (vgl. Hebr. 11, 4). — In dem Unterschied der Söhne des ersten Menschenpaares prägt sich sofort der Gegensatz aus, in welchem das Menschengeschlecht verlaufen soll, und bereits beginnt auch die Aussonderung eines Offenbarungsstammes. Während nämlich in Kain's Nachkommenschaft das Leben der Sünde bis zum übermüthigen Trotze sich steigert (4, 23 f.)[4], pflanzt sich in Seth, der an die Stelle des erschlagenen Abel tritt, das Geschlecht der Urväter fort, das den lebendigen Gott sucht (4, 26)[5], in welchem Henoch durch seine Entrückung von einem über das allgemeine Todesloos hinwegführenden Lebensweg zeugt (5, 24)

und Lamech bei Noah's Geburt vor dem Abschluss des ersten Weltalters die Hoffnung eines Erlösers der Menschen von dem auf ihnen lastenden Uebel verkündigt (5, 29)[6]).

Nachdem durch Vermischung der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen das sündige Verderben seine Höhe erreicht hat und die gewährte Bussfrist erfolglos verlaufen ist (6, 1—4)[7]), bricht in der grossen Flut das Vertilgungsgericht herein, aus dem nur Noah als der Gerechte (6, 9) mit seiner Familie gerettet wird. Die Fluttradition ist Eigenthum mehrerer Religionen des Alterthums; allein gerade bei ihr zeigt sich, wie in derselben Tradition jede Religion wieder eine andere Idee ausprägt. Während z. B. in dem indischen Mythus die Flut nur der Vernichtungsprocess ist, durch den alles endliche Dasein und Leben wieder in den Urgrund der göttlichen Substanz zurücksinkt, und in dem aus der Flut geretteten Manu der unerschöpfliche Lebensgeist sich darstellt, der die Vergänglichkeit überwindet und aus dem Untergang des Bestehenden einen neuen Kreislauf des Lebens hervorruft, ist dagegen in der Genesis die Flut durchaus unter den ethischen Gesichtspunkt gestellt; sie ist das erste Weltgericht, vollzogen von dem heiligen Gott, der nach 6, 3 seinen Geist nicht länger durch die Sünde der Menschen entweihen lassen will. Für Noah aber und sein Geschlecht hat das Ereigniss die Bedeutung, dass die Erwählten wegen ihres Glaubens an das Wort der Drohung und Verheissung gerettet werden s. Hebr. 11, 7. Darnach ist auch die typische Deutung in 1. Petr. 3, 20 f. zu erklären[8]).

1) Gen. 4 lässt die Söhne des ersten Menschenpaares einen Theil von dem Ertrag ihrer Lebensbeschäftigung, Kain von den Früchten des von ihm bebauten Bodens, Abel von den Erstlingen seiner Herde und zwar von den Fettstücken derselben (nicht von Wolle und Milch, wie nach Grotius' Vorgang noch O. v. Gerlach zu erklären geneigt ist), Jehova als Gabe darbringen. Abel's Gabe wird wohlgefällig, Kain's Gabe missfällig aufgenommen. Das göttliche Schauen mit Hofmann (Schriftbeweis II, 1; 1. A. S. 140, 2. A. S. 220) von dem Feuerblick Jehova's zu verstehen, mit dem er die Gabe verzehrend an sich nahm, stimmt nicht gut zu den Worten: »Jehova schaute auf Abel und seine Gabe«; denn man wird doch nicht Abel selbst von dem göttlichen Feuerblick getroffen denken wollen. [Artikel: »Opferkultus des A. T.«]

2) Dieses Bedürfniss hat selbst Kain; daher sein Ingrimm, da er sein Opfer verschmäht sieht.

3) Näheres über die Bedeutung des ersten Opfers und über unrichtige Auffassungen desselben s. im angef. Art. in Herzog's Realencyklop. X. S. 615 f.

4) Der Sinn des Schwertliedes Gen. 4, 23 f. ist: Jeden tödte ich, der mich antastet, jede Verletzung meiner Person werde ich zehnfach rächen. »Es spricht sich darin«, wie Delitzsch (Kommentar über die Genesis, 4. A., S. 177) sagt, »jener titanische Uebermuth aus, von welchem Hab. 1, 11 gesagt wird, dass seine Kraft sein Gott ist, und Hi. 12, 6, dass er seinen Gott, nämlich sein Schwert, in der Faust führt.«

5) Gen. 4, 26 ist zu erklären: »Damals fieng man an, anzurufen Jehova's Namen.« Es ist darin enthalten, dass der Gottesname יְהֹוָה bis in die Urzeit zurückgeht.

6) Die wohlfeile Auslegung von Gen. 5, 29, dass im Hinblick darauf, dass Noah Wein bauen werde, ihn sein Vater als Tröster bezeichne, sollte man jetzt als abgethane Sache betrachten; sie ist es aber nicht. Die Stelle ist dadurch von Bedeutung, dass sie zurückblickt auf Kap. 3. Sie lautet: »Dieser wird uns trösten ob unserem Thun und ob der Mühsal unserer Hände, von der Erde her, welche Jehova verflucht hat.« Offenbar spricht die Stelle eine Hoffnung aus auf Erlösung von dem in Folge der Sünde auf der Menschheit lastenden Fluche. Wenn nun rückwärts geschlossen werden darf, so folgt daraus, dass eben in Kap. 3 gewiss eine, wenn auch ganz unbestimmte, Heilsverheissung liegen muss.

7) In Betreff der Stelle Gen. 6, 1—4 vgl. den didaktischen Abschnitt (§ 61. 65. 77.) und die gute Abhandlung von Dettinger: »Bemerkungen über den Abschnitt 1. Mos. 4, 1—6, 8, den Zusammenhang und einzelne schwierigere Partien desselben«, Tübinger Zeitschr. für Theol. 1835, 1. H., S. 3 ff.

8) Die ägyptischen Beziehungen in der Genesis beginnen nicht schon bei der Fluttradition, sondern erst später. Der Gesichtspunkt, unter welchen dieselbe in der Genesis gestellt wird, wäre in Aegypten nicht anwendbar gewesen, weil dort die Ueberflutung des Landes nur unter den Gesichtspunkt des Segens gestellt werden kann. — Was die Kontroverse über das Verhältniss der indischen Sage zum A. T. betrifft, so gebe ich denen Recht, welche eine Berührung jenes indischen Mythus mit der Tradition, auf welche das A. T. zurückgeht, unbedingt annehmen, aber allerdings diese vom inneren Asien her auch nach Indien gewanderte Tradition nun in jene indische Weltalterlehre erst später eingefügt sein lassen. — Die im § angegebene alttest. Bedeutung der Flut liegt ganz klar vor. Wenn Ewald in seiner Behandlung der Sache, »Geschichte des Volkes Israel«

I, 3. A., S. 387, als eigenthümliche Bedeutung der Flut annehmen will, sie habe kommen müssen, »um die von Sünden befleckte Erde rein zu waschen, um das erste im titanischen Taumel ganz entartete Menschengeschlecht fortzufluten und auf der verjüngten gereinigten Erde ein neues, durch solche Warnung feiner und weiser werdendes Geschlecht hervorzubringen,« so ist dies vielleicht nicht auszuschliessen, aber jedenfalls nicht das, auf was die Genesis hinweist. Man könnte auf den ersten Blick für diese Ewald'sche Deutung sich berufen auf 1. Petr. 3, 20 f., wo die Sündflut als Typus der christlichen Taufe behandelt wird: »in den Tagen Noah's, da man die Arche zurüstete, in welche wenige, nämlich acht Seelen, durch's Wasser gerettet wurden, welches auch uns im Gegenbild nun rettet als Taufe, nicht als Ablegung Schmutzes des Fleisches, sondern als Anfrage eines guten Gewissens an Gott.« Indessen ist doch diese Deutung schwerlich richtig, vielmehr wird in der petrinischen Stelle »das Wasser der Flut nur von der Seite ins Auge gefasst, nach welcher es sich für Noah und die Seinen als rettend erwies, sofern es die Arche trug« (so Fronmüller im Lange'schen Bibelwerk).

II. Das zweite Weltalter.

§ 21.

Weltbund. Noah's Spruch. Scheidung der Menschheit.

Das zweite Weltalter beginnt mit der Wendung der Offenbarung, dass diese sich nun darstellt als Bund Gottes mit den Menschen und zwar zunächst als Weltbund, in welchem Gott der Kreatur ihre Erhaltung verbürgt; denn auf dem Boden der Naturordnung soll die Heilsordnung erstehen, die Treue Gottes in jener bürgt für seine Treue in dieser Jes. 54, 9. Jer. 33, 20 f. 25 f. Voran geht der Stiftung des Weltbundes das Opfer Gen. 8, 20, das zunächst sein Motiv in dem Dank für die erfahrene Rettung hat, in welchem aber zugleich der Mensch für die Zukunft Gnade suchend Gott naht [1]). Die Würde auch des sündigen Menschen und seine göttliche Ebenbildlichkeit wird aufs Neue ausgesprochen 9, 4 ff., an welche Stelle (in Verbindung mit andern) die jüdische Lehre von den noachischen Geboten als angeblicher vorabrahamitischer Grundlage des Gesetzes sich angeknüpft hat [2]). In dem Spruche 9, 25—27 wird der Typus für die Entwicklung des neuerstehenden Menschengeschlechts verzeichnet. Sem's Geschlecht, für welches Jehova Gott ist, ist zum Träger der gött-

lichen Offenbarung erkoren; auch für Japheth wird durch Sem der Segen vermittelt; auf Ham, und zwar zunächst auf Kanaan, soll der Fluch der Knechtschaft lasten [3]). Auf der andern Seite geht von den Hamiten (10, 8 ff.) die Gründung des Gott widerstrebenden Weltreiches aus, als dessen erster Sitz Babel erscheint. Hier beginnt nun der durch die Bibel hindurchgehende Gegensatz des Gottesreichs und des Weltreichs. In Völker und Zungen scheidet sich die Einheit des Menschengeschlechts; aber während für das heidnische Bewusstsein die Geschiedenheit der Völker und Kasten eine ursprüngliche und daher die Verbrüderung derselben ein Unding, beziehungsweise ein Greuel, dagegen die Autochthonie eines Volkes sein höchster Stolz ist, bewahrt der Mosaismus in seiner Völkertafel (Gen. 10) das Bewusstsein der Blutsverwandtschaft aller Nationen (vgl. Act. 17, 26), welche einst Ein Gottessegen wieder vereinigen soll (vgl. schon 12, 3. 18, 18 u. s. w.) [4]).

1) Näheres über Noah's Opfer s. in § 121, Erl. 1.

2) Die noachischen Gebote haben dadurch eine geschichtliche Bedeutung gewonnen, dass es die Gebote waren, deren Erfüllung von den sogen. Proselyten des Thors gefordert wurde, während die Proselyten der Gerechtigkeit das ganze Ritualgesetz zu befolgen hatten. Diese sieben Gebote sind jedoch in der Gestalt, die sie später hatten, beziehungsweise eine spätere Erfindung. Nach der babylonischen Gemara wären es folgende: 1) Das Verbot des Götzendienstes על־עבודה זרה, 2) על־ברכת השם das Segnen des göttlichen Namens betreffend und das Verbot, den göttlichen Namen zu entweihen, zu verwünschen, 3) das Verbot des Blutvergiessens על־שפיכות דמים, (Gen. 9, 6), 4) das Verbot von Blutschande, überhaupt von Hurerei, עַל־גלוי ערות, 5) das Verbot des Diebstahls und Raubs על־הגזל, 6) על־הדינים das Gebot, das Gerichtswesen betreffend, die göttliche Auktorität der Obrigkeit einsetzend und Widersetzlichkeit gegen dieselbe verbietend, 7) על־אבר מן החי betreffend das Stück vom Lebendigen, d. h. das Verbot des Blutgenusses (Gen. 9, 4). Bekannt ist, dass im A. T. selbst die Forderung der Erfüllung dieser Gebote von Heiden, die sich an Israel anschliessen, in keiner Weise begründet ist.

3) Der dem Noah in den Mund gelegte Spruch Gen. 9, 25—27 ist von der grössten Wichtigkeit für die universalhistorische Auffassung der Menschheit, wie sie im A. T. vorliegt. Er lautet: »Verflucht sei Kanaan, Knecht der Knechte sei er seinen Brüdern.« »Gepriesen sei Jehova, der Gott Sem's, und Kanaan sei ihnen Knecht.« »Weit mache אֱלֹהִים dem Japheth und er (Japheth) wohne in den Zelten

Sem's und Kanaan sei ihnen Knecht.« Von der freilich auch in neuerer Zeit noch auftauchenden alten Erklärung, welche zu יִשְׁכֹּן als Subjekt אֱלֹהִים nimmt, kann keine Rede sein. Nach der gegebenen Uebersetzung spricht die Stelle aus, dass Gott für Sem Offenbarungsgott ist, während er für Japheth's Nachkommen nur אֱלֹהִים, das numen, das θεῖον, die transscendente Gottheit ist; aber zugleich (V. 27 b) wird auf eine Theilnahme an dem Sem zu Theil werdenden Segen hinausgewiesen, in welche Japheth eintreten soll: er soll Wohnung bekommen in Sem's Zelten. Auch von der immer wieder auftauchenden Erklärung, dass in V. 27 שֵׁם Appellativum sei, kann keine Rede sein. Häufig wird endlich erklärt, dass hier eine Ueberwindung der Semiten durch Japhethiten verkündigt werde: Gott breite Japheth's Gebiet so aus, dass er auch die Herrschaft über das dem Sem zugewiesene Gebiet erringe; und auch in dieser Richtung wäre die Stelle eine merkwürdige, da ja dies wirklich faktisch eingetreten ist. Allein in den Zusammenhang will diese Auslegung der Worte nicht recht passen. Ich glaube auch jetzt noch erklären zu müssen, dass nur von einem Heimischwerden der Japhethiten in Sem's Hütten die Rede ist, dass sie dort auch sollen Heimatrecht bekommen, was nun eben die Geschichte in der herrlichsten Weise geistig erfüllt hat.

4) In Betreff der Völkertafel ist zu bemerken, dass dieselbe nicht nach den Sprachen gemacht ist; eher lässt sich geographisch eine Zusammenlagerung der drei Völkermassen nachweisen, und zwar so, dass Sem so ziemlich in der Mitte, Japheth nordwärts, Ham mehr südlich sich ausbreitet. Aber der Gesichtspunkt ist durchaus vielmehr der genealogische. Selbstverständlich ist, dass wir in den aufgeführten Namen nicht schlechthin Individuen zu sehen haben. Es findet sich auch in den späteren Genealogien nicht selten, dass Stämme und Völker personificirt und wie Individuen aufgeführt werden. Was bei der Völkertafel für die alttest. Theol. in Betracht kommt, ist das im § Hervorgehobene. Mit der Völkertafel nimmt die Darstellung der Genesis gleichsam Abschied von der Menschheit im Ganzen, indem nun die Offenbarung sich partikularisiren soll auf einen einzelnen erwählten Stamm. Die Völkertafel will die Erinnerung an die ursprüngliche Verbrüderung aller Völker der Erde erhalten. Das ist ein Gedanke, der dem ganzen Alterthum ausser Israel unvollziehbar ist. Im gebildeten Hellenenthum hat es lange gedauert, bis zur Zeit Alexander's d. Gr. und hauptsächlich durch den Stoicismus sich die Idee eines allgemein menschlichen Weltbürgerthums Bahn brach, weil der Gegensatz von Hellenen und Barbaren ein unüberwindlicher war. Als der Apostel Paulus auf dem Areopag predigte Act. 17, 26: »er hat gemacht, dass von Einem Blute alle Menschengeschlechter über die ganze Erde hin wohnen«, da hat er dem Heidenthum und dem athenischen Stolz ins Herz gegriffen.

§ 22.
Grundlegung zum Volke Gottes.

Um dem Werk des Heils eine geschichtliceh Grundlage zu geben, soll ein Volk zum Träger der Offenbarung erwählt werden, auf welches künftig erstehende Volk, vgl. Deut. 32, 8, bereits bei der Scheidung der Nationen Rücksicht genommen wird [1]). In Sem's Nachkommenschaft wird die Aussonderung des Offenbarungsstammes angebahnt, die Linie desselben geht durch Arpachsad, d, h. — wie man auch diesen Namen näher deuten möge — durch den Stamm der Chaldäer, und weiter herab durch Eber, ein Name, der jedenfalls ursprünglich weitere Bedeutung hat (vgl. Gen. 10, 21. 14, 13) zu Therach fort [2]). Von Erweisungen der Offenbarung ist zunächst noch nicht die Rede, doch wird der einfache Monotheismus bewahrt, der als älteste Grundlage selbst der heidnisch-semitischen Religionen leicht zu erkennen ist. Wahrscheinlich im Zusammenhang mit der mächtigen Völkerbewegung jener Zeit verlassen die Therachiten den chaldäischen Stammsitz im nördlichen Assyrien und wandern zunächst nach Haran im nördlichen Mesopotamien (11, 31). Hier, wo (s. Jos. 24, 2 vgl. mit Gen. 31, 19. 30. 35, 2) die als Theraphimdienst bezeichnete Abgötterei auch unter diesem Stamm einzureissen anfängt, wird mit der göttlichen Berufung Abram's Gen. 12, 1, der die zweite Dekas von Vätern abschliesst, der Grund zu der alttestamentlichen Offenbarungsökonomie gelegt. Während die Nationen der Erde ihre eigenen Wege gehen, auf denen sie ihre Natureigenthümlichkeit zur Entfaltung bringen, soll in Abram's Nachkommenschaft ein ewiges Volk (vgl. Jes. 44, 7) gegründet werden, das in seiner eigenthümlichen Volksgestalt nicht Produkt der natürlichen Entwicklung, sondern der schöpferischen Macht und Gnade Gottes ist (Deut. 32, 6) und demgemäss einen Gegensatz gegen die Masse der Weltvölker (גּוֹיִם ἔθνη) bildet, freilich so, dass bereits auch die Aufhebung dieses Gegensatzes in Aussicht genommen wird (vgl. § 82). Nur in dieser Idee des Volkes Gottes ist der Schlüssel zur alttestamentlichen Geschichte gegeben, die ausserdem ein unlösbares Räthsel bleibt. Man mag in dem Semitismus eine natürliche Prädisposition für die alttestamentliche Religion anerkennen, aber die Offenbarung tritt

nicht auf mit dem Anspruch, nur eine bereits vorgefundene Naturanlage weiter entwickelt oder eine Naturform erst mit göttlichem Lebensinhalt erfüllt zu haben [3]). Was zum Charakter des Gottesvolks gehört, das wird bereits in der Geschichte seiner Stammväter vorgebildet.

1) Deut. 32, 8: »Als der Höchste den Völkern Erbtheile gab, als er schied die Menschenkinder, setzte er die Grenzen der Völker nach der Zahl der Kinder Israel.« Dies geht auf die Völkerscheidung Gen. 11 zurück. Die rabbinische Auslegung hat die Stelle darauf bezogen, dass, wie Israel's Geschlecht 70 Seelen stark nach Aegypten zog, so auch nach der Völkertafel 70 גוים auf Erden zu zählen seien. Im Sinn des Pentateuch liegt diese Deutung der Stelle gewiss nicht, sondern wir werden sie so zu fassen haben: Als Gott den Völkern der Erde das Gebiet anwies, auf dem sie sich entwickeln sollten, da habe er bereits den Platz in Aussicht genommen, den einst sein erwähltes Volk, um seinen geschichtlichen Beruf zu erfüllen, gewinnen sollte.

2) Hinsichtlich der Deutung des Wortes אַרְפַּכְשַׁד ist zweifelhaft, ob dasselbe mit den Einen Grenze oder Gebiet der Chaldäer oder Hochland der Chaldäer oder, so Ewald, Festung der Chaldäer bedeutet. Jedenfalls steckt der Name כַּשְׂדִּים darin und haben wir demnach als Vorfahren Abraham's eben den chaldäischen Stamm zu betrachten. — Die Abstammung von den Chaldäern vermittelt sich durch עֵבֶר. Schon die LXX haben diesen Namen als Appellativum gefasst (Gen. 14, 13, wo sie περάτης übersetzen) und so ist er wohl auch zu nehmen; er ist die Personifikation der chaldäischen Stämme, die über den Euphrat gehen und desswegen in Kanaan die Leute von drüben her heissen.

3) Unsere Zeit ist darauf gerichtet, die Völker in ihrer Natureigenthümlichkeit zu begreifen (Völkerpsychologie), vor Allem auch die Völker des Alterthums. Hier fragt es sich nun, wie die Volkseigenthümlichkeit Israels als Produkt des semitischen Volksgeistes zu begreifen sei. Es gehören hieher eine Reihe von Bemerkungen in Lassen's indischer Alterthumskunde, bei Rénan, theils in seinem Werk »Histoire générale et système comparé des langues Sémitiques«, theils in den »nouvelles considérations sur le caractère générale des peuples Sémitiques« etc. im Journ. asiat. 1859, III; Gustav Baur in seiner Geschichte der alttest. Weissagung, I, 1861; Diestel »die Idee des Volkes Israel« in der Monatsschr. für die evang. Kirche der Rheinprovinz, 1851, 11. H.; besonders auch Grau »Semiten und Indogermanen« 1864 u. A. Es ist nun freilich keine Frage, dass auch die Eigenthümlichkeit des israelitischen Volkes aus dem allgemeinen semitischen Naturgrunde hervorgegangen ist. Darüber, wie sich semitisches und indogermanisches Wesen unterscheidet,

finden wir, wenn wir beispielsweise bei Gustav Baur stehen bleiben, a. a. O. S. 41 ff. folgende Erklärung: Der Gegensatz indogermanischer und semitischer Geisteseigenthümlichkeit sei auf den Unterschied einer vorherrschend objektiven und einer vorherrschend subjektiven Richtung zurückzuführen. Der charakteristische Grundzug semitischen Wesens sei die energische Koncentration der Subjektivität in dem innersten Grunde des Ich und eben hierin (s. ebendas. S. 134) liege eine natürliche Prädisposition für die alttest. Religion. — Hier ist die Sache noch am besten gefasst und allerdings eine Eigenthümlichkeit des semitischen Geistes hervorgehoben. Es bietet wirklich die Religionsgeschichte interessante Parallelen im Gebiet der heidnischen Religionen für die alttestamentliche, welche das, was Gustav Baur sagt, bestätigen. Ich möchte besonders darauf hinweisen, dass im semitischen Heidenthum ebenfalls die Anschauung des Göttlichen als einer Gesetzesmacht vorwaltet; denn die Sterngötter der heidnischen Semiten werden nicht nur unter den Gesichtspunkt der Leben zeugenden, sondern namentlich auch der Leben ordnenden Mächte gestellt. Ferner ist dem semitischen Heidenthum eigenthümlich die Fassung der Gottheit als eifernder Macht, der dann auf Seiten des Menschen gegenübersteht der gegen Gott sich auflehnende menschliche Trotz. Wir sehen jenen Hochmuth semitischen Trotzes in dem Charakter der Nachbarn Israels, in Edom und Moab, sehr deutlich hervortreten, vgl. Schilderungen wie Ob. 3, Jes. 16, 6; ja wir dürfen in der Art, wie Hiob gezeichnet wird, auch einen echt semitischen Charakterzug finden; und dem entspricht jene zähe, trotzige Naturkraft, die in Israel lebt, vgl. Jes. 48, 4: »eine Sehne von Eisen ist dein Nacken und deine Stirne von Erz.« Das A. T. zeichnet in einer Menge von Stellen den Naturcharakter des israelitischen Volkes als eine dem göttlichen Willen widerstrebende Starrheit des Eigenwillens. Aber eine ganz andere Frage ist, ob nun die alttest. Religion lediglich als naturwüchsiges Produkt dieses semitischen Charakters zu betrachten, ob namentlich der Monotheismus ein Grundzug des ganzen semitischen Stammes ist. Ueber die letztere Frage haben wir eine eingehende Untersuchung von Diestel: »Der Monotheismus des ältesten Heidenthums, vorzüglich bei den Semiten«, in den Jahrbüchern für deutsche Theol. 1860, 4. H., S. 669 ff. Das Resultat der Untersuchung über diesen Gegenstand ist ein negatives, was kein Wunder ist; denn auf welche Data kann hauptsächlich zurückgegangen werden? eben auf solche, die, verglichen mit der Urzeit des menschlichen Geschlechts, ja mit dem patriarchalischen Zeitalter, sehr jung sind. Die beste Quelle bleibt das A. T. selbst und hier tritt unverkennbar ein ursprünglicher Monotheismus, wenn auch ganz einfachen Charakters, uns entgegen. Wir werden hieher namentlich auch Züge wie die bald zu besprechende merkwürdige Erzählung von Melchisedek zu ziehen

haben. Was speciell die Vorfahren Abraham's betrifft, so erfahren wir ganz bestimmt aus dem A. T., dass bei ihnen zwar ein abgöttischer Kultus bereits heimisch geworden war, aber eben dieser doch eine noch vorhandene monotheistische Religion nicht ausschliesst. Treffend hat Hengstenberg (Geschichte des Reiches Gottes, 1. Per., S. 138) bezüglich jener Theraphim verwiesen auf Gen. 31, 53 vgl. mit V. 19 u. 30: In ersterer Stelle schwört Laban bei dem »Gott Abraham's und dem Gott Nahor's, dem Gott ihres Vaters«. Hier ist offenbar ein dem Geschlecht Abraham's, das nach Kanaan ausgewandert ist, und dem in Mesopotamien zurückgebliebenen Zweig der therachitischen Familie gemeinsamer Gott vorausgesetzt. Die Theraphim aber bezeichnet Laban als seine Götter. Wir werden unter diesen niedere Götter zu verstehen haben, eine Art Penates. Also ein monotheistischer Kultus darf wohl als der eigentlichen alttest. Religion vor Abraham vorausgehend betrachtet werden. Aber ist nun die alttest. Religion eine naturgemäss vor sich gehende Weiterentwicklung jener schon in der Religion der Urväter liegenden Keime? Dies lässt sich nur ganz bedingt bejahen. Unbedingt verneint werden muss aber die Ansicht, dass die alttest. Offenbarungsökonomie ein natürliches Produkt der religiösen Genialität des israelitischen Volkes sei. Dagegen legt das ganze A. T. das entschiedenste Zeugniss ab, indem es uns in Israels Geschichte jenen Dualismus zwischen dem göttlichen Lebensprincip und der natürlichen Beschaffenheit des Offenbarungsstammes in einer Menge von Zügen vorführt und die hieraus sich ergebende Schwere der göttlichen Erziehung des Volkes für sein Heil entwickelt.

III. Die Zeit der drei Patriarchen.

§ 23.

Abraham [1]).

Dem göttlichen Rufe gehorsam verlässt Abram mit Lot, dem Stammvater der Ammoniter und Moabiter, Mesopotamien, um nach Kanaan zu ziehen, das bereits (Gen. 12, 6) von den diesen Namen tragenden Stämmen besetzt ist. In feierlicher Erscheinung schliesst Gott mit ihm den Verheissungsbund (Kap. 15) in einem Akte, der nicht eigentlich als ein Opfer zu bezeichnen ist, sondern nur die gnädige Herablassung des den Bund stiftenden Gottes symbolisiren soll (vgl. § 80). Auf Abram's Seite erfolgt die Uebernahme der Bundesverpflichtung durch die Beschneidung (Kap. 17). Drei Stücke sind in den dem Abram gegebenen Verheissungen (12, 2 f. 7. 13, 15 f. 18. 17, 5—8. 18, 18. 22, 16—18) enthalten [2]):

1) Das Land, in dem er selbst Fremdling bleibt sein Leben lang (12, 6) und sogar den Ort seines Grabes erkaufen muss (23, 4 vgl. Act. 7, 5), soll seiner Nachkommenschaft zum ewigen Besitz verliehen werden[3]. 2) Er, der kinderlos bleibt bis in sein hohes Alter, soll eine unzählige Nachkommenschaft haben, was durch Verwandlung seines Namens in אַבְרָהָם verbürgt wird; und zwar soll nicht der nach menschlichem Rath erzeugte Sohn der Hagar, Ismael (Kap. 16), sondern der nach Gottes Rath gegen die Wege der Natur geborene Isaak (Röm. 9, 8) Träger und Erbe der Verheissung sein[4]. 3) Der von Abraham ausgehende Same soll zum Segen gesetzt sein für alle Geschlechter, alle Nationen der Erde[5]. Doch der erwählenden Gnade des Bundesgottes, der zum Zeugniss seiner die Natur in seine Reichswege leitenden Macht, als El-Schaddai sich benennt (17, 1), entspricht auf Abraham's Seite (15, 6) der Glaube, der nicht sieht auf den Weg der Natur, sondern sich hält an Gottes Verheissungswort (vgl. Röm. 4, 18. Hebr. 11, 8—19) und in der Willigkeit zur Opferung des Sohnes der Verheissung (Gen. 22) die schwerste Probe siegreich besteht. In diesem Glauben, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wird, ist Abraham der Freund Gottes (Jes. 41, 8. Jak. 2, 23), der Prophet (Gen. 20, 7), dem der Einblick in die göttlichen Rathschlüsse vergönnt ist (18, 17: »Sollt' ich verbergen vor Abraham, was ich thue?«), während Sodom dem Gericht entgegentaumelt, und der das Vorrecht des freien Zutritts zu Gott in erhörlichem Gebete hat (18, 23 ff. 20, 17), ja ist er der Vater aller Gläubigen geworden (Röm. 4. Gal. 3) und sein Name steht, auch rein geschichtlich betrachtet, an der Spitze der drei monotheistischen Religionen der Erde. Aber dieser Kunde der göttlichen Wege soll zur Seite gehen der Wandel in denselben (Gen. 17, 1). Dazu hat nach 18, 19 Jehova den Abraham »erkannt«, d. h. erwählt, »dass er gebiete seinen Söhnen nach ihm, dass sie bewahren Jehova's Weg, zu thun Gerechtigkeit und Recht, auf dass Jehova kommen lasse über Abraham, was er über ihn geredet hat«[6]. Hiernach ist der Charakter des Volkes Gottes von Anfang an ethisch bestimmt und schon deutet das Wort 18, 19 darauf, dass nicht alle leibliche Nachkommenschaft zu den wahren Söhnen Abraham's und den Erben der Verheissung gehöre[7]. — Um das Verhältniss der Religion der Pa-

triarchen zu dem sie umgebenden Heidenthum zu erkennen, sind besonders wichtig die Erzählungen Gen. 14, 18—22 und Kap. 22. In der ersten, der Erzählung von Melchisedek, dem König von Salem, dem Typus des nicht durch leibliche Abstammung vermittelten, sondern in der Dignität der Person ruhenden Priesterthums (Ps. 110, 4. Hebr. 7) tritt die Anerkennung der Einheit des Gottes Abraham's mit dem kanaanäischen El-eljon hervor [8]). Die zweite hat augenscheinlich eine geschichtliche Beziehung zu den kanaanäischen Kinderopfern. Hier ist nun wohl zu beachten, dass, nachdem Elohim es gewesen, der nach V. 1 den Abraham zur Opferung seines Sohnes versucht, dann Jehova es ist, der nach V. 11 ff. die Opferung verhindert, die zur Aufopferung des Liebsten willige Gesinnung approbirt, aber die Substitution des Opferthiers gebietet [9]).

1) Dass die ganze Geschichte der Patriarchen einen typischen Charakter habe, ist allgemein anerkannt, von dem Apostel Paulus an bis auf unsere Zeit herab, und es fragt sich nur, wie diese Vorbilder alttest. Lebens theologisch-religiös zu verstehen sind. Philo deutet die Symbolik und Typik des alttest. Patriarchenthums von seinem philosophischen Standpunkt aus so, dass ihm Abraham das Symbol des menschlichen Geistes ist, der aus Haran, dem Ort sinnlicher Lust, nach Kanaan in die Geistesheimat wandert. Im Uebrigen ist ihm Abraham Typus für die erlernte, Isaak für die angeborene, Jakob für die durch Uebung erworbene Tugend u. s. w. Dem stellen wir die Ewald'sche Deutung zur Seite, die sehr auf der Oberfläche bleibt, in seiner Geschichte des Volkes Israel, I, 3. A., S. 417 ff. Nach seiner Darstellung ist uns hier vorgeführt ein Kreis von 12 Vorbildern in 7 Grundverhältnissen: 1) in den drei Erzvätern soll gezeichnet werden das Vorbild des Hausvaters, 2) in Sara das Vorbild der Hausmutter und in Hagar das Vorbild des Kebsweibes, 3) in Isaak das Vorbild des Kindes, 4) in Isaak und Rebekka das Vorbild der rechten Verlobung und Ehe (aber Rebekka betrügt ihren Mann!), 5) in Lea und Rahel die Vorbilder der Stellung eines Weibes neben einem minder geliebten, 6) in Debora das Vorbild der Heldenamme, 7) in Elieser das Vorbild der Hausknechte oder Hausverwalter. — Folgen wir nach dem N. T. den Zügen, welche jene herrliche Darstellung des Lebens der Patriarchen uns vorführt, so dürfte sich das im § Ausgeführte ergeben.

2) Hinsichtlich der drei Stücke der dem Abraham gegebenen Verheisssung ist zu bemerken, dass, wenn man die Genesis in eine elohistische Grundschrift und eine jehovistische Ergän-

zung scheidet, diejenigen Verse, welche das dritte Stück der Verheissung enthalten, den jehovistischen Stücken zufallen. Es hat dies schon einen inneren Grund, insofern in dieser Bundesverheissung Gott als יְהוָֹה, als der Bundestreue, sich vor Allem zu dokumentiren hat.

3) Es ist gewiss nicht ohne Bedeutung, dass an das Land, das Abraham aus Gnaden, nicht nach einem Naturrecht verliehen wird, das A. T. durchaus die Vollendung des göttlichen Reiches knüpft. Auch in der Prophetie weiss es keine Enderfüllung der göttlichen Verheissungen, in welcher nicht diese alte Verheissung des ewigen Besitzes des heil. Landes zu ihrem Recht käme. Hier ist nun nach meiner Ueberzeugung ein Grundfehler Hengstenberg'scher Exegese, wenn er in seiner spirituellen Deutung durchaus nicht zugeben will, dass dies als wesentlicher, bleibender Zug der göttlichen Verheissung feststeht. Mag man hierüber vom Standpunkt des N. T. aus urtheilen wie man will — ich gehe auf diese Streitigkeiten nicht ein — : vom Standpunkt des A. T. aus muss festgehalten werden, dass vom Anfang der Gründung des Bundesvolks an bis zum Schluss an das heil. Land, an Kanaan, die Erfüllung der Verheissungen und die Vollendung des göttlichen Reiches geknüpft ist.

4) Wohl zu beachten ist, wie das A. T. von der Gründung des Offenbarungsstammes an darauf ausgeht, zu unterscheiden zwischen einem Offenbarungsstamm *κατὰ σάρκα* und einem *κατὰ πνεῦμα*, dem die Verheissungen gelten; es ist, wie wir schon bei Abraham sehen, aufs Klarste ausgeprägt der Gedanke Röm. 9, 8: »*Οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκός, ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα.*« Das tritt nicht bloss darin hervor, dass nicht der nach menschlichem Rath erzeugte Sohn Ismael, sondern Isaak Träger der Verheissung wird, was sich fortsetzt in der Wahl Jakob's mit Umgehung Esau's; sondern es tritt auch sehr bestimmt hervor in den Bedingungen, welche für die Erlangung der Verheissungen gestellt sind.

5) Der Ausdruck: »Sie sollen sich segnen in dem Samen Abraham's« kann nur darauf gehen: sie sollen eben den Offenbarungssegen, den Abraham hat, sich wünschen und ihn durch Vermittlung von Abraham's Geschlecht erlangen. Dass die Stellen nach moderner Exegese nur sagen sollen: sie werden sich wünschen, so glücklich zu sein wie Abraham, wird schon widerlegt durch Jer. 4, 2: וְהִתְבָּרְכוּ בוֹ גּוֹיִם, wo בּוֹ auf Jehova geht. Was hätte es hier für einen Sinn zu erklären: sie sollen sich ein Glück wünschen, wie Jehova es hat?

6) Gen. 18, 19 ist vielfach falsch erklärt worden. Man darf nicht erklären: »Denn ich weiss von ihm, dass er befehlen wird« u. s. w. Nimmermehr kann das לְמַעַן die Bedeutung des griechischen *ὅτι* haben, es müsste durchaus כִּי heissen; sondern das יָדַע steht in der im didaktischen Abschnitt (§ 81) noch näher zu besprechenden prägnanten Bedeutung, wornach es Bezeichnung der göttlichen *πρόγνωσις* ist.

7) Von heidnischer Seite gibt eine Nachricht über Abraham Berosus in den Antiquitäten des Josephus I, 7, § 2: In der zehnten γενεά nach der Flut sei ein gerechter und grosser Mann bei den Chaldäern gewesen, der in der Himmelskunde erfahren war. Damit meint er Abraham. Ebendaselbst haben wir eine Notiz über Abraham aus dem damascenischen Schriftsteller Nikolaus, und bei Justinus, Trogi Pompeji hist. phil. epitoma XXXVI, 2 einen vielleicht aus gleicher damascenischer Quelle geschöpften Bericht. In letzterer Stelle werden Abraham und Israel als Könige von Damaskus bezeichnet; bei Nikolaus lautet die Nachricht, dass Abraham, König von Damaskus, dorthin aus dem chaldäischen Lande mit einem Heer gekommen sei. — Auch auf der freieren kritischen Seite bricht sich allmählich die Anerkennung Bahn, dass man mit der Patriarchengeschichte der Genesis nicht so leichtfertig umgehen dürfe, wie es geschehen ist. Wir haben es jedoch hier nur zu thun mit der Persönlichkeit Abraham's, sofern sie eine typische ist und sofern uns in der Geschichte Abraham's wesentliche Grundzüge der alttest. Religion entgegentreten.

8) Zu Gen. 14, 18—22. — Salem ist ohne Zweifel Jerusalem, welches auch Ps. 76, 3 kurz Salem heisst, nicht nach einigen Neueren ein Salim weiter im Norden. Dass Jerusalem später, in der Richterzeit, mit dem Namen Jebus uns entgegentritt, ist kein Beweis dagegen, dass der ursprüngliche Name Salem gewesen; denn den Namen Jebus bekam es eben von den dort ansässig gewordenen Jebusitern; wobei daran erinnert werden mag, dass auch der im Buch Josua 10, 1—3 vorkommende König von Jerusalem Adonizedek heisst. Von besonderer Bedeutung ist nun der Punkt, dass in der Art und Weise, wie Abraham dem Melchisedek huldigt, offenbar eine Anerkennung des Gottes liegt, dessen Priester Melchisedek ist. Melchisedek heisst Priester des אֵל עֶלְיוֹן, der später als Saturn bei den Phöniciern erscheint. Abraham lässt sich segnen von diesem Priester und gibt ihm den Zehnten von der errungenen Beute. Allerdings unterscheidet er V. 22 beziehungsweise seinen Gott יְהוָה von dem אֵל עֶלְיוֹן, aber doch wird ihre Identität anerkannt. Hier haben wir also Spuren eines älteren reineren Monotheismus auf kanaanäischem Boden, was freilich auf den ersten Blick deswegen auffallen muss, weil sonst die Beziehung des alttest. Gottes zu den kanaanäischen Kulten die des schroffsten Gegensatzes ist; aber hier greift nun in höchst interessanter Weise die Untersuchung von Movers »Phönicier« II, 1, S. 105 ein, wo gezeigt wird, dass der Dienst des El oder Kronos auf einen andern Ursprung zurückgeht als der des phönicischen Baal, an welchen sich der phönicische Polytheismus weiter angeknüpft hat, dass jener den Giblitern in Byblus und Berytus speciell eignet, welche immer bestimmt von den Phöniciern unterschieden werden. So dürfen wir mit grosser Wahrscheinlichkeit behaupten, dass wir hier inmitten der kanaanäischen Kulte einen Rest

jenes älteren reineren Kultus finden, welchen vielleicht ein semitischer Stamm, der unter den Kanaanäern wohnte, bewahrte. Denn dass das A. T. mit seiner hamitischen Ableitung der Kanaanäer es besser weiss als die meisten Neuern, steht mir wenigstens fest.

9) Zu Gen. 22. — Kaum ein Stück des A. T. ist schon so sehr ausgebeutet worden als Beleg für die Molochträumer, welche meinen, es seien der alttest. Religion von Haus aus Menschenopfer eigenthümlich, während doch die Tendenz der Erzählung gerade darauf ausgeht, das Menschenopfer vom Jehovakultus auszuschliessen. Das hat Ewald richtig erkannt. Aber nun ist damit die Schwierigkeit nicht beseitigt, dass der Gott, welcher das Menschenopfer nicht will, doch Abraham zuerst zur Opferung seines Sohnes versucht. Es war zuerst Schelling, der in seiner Philosophie der Offenbarung, II, S. 122 ff. bestimmter auf den bedeutungsvollen Wechsel der Gottesnamen in dieser Erzählung hinwies. Das Kapitel ist ein schlagender Beleg dafür, wie wenig es mit einer äusserlichen Secirung der Genesis nach den Gottesnamen abgethan ist. Das Kapitel hängt zusammen wie gegossenes Eisen und man kann nichts davon herausschneiden. Man half sich früher, ehe man auf die Bedeutsamkeit des Wechsels der Gottesnamen achtete, durch das wohlfeile Mittel der Interpolation. Wie ist aber nun dieser Wechsel zu verstehen? Schelling a. a. O. führt aus: Der Gott, der nach der Sündflut ausgesprochen: ich will des Menschen Leben rächen an einem jeglichen Menschen, könne nicht derselbe sein, der von Abraham das Leben des eigenen Sohnes gefordert. Das Princip, welches Abraham zu jener Handlung versuchte, sei wesentlich dasselbe gewesen, das auch die kanaanäischen Völker zum Kinderopfer verleitete. Der wahre Gott werde im A. T. durch den falschen vermittelt und sei gleichsam an diesen gebunden. — Allein dagegen spricht schon ganz entschieden der Umstand, dass für den versuchenden Gott in V. 1 nicht das unbestimmte אֱלֹהִים ohne Artikel gewählt ist, sondern הָאֱלֹהִים. — Anders haben Hengstenberg u. A. erklärt. Hengstenberg in der »Geschichte des Reiches Gottes unter dem A. Bunde«, 1. Per., S. 187, hat die Sache so gefasst: »Jehova gebot dem Abraham: du sollst den Isaak opfern; er war bereit zu diesem Opfer, verstand aber im entscheidenden Momente das Gebot so, als ob der Moloch zu ihm gesagt hätte: du sollst den Isaak schlachten; der Modus der Opferung aber wurde absichtlich nicht näher bestimmt. Das Missverständniss, obgleich von Abraham ausgehend und auf seine Rechnung fallend, war doch ein von Gott gewolltes.« — Das Richtige scheint besonders Kurtz, Geschichte des A. Bundes, I, 2. A., S. 212 f., gegeben zu haben. Er sagt: Abraham musste sich bewusst sein, dass der Weg, der ihn zur Vollendung seines Glaubens führte, der Weg der Entsagung und Selbstverleugnung war. Der Anblick der kanaanäischen Kinderopfer musste Abraham zu der Selbstprüfung führen,

ob auch er in Entsagung und Selbstverleugnung stark genug sein würde, zu thun was jene Heiden thaten, wenn es etwa sein Gott von ihm verlangte. War aber einmal diese Frage in Abraham's Herzen zur Sprache gekommen, so musste sie auch zur definitiven und faktischen Entscheidung geführt werden. Das war das Substrat für die göttliche Forderung in Abraham's Seele. In objektiver Beziehung stellt sich Folgendes von diesem Standpunkt heraus: Der Kulminationspunkt des Kultus im Naturdienste war das Menschenopfer. Die Bundesreligion musste sich mit dem Heidenthum in dieser Beziehung auseinandersetzen, es musste für sie das Wahre darin anerkannt, das Falsche negirt werden. Durch das Gebot der Opferung Isaak's ist die Wahrheit des Bewusstseins, dass das Menschenleben als ein unheiliges geopfert werden müsse, anerkannt, durch die hemmende Dazwischenkunft Gottes ist die grässliche Entstellung dieser Wahrheit, wie sie im Heidenthum sich Bahn gebrochen hatte, gerichtet und zurückgewiesen. — Wenn wir Deut. 13, 4 betrachten, wo gesagt ist, das Gott das Volk versuchen will durch falsche Propheten, so werden wir nicht nöthig haben, die Kategorie des Missverständnisses zur Erklärung von 22, 1 heranzuziehen; sondern mir scheint die Sache durch den pädagogischen Gesichtspunkt, welchen Kurtz hervorhebt, am besten erklärt. — Vgl. auch über die Bedeutung der Erzählung für die Entwicklung der alttest. Opferidee § 121, Erl. 1.

§ 24.

Isaak und Jakob.

Aus dem Leben Isaak's wird nur Weniges berichtet; er wandelt in den Fussstapfen seines Vaters und die diesem gegebenen göttlichen Verheissungen werden ihm erneuert (Gen. 26, 2—5). Von seinen Zwillingssöhnen wird nicht der nach natürlichem Recht durch die Erstgeburt bevorzugte Esau, sondern, ἵνα ἡ κατ' ἐκλογὴν πρόθεσις τοῦ θεοῦ μένῃ (Röm. 9, 11) der nachgeborene Jakob zum Träger der Verheissung erkoren. Der Gedanke, welcher zunächst der Lebensführung Jakob's zu Grunde liegt, ist der, dass durch alle menschlichen Hindernisse hindurch der göttliche Rath sein Ziel erreicht, dass auch menschliche Sünde seiner Verwirklichung dienen muss, aber nichtsdestoweniger gestraft wird. Durch die Sünde Jakob's und seiner Mutter wird zwar Isaak's Vorhaben, welches mit der auf Jakob ruhenden Verheissung Gen. 25, 23

im Widerspruch ist, vereitelt; doch in der Noth, welche Jakob auf der durch seine Hinterlist gegen Esau herbeigeführten Wanderschaft (27, 42 f.) erfährt, und besonders in dem Jammer, den seine Söhne ihm später bereiten, darin, dass er, der betrogen hat, nun in gleicher Weise sich muss betrügen lassen, wird seine Sünde an ihm gerichtet [1]). Die ihm beim Antritt seiner Reise nach Mesopotamien in der Theophanie bei Bethel zur Stärkung für die Wanderjahre gegebene Bundesverheissung (28, 10 ff.) wird bei der Rückkehr an demselben Orte bestätigt (35, 9 ff.), nachdem er vorher im nächtlichen Kampfe am Jabok, welcher den Wendepunkt seines Lebens bildet, für sich und sein Geschlecht den neuen, seinen göttlichen Beruf charakterisirenden heiligen Namen Israel errungen hat (32, 24 ff.). Die nächste Bedeutung dieser Erzählung ist, dass dem vor seinem Bruder verzagenden Jakob, dem jetzt der Lohn aller seiner Ränke mit Einem Schlag verloren zu gehen droht, gezeigt werden soll, wie der in seiner Schuld verzagende Mensch zunächst mit Gott seine Sache auszukämpfen, dann aber, wenn er Gott den Segen abgerungen, keinen Menschen mehr zu fürchten habe. Zugleich aber dürfte der Kampf Jakob's zuerst in seinem Ringen mit der Leibeskraft ein Bild der Verkehrtheit seines bisherigen Lebens sein, während dessen er stets durch fleischliche Mittel die Erfüllung der Verheissung erzwingen zu können geglaubt hat und es der göttlichen Pädagogie schwer genug gemacht hat, über ihn Meister zu werden. Dass er gelähmt wird, soll dann sagen, dass durch Naturkraft Gott sich nichts abtrotzen lässt. Dann aber siegt Jakob durch die Waffe des Gebets (vgl. Hos. 12, 4 f.). Wie der natürliche Charakter Jakob's, des ränkevollen Fersenhalters, des zähen, verschmitzten Mannes, das natürliche Wesen des von ihm stammenden Volkes vorbildet, so ist in יִשְׂרָאֵל, dem Kämpfer mit Gott, der geistliche Charakter des Volkes Gottes präformirt [2]).

1) Es ist ein grosser Irrthum, namentlich populärer Handbücher, dass man meint, die in der Genesis erzählten hinterlistigen Ränke Jakob's und seiner Mutter heilig sprechen zu müssen. Der Versuch, ein solches Benehmen zu rechtfertigen, widerspricht dem Gewissen des Kindes. Aber es ruht auch eine solche Behandlung der Geschichte Jakob's auf einem groben Missverständniss dessen, was uns die Genesis selbst über die Führungen Jakob's an die Hand gibt. Der § zeigt, worin das Lehrreiche dieser Geschichte liegt.

2) Zu Gen. 32, 24 ff. — Der ungesalzene Spott, welchen der Bibelverächter über diese Erzählung auszuschütten so leicht geneigt ist, berührt uns hier nicht. Die Erzählung ist schon von Herder und später namentlich von Umbreit (»Der Busskampf Jakob's«, Studien und Kritiken 1848, 1.H., S. 113 ff.) auch von freiem Standpunkt aus gehörig gewürdigt worden. Paulus Cassel hat in seinen »Weltgeschichtlichen Vorträgen«, 1. Abth. 1860, einen hübschen Aufsatz, betitelt: »Das Ringervolk«; er stellt hier in den beiden Typen des Herakles und Jakob den Gegensatz zwischen Hellenenthum und Israelitenthum in treffender Weise dar. Gewöhnlich, namentlich auch in praktischen Behandlungen, beschränkt man sich darauf, in Jakob's Ringen ein Symbol des Gebetsringens, das nicht müde wird, bis es den Segen errungen hat, sehen zu wollen. So auch Auberlen noch in dem Artikel »Jakob« in Herzog's Realencyklop. VI, S. 376 f. Ich kann diese Auffassung nicht theilen und halte die Auffassung von Kurtz (Geschichte des A. Bundes, I, 2. A., S. 260 f.) für richtig, wornach wir, in der im § angegebenen Weise, ein doppeltes Ringen unterscheiden müssen. — Hengstenberg verwandelt die Erzählung in einen visionären Vorgang.

§ 25.

Die zwölf Stammväter.

In den zwölf Söhnen Jakob's ist die Grundlage des Bundesvolks, welches das Land Kanaan besitzen soll, gegeben [1]). Doch ist bis dahin (vgl. Gen. 15, 13 ff.) der Nachkommenschaft Jakob's eine lange Wartezeit im Exil und in der Knechtschaft verordnet. Die Vollziehung des göttlichen Rathschlusses wird durch die Führung Joseph's eingeleitet, der nach langer Glaubensprüfung, in welcher sein früherer eitler Sinn gedemüthigt werden sollte, an das Staatsruder Aegyptens erhöht der Retter seines Geschlechts wird. (Vgl. für die religiöse Bedeutung der Erzählung besonders 45, 5—8. 50, 20.) Abermals muss Israel dem Land der Verheissung den Rücken kehren, doch unter Erneuerung der empfangenen Verheissungen (46, 2 ff.) [2]). In Aegypten stirbt Jakob, nachdem er in seinem prophetischen Segen Kap. 49, hinwegschauend über die Zeit der Fremdlingschaft seines Geschlechts, den von seinen Söhnen entspriessenden Stämmen die Zukunft verkündigt hat. Es werden hier die zwölf Stämme theils nach ihrer theokratisch-geschichtlichen Bedeutung, theils nach ihren geographischen Verhältnissen geschildert, wobei aber die Sprüche von ethischen und psychologischen

Motiven getragen sind. Aber Segen und Fluch der Eltern sind nach alttestamentlicher Anschauung keine Bannsprüche, denen, wie sich im Heidenthum diese Vorstellung findet, für sich die Macht einwohnte, segnende oder rächende Gewalten in Bewegung zu setzen; sondern sie haben Realität eben sofern sie den göttlichen Rathschlüssen dienen, die nach Umständen in ganz anderem Sinne, als der Segnende oder Fluchende es meint, sich erfüllen. (Dieses zeigt sich bereits im Segen Isaak's Kap. 27.) Unter den Zwölfen wird besonders Joseph hervorgehoben, der (vgl. 48, 5) in seinen beiden Söhnen, Manasse und Ephraim, von denen aber der letztere, obwohl jüngere, bevorzugt wird (48, 14 ff.), zum mächtigen Doppelstamm heranwachsen soll. Dennoch ist nicht Er es, dem der Principat zugesprochen wird, ebensowenig Ruben, der Erstgeborene, der vielmehr um der früher begangenen Schandthat willen seines Erstgeburtsrechtes verlustig erklärt wird; ebensowenig der später (vgl. besonders Deut. 33, 8 ff.) hoch verherrlichte Levi; vielmehr wird über diesen das, was später mit seiner hohen Berufsstellung zusammenhieng, nämlich das Zerstreutwerden in Israel, um seines mit Simeon verübten Verbrechens willen als Fluch ausgesprochen Gen. 49, 7 [3]). Dagegen ist es Juda, der hauptsächlich als der erkorene Träger der Verheissung und als derjenige bezeichnet wird, auf welchem die Völkerherrschaft ruhen soll, auf die schon 27, 29 hinausgewiesen hatte. Hiemit vgl. 1. Chr. 5, 2, nach welcher Stelle die Erstgeburt, die בְּכוֹרָה, nämlich als doppeltes Erbe (vgl. § 106), Joseph zu Theil werden, aber aus Juda der נָגִיד, der Fürst Israels kommen sollte [4]). Noch durch die Bestimmung seines Grabes (47, 29 ff. vgl. 50, 4 ff.) will Jakob, wie später Joseph (50, 25 f. vgl. Hebr. 11, 22), den Glauben an die göttliche Verheissung bezeugen. — In dem mit den drei Patriarchen geschlossenen Verheissungsbunde ruht für das religiöse Bewusstsein des Israeliten die Verbürgung der ganzen Heils- und Gnadenführung des Volkes (vgl. Ex. 2, 24. Deut. 4, 37. 7, 8. 8, 18 u. s. w.). Darum heisst auf der alttestamentlichen Offenbarungsstufe Gott der Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's (Ex. 3, 6. 15. vgl. 1, Kön. 18, 36. Ps. 47, 10.)

1) Die Zwölfzahl der Stämme will nach dem A. T. aus der Zahl der Söhne des Ahnherrn Jakob erklärt sein, da diesem nach

Gen. 29 ff. sechs Söhne — Ruben, Simeon, Levi, Juda, Issachar, Sebulon — von seiner Gattin Lea, von deren Magd Silpa zwei — Gad und Asser —, ebenfalls zwei — Joseph und Benjamin — von der jüngeren Gattin Rahel, endlich wieder zwei — Dan und Naphthali — von der Magd der letzteren, Bilha, geboren wurden. In der Genesis kommt eine Zwölfzahl von Stämmen in dem Völkerkreis, zu dem Israel gehört, auch sonst vor, indem 22, 20—24 dem Nahor 12 Söhne und zwar ebenfalls 8 von der Gattin, 4 von der Kebse, zugeschrieben werden, und ebenso nach 17, 20. 25, 13—16 die Ismaeliten in 12 Stämme zerfallen. Auch bei den von Esau ausgehenden Stämmen (36, 9 ff.) kommt, wenn man Amalek als blossen Nebenstamm betrachtet, die Zwölfzahl heraus. — Da die Zwölftheilung bei den Aegyptern (s. Uhlemann, Thoth, S. 107) und anderen alten Völkern mit den 12 Zeichen des Thierkreises und den 12 Monaten des Jahres zusammenhängt, so hat man häufig die Stammeintheilung Israels und der verwandten Völker ebendorther erklärt, wie denn schon Diodor Sic. Fragment. Lib. XL die 12 israelitischen Stämme mit den 12 Monaten kombinirt. Im A. T. selbst aber ist von einer anderen Ableitung als der genealogischen keine Spur, und man wird, wenn man die ethnographischen Angaben der Genesis genauer untersucht, eher auf die Vermuthung kommen, dass der Analogie der in Israel vorgefundenen Stämmezahl zu Liebe Nahor's, Ismael's und Esau's Nachkommenschaft so gruppirt wurde, dass ebenfalls die Zwölfzahl sich ergab (s. Knobel zu Gen. 22, 20; vgl. auch § 92 mit Erl. 2). [Artikel: »Stämme Israels«.]

2) Was die ägyptischen Beziehungen betrifft, so verdient das Werk von Ebers: »Aegypten und die Bücher Mosis«, wovon bis jetzt der erste Band 1868 (über die Genesis) erschienen ist, alles Lob. In archäologischer und historischer Beziehung findet man dort sehr wichtige Aufschlüsse. Vgl. auch Hengstenberg »Die Bücher Mose's und Aegypten« 1841.

3) Gen. 49, 7: »Verflucht sei ihr Zorn, weil er so stark, und ihr Grimm, weil er so schwer war; vertheilen will ich sie in Jakob und sie zerstreuen in Israel.« Ueber die tückische Blutthat, die Levi, um die Entehrung seiner Schwester Dina zu rächen, an den zuvor wehrlos gemachten Sichemiten verübte, vgl. zur Erläuterung Kurtz, Geschichte des A. Bundes, I, 2. A., S. 265 f.

4) Gen. 49 ist eine crux interpretum. Was das Stück im Ganzen betrifft, so theile ich weder die Ansicht mancher, die hier ein mit Notarsgenauigkeit aufgenommenes Testament sieht, noch die sehr verbreitete Ansicht, welche in dem Stück das Produkt eines späteren Dichters meint sehen zu müssen. Denn dieser Dichter kommt, man mag ihn setzen wohin man will, in Konflikt mit einigen Theilen seines Gedichts. Vor Allem passt das, was über Levi, den seit Mose's Zeit hoch verherrlichten Stamm, gesagt ist, weder auf die Zeit der Richter,



noch auf die David's und Salomo's. Man glaubt aber ein deutliches Kennzeichen, dass das Stück in der Richterzeit verfasst ist, in V. 10 zu haben. Man versteht dort שִׁילֹה von der Stadt in Ephraim und erklärt die Stelle: »bis er nach Silo kommt«, wo der Mittelpunkt der Theokratie, das Heiligthum, sich befand. Allein soll das Gedicht aus dieser Zeit sein, so ist mit den geschichtlichen Daten aus der Richterzeit unvereinbar der Principat, welcher Juda zugewiesen wird. Man muss da den Umstand, dass Juda beim Eroberungskrieg an der Spitze des Volkes zog, in unberechtigter Weise ausdehnen und urgiren, um die Prädikate Juda's zu rechtfertigen. Will man von dem Principat eines Stammes in der Richterzeit reden, so könnte man noch am ehesten Ephraim nennen, in dessen Mitte sogar einmal von Sichem aus ein Königthum aufgerichtet wurde. — Wer wirklich in die Anschauung nicht bloss des israelitischen, sondern des morgenländischen, ja des ganzen Alterthums sich vertiefen will, der wird sich mit solchen Anschauungen, dass sich da ein späterer Dichter hinsetzt und eins dichtet, was er dem Stammvater in den Mund legt, nicht befreunden können; sondern in der alten Welt finden wir doch gewiss eine wirkliche Fortpflanzung solcher von den Stammvätern über ihre Nachkommen gesprochenen Segens- oder Fluchworte und es wirken solche selbst bestimmend auf die Geschicke derselben in einer sehr erklärlichen Weise. So weiss ich auch von den Sprüchen Jakob's keine andere Anschauung zu gewinnen, als dass der Stammvater das Erbe austheilt und hier jeden einzelnen der Söhne charakterisirt und dass dieses Vermächtniss des Stammvaters im Munde der Stämme fortlebte. Welchen antiken Charakter die vorliegenden Sprüche haben, zeigt namentlich die eigenthümliche Thiersymbolik: Dan die Schlange, Naphthali die Gazelle u. s. w., Sprüche, welche nicht die spätere Kunstpoesie, sondern nur das einfache Nomadenleben der Patriarchen hervorgerufen haben kann. — Was die theologische Bedeutung dieser Sprüche betrifft, so zeigt sich auch bei diesem Segen: es geht im göttlichen Reich nicht nach den Wegen der Natur, sondern nach göttlicher Wahl. Weder der, der dem Recht der Erstgeburt nach voranstehen sollte, noch der Liebling des Vaters sind berufen, die eigentlichen Träger des Gottesreichs zu werden. Da mehrfach in der Charakteristik der Stämme ethische und psychologische Motive hervortreten, indem Jakob, wie Herder schön gesagt hat, »der Sinn vom Himmel gestärkt wird, das schlafende Schicksal in der Seele seiner Söhne zu bemerken und das Buch desselben in ihren einzelnen Charakterzügen und Handlungen aufzudecken«, so kann man fragen: ist nicht auch bei Juda, diesem dem Alter nach vierten, aber nun an die Spitze gestellten Sohn ein solches Motiv vorhanden? Ausdrücklich wird es im Texte nicht hervorgehoben. In der Bezeichnung Juda's als des Löwen kann man vielleicht eine Hinweisung auf die edle

Natur dieser Persönlichkeit finden. Es darf aber besonders die Stelle Gen. 44, 32 f. beigezogen werden: Juda stellt sich hier als Bürge dar, um für seinen Bruder Benjamin ins Gefängniss, in die Knechtschaft zu gehen, dass dieser frei würde. Es ist schwerlich als gesucht anzusehen, wenn man auch hierin ein göttliches Dekorum sieht, dass er der Stammvater dessen sein sollte, der sich selbst zum Bürgen dargestellt hat für Alle. — Die vielbesprochene Schilostelle wird später genauer behandelt werden.

IV. Viertes Zeitalter, die Zeit des Mose und Josua.

1. Die Erlösung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft.

§ 26.

Zustand des Volkes Israel in Aegypten.

Nach dem Schluss der Patriarchenzeit geht der biblische Bericht über einen langen Zeitraum, in welchem Israel zum Volk heranwächst, mit Stillschweigen hinweg. Denn jener stille Vermehrungsprocess, durch den die Familie zum Volke anwuchs, bot nichts von Bedeutung, was sich für das Volk als geschichtliche Erinnerung fixirt hätte [1]). Ueber den Zustand des Volkes in Aegypten gibt das Alte Testament selbst folgende Andeutungen. Theilweise scheint dasselbe in Gosen bei der nomadisirenden Lebensweise seiner Stammväter geblieben zu sein; es mögen von dort aus auch Wanderungen in die angrenzenden östlichen Landstriche stattgefunden haben, wie denn die freilich mehrdeutige Stelle 1. Chr. 7, 21 mit Wahrscheinlichkeit auf ein in den Aufenthalt Israels in Aegypten fallendes Ereigniss zu beziehen sein wird [2]). Aus Num. 32 ist zu schliessen, dass besonders die zwei Stämme Ruben und Gad sich auf Viehzucht legten. Im Allgemeinen aber muss das Volk, das ja in festen Sitzen, beziehungsweise selbst in Städten angesiedelt war, bereits einen Anfang agrarischen Lebens gemacht haben (vgl. Ex. 1, 14. Num. 11, 5. Deut. 11, 10). Da Aegypter und Israeliten unter einander wohnten (Ex. 3, 22. 12, 33 ff.), so konnte das Volk von der in jener Zeit bereits weit gediehenen ägyptischen Kultur nicht unberührt bleiben [3]). Die bürgerliche Verfassung des Volkes hatte sich auf genealogischem Wege entwickelt, was dem Naturcharakter des Semitismus entspricht, dem das intensive Stamm- und Familien-

interesse eigenthümlich ist. Das Volk wird (nach 3, 16) durch Aelteste (זְקֵנִים) vertreten, die wahrscheinlich aus den Familienhäuptern genommen waren. Ausserdem stand es unter שֹׁטְרִים, die ebenfalls aus seiner Mitte genommen, selbst aber wieder ägyptischen Oberbeamten untergeordnet waren (5, 6 ff.) (vgl. § 98). Was den religiösen Zustand betrifft, so musste die Erinnerung an den Gott der Väter und die denselben gegebenen Verheissungen bei der Masse des Volkes erst wieder geweckt werden. Bei dieser war die reinere Gottesverehrung, wie wir sie bei den Patriarchen finden, durch Götzendienst zurückgedrängt, was theils aus ausdrücklichen Zeugnissen (Jos. 24, 14. Ez. 20, 7 ff. 23, 8. 19) erhellt, theils aus den abgöttischen Kulten, denen das Volk während der Wanderung in der Wüste sich hingab, erschlossen werden kann. Der Stierkultus am Sinai Ex. 32 ist als Nachahmung des ägyptischen Apis- oder Mnevisdienstes zu erklären, die Lev. 17, 7 erwähnte Verehrung der Böcke (שְׂעִירִים) weist auf den Dienst des Mendes (des ägyptischen Pan, Herodot II, 46) zurück. Aber auch der in den östlich an Aegypten grenzenden Ländern verbreitete Dienst des Feuergottes Moloch oder Milkom muss, wie die strengen Verbote Lev. 18, 21. 20, 2 zeigen, schon damals bei dem Volke eingedrungen sein. Indem dieser Götze, der seinem Wesen nach die eifernde Naturmacht ist, die heidnische Karikatur des Heiligen Israels, des אֵל קַנָּא, bildet, ist die Am. 5, 26 erwähnte Vermischung der Verehrung desselben mit dem Jehovadienste um so leichter zu begreifen [4]). Zu dem Religionssynkretismus, der in den folgenden Jahrhunderten in verschiedenen Formen auftaucht und überhaupt für Israel, das in polytheistischen Kulten niemals selbständig produktiv war, charakteristisch ist, ist hiernach schon während des Aufenthalts in Aegypten der Grund gelegt worden.

1) Es kann auffallen, dass wir eine so bedeutende Lücke in der Geschichte zwischen Genesis und Exodus haben, dass die lange Zeit von der Einwanderung Jakob's in Aegypten und seinem Tod bis zur Geburt Mose's mit Stillschweigen übergangen wird. Allein das einfache Stämmeleben, wie wir es in jenen Jahrhunderten bei Israel voraussetzen müssen, macht keine Geschichte. Was haben denn die Araber in den Jahrtausenden vor Muhammed für eine Geschichte? Aber es kommt noch dazu, dass Israel überhaupt keine Geschichte hat, ausser sofern es Organ der Offenbarung ist. Wie lückenhaft ist der

geschichtliche Bericht über die Jahrhunderte der Richterzeit wegen der Zerrissenheit des theokratischen Lebens; und wie viel wissen wir denn über das doch ganz der historischen Zeit angehörige Exil? wie viel über die Jahrhunderte von Esra bis auf die Makkabäer und weiter herab? Israel hat das Eigenthümliche, Geschichte und Geschichtschreibung im vollen Sinn eben nur zu haben, insoweit es in seinem weltgeschichtlichen Beruf sich befindet.

2) In 1. Chr. 7, 21 wird nach der wahrscheinlichsten Erklärung der vieldeutigen Stelle ein vermuthlich zunächst vom südlichen Hochland Kanaans ausgegangener Streifzug der Ephraimiter nach Gath berichtet. Die ältere Ansicht, dass von einem Ereigniss während des Aufenthalts in Aegypten, nicht, wie Bertheau (Ephraim V. 22 als die Gesamtheit des Stammes auffassend) u. A. wollen, von einem der nachmosaischen Zeit angehörigen Ereigniss die Rede ist, hat jedenfalls den Wortlaut für sich. Vgl. auch Kurtz, Geschichte des A. Bundes, II, 2. A., S. 42 ff.

3) Es ist ganz verfehlt, die Israeliten bei ihrem Auszug aus Aegypten als einen rohen Nomadenhaufen betrachten zu wollen, bei welchem man kaum die geringsten Anfänge der Kultur voraussetzen dürfe. Als unbändiges Volk erscheinen sie im Pentateuch, aber nicht als ungebildetes Volk. Während z. B., um nur Einen Beleg hiefür anzuführen, der Pentateuch im patriarchalischen Zeitalter noch keine Spur von Ausübung der Schreibkunst aufweist, wird diese bei dem aus Aegypten ziehenden Volk als vorhanden vorausgesetzt, was schon der Name der aus dem Volk genommenen Beamten, שֹׁטְרִים d. h. Schreiber, beweist. In Aegypten war ja, wie die Denkmälerforschung zeigt, das Schreiben damals eine längst hergebrachte Sache.

4) Es ist noch nicht lange her, dass die Meinung in der Mode war, der ursprüngliche Kultus Israels sei der Saturndienst, näher, indem man den Saturn mit dem Milkom identificirt, der Molochdienst, vgl. Vatke, Ghillany, Daumer u. A. — Es ist allerdings nicht zu leugnen, dass dieser abgöttische Kultus offenbar schon jener alten Zeit des Volkes angehört; er gehört der ältesten Zeit und der jüngeren an; er tritt, nachdem er Jahrhunderte hindurch zurückgetreten war, wieder hervor seit Ahas; und, wie im § hervorgehoben ist, es ist eine gewisse Verwandtschaft zwischen dem Moloch und dem אֵל קַנָּא, wie der Heilige Israels bezeichnet wird, nur mit dem Unterschied, dass dieser eine ethische Macht, jener eine verzehrende Naturmacht ist, die durch Menschenopfer versöhnt werden muss. Aber was das A. T. verurtheilt, nun als die eigentliche Grundlage des jehovistischen Kultus darzustellen, ist ein Stück der Willkür, wie sie so oft die Behandlung des A. T. entstellt hat. — Die vielbesprochene Stelle Am. 5, 26 darf nicht, wie Ewald sie erklärt hat, als Verkündigung von etwas Künftigem gefasst werden: »So werdet ihr

denn aufheben den Pfahl eures Königs und die Gestelle eurer Bilder« u. s. w., von dem in die Gefangenschaft tragen der Götzen. Dagegen spricht, dass gerade von diesem Kultus im Zehnstämmereich nicht die Rede ist. Die richtige Erklärung ist: »Ihr truget die Hütte eures Königs und die Säule eurer Bilder« u. s. w., nämlich während der Wanderung in der Wüste.

§ 27.

Der Hergang der Erlösung aus Aegypten.

Der Hergang der Erlösung Israels wird im Buch Exodus so erzählt. Um die Besorgniss erweckende ausserordentliche Vermehrung des Volkes zu hemmen, belasteten es die Aegypter mit unerträglicher Frohnarbeit und endlich ergieng der königliche Befehl, dass alle neugeborenen Knaben getödtet werden sollen. In dieser tiefsten Erniedrigung, in welcher das Volk (vgl. Ez. 16, 5) einem in seinem Blute hingeworfenen hilflosen Kinde zu vergleichen war, sollte die Erfüllung der den Vätern gegebenen Verheissungen erfolgen und demgemäss El-schaddai nun als Jehova sich erweisen. Das göttliche Rüstzeug hiezu war Mose. Nachdem er als Kind durch die Fügung der Vorsehung vom Tode gerettet (Ex. 2, 1 ff.) und am königlichen Hofe erzogen worden war (*πάσῃ σοφίᾳ Αἰγυπτίων* Act. 7, 22), erscheint er im männlichen Alter (nach der Tradition, s. Act. 7, 23, im vierzigsten Lebensjahr) in der Mitte seines bedrängten Volkes, tödtet einen Aegypter, der einen Israeliten misshandelt, und flieht, da die That ruchtbar wird, in die arabische Wüste [1]). Was ihm zuerst in eigenmächtigem Versuch misslungen, das sollte er vierzig Jahre nachher als göttliches Rüstzeug vollbringen [2]). Nachdem Mose vor dem Volk als göttlichen Gesandten sich beglaubigt hat, stellt er zuerst an Pharao die Forderung, dass er Israel die Erlaubniss zu einem Zug in die Wüste, um dort Jehova ein Opferfest zu feiern, ertheilen möge. Da Pharao das Gesuch mit Hohn zurückweist, ja nunmehr die Bedrückung des Volkes auf das Aeusserste steigert, erfolgt der göttliche Spruch, dass Israel nun durch grosse Gerichte aus Aegypten geführt und so die Realität seines Gottes als des Herrn der Welt für es selbst wie für die Aegypter thatsächlich erwiesen werden solle (vgl. Ex. 6, 6 f. 8, 18. 9, 16). Die zehn Plagen, die über Aegypten

verhängt werden (Ex. 7—12 vgl. mit Ps. 78, 43 ff. 105, 26 ff.), hängen meistens mit natürlichen Ereignissen und Zuständen, die in Aegypten öfters wiederkehren, zusammen. Sie schliessen sich hinsichtlich ihrer Aufeinanderfolge an den naturgemässen Gang des ägyptischen Jahres an, von der Zeit des ersten Anschwellens des Nils, das gewöhnlich im Juni erfolgt, bis zum Frühling des darauf folgenden Jahres [3]). Aber theils der hohe Grad, den die Plagen erreichen, theils ihre Verknüpfung mit dem Wort des Mose (vgl. besonders 8, 5 f.) machen sie zu Zeichen der Macht Jehova's. In ihnen wird siegreich der Kampf des wahren Gottes mit den Landesgöttern geführt (12, 12. Num. 33, 4) und so dienen sie zum Unterpfand des Triumphes des göttlichen Reiches über das Heidenthum (vgl. Ex. 15, 11. 18, 11). Selbst in den heidnischen Berichten über den Auszug Israels aus Aegypten bei Manetho (Josephus, c. Ap. I, 26) und Diodor (Biblioth. Lib. XL fragm.) tritt unverkennbar das hervor, dass hier durchgreifende religiöse Gegensätze im Kampfe sich gemessen haben [4]). Die Plagen steigen von Stufe zu Stufe, bis endlich nach der zehnten Plage, der Erwürgung der ägyptischen Erstgeburt, welcher in derselben Nacht in Israel die Einsetzung des Passah zur Seite geht, die Aegypter voll Schrecken das Volk zum Lande hinausdrängen [5]). — Nicht auf dem nächsten Weg will Mose das zum Kampf mit den Völkern Kanaans noch nicht reife Volk nach Kanaan führen, sondern er wählt den Umweg durch die Wüste der sinaitischen Halbinsel. Allein kaum hat sich das Volk gegen diese hingewendet und gerade am Rothen Meere, wahrscheinlich in der Ebene des jetzigen Suez, sich gelagert, als Pharao heranzieht. Von feindlicher Heeresmacht, Gebirge und Meeresfluten umschlossen, erhält das Volk die Weisung, im Glauben voranzuziehen. Ein Sturm drängt die Wasser zurück, Israel im Aufruhr der Elemente von Gott wie eine Herde Schafe geführt (Ps. 77, 17—21. Jes. 63, 11 ff.) zieht glücklich durch das Meer; das ägyptische Heer, das nachfolgt, wird von den Fluten begraben. »Und das Volk fürchtete Jehova und glaubte an Jehova und an seinen Knecht Mose« (Ex. 14, 31) [6]). So ward in Israel die Gottesthat seiner Erlösung überliefert (vgl. noch Ps. 78, 12 ff. 106, 8 ff. 114), für die Erinnerung immer neu belebt durch die jährliche Gedächtnissfeier, ein Vorbild künftiger Erlösung (Jes. 11,

15 f.). — Die Dauer des Aufenthalts Israels in Aegypten ist nach Ex. 12, 40, vgl. Gen. 15, 13, zu 430 Jahren zu bestimmen, wogegen die LXX an der ersteren Stelle in die Zahl 430 den Aufenthalt der Patriarchen in Kanaan mit einrechnen, wornach sich die Zeit des Aufenthalts in Aegypten auf die Hälfte reduciren würde [7]).

1) Vgl. die Deutung dieser Erzählung Act. 7, 24 f.: »Ἐνόμιζε δὲ συνιέναι τοὺς ἀδελφοὺς αὐτοῦ, ὅτι ὁ θεὸς διὰ χειρὸς αὐτοῦ δίδωσιν αὐτοῖς σωτηρίαν· οἱ δὲ οὐ συνῆκαν.«

2) Vergleichen wir die Darstellung dessen, was in diesem § enthalten ist, bei Ewald, Geschichte Israels, II, 1. A., S. 77 f., 3. A., S. 101 ff., so stellt derselbe Israel unter einen ganz anderen Gesichtspunkt als das Buch Exodus. Er fasst im Wesentlichen die Sache so: Es gieng in jener Zeit vor der Ausführung des Volkes eine mächtige Bewegung durch das Volk, »die ausserordentlichsten Anstrengungen und edelsten Thätigkeiten des nach Erlösung ringenden Geistes«. Da erhob sich unter ihnen Mose, einer der grössten Helden, die es je gegeben hat, ja ein Geist von einziger Grösse, der mit wunderbaren Kräften und Erfolgen gewirkt haben muss. Nun entspinnt sich ein religiöser Kampf zwischen Israel und den Aegyptern. Das Ende desselben ist eben der Auszug. Da »muss die einmal im Volk erregte Zuversicht des Geistes sich in der jetzt kommenden Entscheidung am Rothen Meer ungeschwächt erhalten haben«, wie das so geht, wenn »zur rechten Zeit ein günstiger Wind die gelegten Keime ans Licht lockt«. So gewann nun die Durchführung durch das Rothe Meer eine grundlegende Bedeutung für den Gottesstaat. — Das ist Alles sehr schön; aber im A. T. wird nicht dem Volk die Ehre gegeben, sondern die ganze Erzählung geht darauf aus, zu zeigen, was aus einem versunkenen Volke göttliche Zucht zu machen weiss. Von einer mächtigen Geistesbewegung unter dem Volk in Aegypten weiss das A. T. nichts (vgl. auch die Auffassung in Act. 7, 25 ff.), Ezechiel vergleicht es mit einem ohne Erbarmen hingeworfenen, hilflos in seinem Blute liegenden Kind; und was Mose betrifft, so geht freilich die Erzählung darauf aus, ihn für seinen künftigen Beruf zubereiten zu lassen; aber wenn die Tradition (Act. 7, 22) ihn in aller Weisheit der Aegypter erzogen werden lässt, so bemerkt doch selbst Ewald, »gewiss sei der Einfluss der ägyptischen Bildung auf Mose schliesslich mehr negativ als positiv gewesen« (Geschichte Israels, I, 3. A., S. 81). Von besonderer Bedeutung aber ist hier nun das im § Hervorgehobene, wie das erste Auftreten Mose's, da er den Aegypter erschlägt, was nach des Stephanus Deutung (Act. 7, 25) ein Signal für das Volk sein sollte, wie dieses eigenmächtige Thun zunächst zu einem längeren Exil für Mose führte, und erst später, da er selbst sich nicht mehr für tüchtig hielt,

ihm die That gelingen sollte. (Vgl. auch Auberlen »Die göttliche Offenbarung« I, S. 101 ff.)

3) Wie sich der ganze Verlauf der über Aegypten gesendeten Plagen an den Lauf des ägyptischen Jahrs anschliesst, das versuchte zuerst zu zeichnen Eichhorn »De Aegypti anno mirabili«. Besonders interessant ist die ausführliche Behandlung dieses Gegenstandes bei Hengstenberg »Die Bücher Mosis und Aegypten«, S. 93 ff.

4) Nach dem in § 3 Bemerkten hat die alttest. Theol. im Unterschied von der israelitischen Geschichte die Thatsachen eben nur so zu reproduciren, wie sie im Geist der Offenbarungsorgane fortlebten und die Grundlagen der Religion bildeten, während Untersuchungen wie die über die Hyksos der israelitischen Geschichte zuzuweisen sind. Zur Orientirung diene aber Folgendes. Die Hyksosfrage liegt im Streite bis auf die neueste Zeit. Manetho meldet bekanntlich bei Josephus (c. Ap. I, 14) von jenem Hirtenvolke, das in Aegypten fünf Jahrhunderte lang die Herrschaft führte. — Hengstenberg hat diese ganze Hyksostradition in das Gebiet der Fabel verwiesen, und man kann nicht leugnen, dass man immerhin bei der Denkmälerforschung auch bestimmtere Indicien dieser fünfhundertjährigen Periode gefunden haben sollte. Man hat diesen auffallenden Mangel freilich daraus erklärt, dass eben die späteren Aegypter jede Erinnerung an jenes verhasste Hirtenvolk möglichst getilgt haben, und neuerdings glaubt man nun auch wirklich bestimmte Andeutungen über die Hyksos in den Denkmälern gefunden zu haben; vgl. Ebers »Aegypten und die Bücher Mosis« I, für die entgegengesetzte Ansicht Hengstenberg »Die Bücher Mosis und Aegypten«. Ewald und die meisten Neuern behandeln die Sache geschichtlich; Hengstenberg scheint hier in der Skepsis zu weit gegangen zu sein. Josephus selbst nun identificirt zwar seinerseits die Israeliten mit den Hyksos, hat aber daneben (c. Ap. I, 26 f.) noch einen andern heidnischen Bericht über die Israeliten, der von ihm als lügenhafter heidnischer Hohn verurtheilt wird und beziehungsweise mit Recht. Das Wesentliche dieses Berichts ist Folgendes. Nachdem seit der Vertreibung der Hyksos unter König Tethmosis 518 Jahre verflossen waren, bekam ein König Amenophis Lust die Götter zu schauen. Da wird ihm durch einen Weisen gleichen Namens die Offenbarung zu Theil, das Land müsse vorher von den Aussätzigen und andern unreinen Menschen gesäubert sein. Darum verpflanzt der König dieses Gesindel in die Steinbrüche östlich vom Nil, 80,000 Mann stark, darunter auch einige aussätzige Priester. Jetzt ergreift aber jenen Propheten eine grosse Angst: dass man jene Priester zur Zwangsarbeit anhalte, könne den Zorn der Gottheit über Aegypten bringen. Der König räumt nun jenen Leuten die einst von den Hyksos bewohnte Stadt Avaris ein. Dort setzen sie einen Priester Osaraiph von Heliopolis über sich. Dieser gibt ihnen

ein mit der ägyptischen Religion im Widerspruch stehendes Gesetz. Sie setzen sich mit den vertriebenen Hyksos in Jerusalem in Verbindung. Es droht zum Kampf zwischen den Aussätzigen und den Aegyptern zu kommen. Der ägyptische König Amenophis zieht mit 300,000 Mann herbei, wagt aber keine Schlacht, sondern zieht sich in der Besorgniss, sein Kampf würde ein Streit gegen die Götter sein, nach Aethiopien zurück. Darauf schalten nun die Hyksos von Jerusalem und die Aussätzigen 13 Jahre lang in der grausamsten Weise in Aegypten. Nach 13 Jahren aber kehrt Amenophis mit seinem Sohn Ramses aus Aethiopien zurück, besiegt die Hirten und Aussätzigen und wirft sie nach Syrien zurück. — Es ist nicht wahrscheinlich, dass Alles dies nur eine absichtliche Verkehrung des alttest. Berichtes sein soll. Es dürfte hier doch mit Recht noch eine alte heidnische Ueberlieferung gesehen werden, welche nun eben zeigt, dass nach der Auffassung der Aegypter selbst es ein religiöser Kampf war, und zwar ein Kampf, in welchem Aegypten selbst den Kürzeren zog. — Die Behandlung dieses Punktes in Ewald's Geschichte Israels, II, 1. A., S. 57 ff., 3. A., S. 110 ff. ist eine der besseren Partien.

5) Von den einzelnen Stellen aus den Kapiteln, welche die Ausführung behandeln, möge wegen ihrer Berühmtheit Ex. 12, 35 f., vgl. mit 11, 2 f. näher besprochen werden. Bereits 3, 22 heisst es: es solle jedes Weib von ihrer Nachbarin silberne und goldene Gefässe und Kleider verlangen, und V. 21: »ich will diesem Volk Gnade geben in den Augen der Aegypter, dass sie, wenn sie gehen, nicht leer ausgehen.« Nun sagt 12, 35 f.: »Die Kinder Israel thaten nach dem Wort des Mose und verlangten von den Aegyptern silberne und goldene Gefässe und Kleider; und Jehova gab dem Volk Gnade in den Augen der Aegypter.« Indem man die nun folgenden Worte: וַיַּשְׁאִלוּם וַיְנַצְּלוּ אֶת־מִצְרָיִם mit Luther erklärte: »dass sie ihnen leiheten; und entwandtens den Aegyptern«, so entstand daraus der Skrupel, wie hier geradezu ein Diebstahl geboten werden könne; ein Punkt, der vielfach leidig ausgebeutet worden ist. — Dass ein Diebstahl in entschiedenem Widerspruch mit dem sittlichen Geist des Mosaismus steht, braucht nicht nachgewiesen zu werden. Die Auskunft, welche Ewald, Geschichte Israels II, 3. A., S. 95, trifft, die Beraubung sei im Sinne der Erzählung kein Diebstahl, weil der folgende Treubruch Pharao's die Zurückerstattung des Geliehenen unmöglich machte, und es könne in dieser Wendung zu Gunsten Israels zugleich eine Art von göttlicher Vergeltung liegen, sofern es vom Ende aus betrachtet nur als eine über den menschlichen Unebenheiten stehende höhere Ausgleichung erscheine, dass die, welche lange von Aegypten gedrückt wurden, so für lange Bedrückungen entschädigt werden, — diese Auskunft mag beziehungsweise richtig sein, ist aber nicht einmal nöthig. Winer schon in seinem Lexikon hat mit Recht die Bedeutung »leihen«, die

man dem Wort הִשְׁאִיל gibt, weggelassen. Das Wort kommt im Hiphil nur noch einmal 1. Sam. 1, 28 im A. T. vor und dort ist es doch ganz verkehrt, zu übersetzen: Hanna wolle ihren Sohn Samuel Gott leihen. Sie will ihn Gott schenken, indem sie ihn ans Heiligthum gibt. Das Wort bedeutet vielmehr nach Winer: dedit alicui quod petierat. In dem נִצֵּל aber 12, 36 vgl. mit 3, 22 liegt nicht ein Berauben, sondern eben einfach ein Wegnehmen; in welchem Sinn, darüber muss der Zusammenhang entscheiden. Hienach ist der Sinn der Stelle der, dass die Aegypter froh sind, die Israeliten um diesen Preis los zu werden, wobei dann die Ansicht Ewald's, dass darin ein Akt der Vergeltung gelegen, dass die Israeliten so eine Entschädigung erhielten, immerhin angeht. Wenn aber Ewald (a. a. O. S. 96) u. A. noch den ursprünglich anderen Sinn in der Sache sehen, dass Israel den Aegyptern die wahre Religion, die rechten Opfergeräthe und damit die rechten Heiligthümer und Opfer selbst entwendet habe, so liegt davon nichts in der Erzählung und ist diese Deutung in hohem Grade gesucht.

6) In Bezug auf die Lokalität, wo Israel durch das Rothe Meer gezogen sei, ist von jeher Streit gewesen. Die von dem bekannten Naturforscher Schleiden in einer eigenen Schrift, »die Landenge von Suez« 1858, scharfsinnig verfochtene Ansicht, dass Israels Weg überhaupt nicht über das rothe Meer, sondern viel weiter nördlich am mittelländischen Meer vorbei nach der arabischen Wüste hinübergeführt habe, ist durchaus unhaltbar und kann eigentlich nur als eine Seltsamkeit betrachtet werden. Es kann sich nur um drei Lokalitäten handeln: 1) Die meisten Neueren lassen den Uebergang bei dem jetzigen Suez erfolgen, wo jetzt die Breite des Meeres 3450 Fuss ist und zwei Furten sind, deren Untiefen noch jetzt durch einen Ost- oder Nordostwind (Ex. 14, 21) vorübergehend trocken gelegt werden können; wobei übrigens zu bemerken ist, dass unstreitig das Rothe Meer sich in jener alten Zeit ziemlich weiter nach Norden erstreckte, so dass wir es uns in jener Zeit bei Suez namhaft breiter denken müssen. Vgl. auch Kurtz, Geschichte des A. Bundes, 2. A., II, S. 169 ff. 2) Möglicher Weise könnte auch der Uebergang weiter nördlich am alten Meeresbecken erfolgt sein, bei dem jetzigen Adschrud; so Stickel in der Abhandlung: »Der Israeliten Auszug aus Aegypten bis zum Rothen Meer«, Studien und Kritiken 1850, 2. H., S. 328 ff. 3) Karl v. Raumer, »Der Zug der Israeliten von Aegypten nach Kanaan« 1837, hat den Ort, wo der Eintritt ins Rothe Meer stattgefunden hätte, ziemlich nach Süden verlegt, an den südlichen Abhang des Attakagebirges, wo das Rothe Meer bereits 6 Stunden breit ist. Diese Ansicht hat mich niemals überzeugt und ist durchaus unwahrscheinlich.

7) Allerdings bilden in der Genealogie Ex. 6, 16—20 Mose und

Aaron das vierte Geschlecht von Levi; allein dass in jener Genealogie Glieder ausgelassen sind, geht aus anderen Genealogien hervor: die in Num. 26, 29 ff. hat sechs Glieder, die in 1. Chr. 2, 3 ff. sieben, die in 1. Chr. 7, 22 ff. sogar zehn für denselben Zeitraum. Die ungeheure Zunahme der Bevölkerung Israels ist nur bei der Annahme der längeren Periode erklärt.

2. Die Schliessung des Gesetzesbundes und die Führung durch die Wüste.

§ 28.

Pädagogischer Zweck der Führung durch die Wüste. Schliessung des Gesetzesbundes.

In der grossen Gottesthat am Rothen Meer war dem Volk bereits ein Unterpfand gegeben für die glückliche Vollendung des begonnenen Zugs, die siegreiche Ueberwindung aller seiner Feinde und die Einführung in das verheissene Land, wie dieses der Lobgesang des Mose Ex. 15, 13 ff. verkündigt. Zuvor aber soll das der Zuchtruthe wie den Fleischtöpfen und Abgöttern Aegyptens kaum entronnene Volk für seinen Beruf erzogen, gesichtet und geläutert werden und diesem pädagogischen Zweck dient nun die Führung in der Wüste, wo das Volk ganz auf seinen Gott geworfen ist, wo es durch Mangel und Entbehrung seiner Hilfsbedürftigkeit inne werden und im Gehorsam und Vertrauen geübt werden soll, zugleich aber in Erfahrung der göttlichen Leitung und Hilfe erproben soll, was es an seinem Gott hat (Deut. 8, 2—5. 14—18, vgl. auch die typische Ausdeutung Hos. 2, 16) [1]). Im dritten Monat Ex. 19, 1, nach der wahrscheinlichsten Deutung der freilich unklaren Zeitangabe in dieser Stelle, am ersten des Monats gelangt das Volk an den Sinai, an welchem Jehova als der Heilige, in welcher Eigenschaft er sich bereits durch die Erlösung des Volkes manifestirt hat (15, 11 vgl. Ps. 77, 14—16), die Theokratie gründen und sein Königthum (vgl. Ex. 15, 18) antreten will. Nachdem dem Volke seine Erwählung zum göttlichen Eigenthum vor allen Nationen angekündigt und dasselbe durch Weihungen für den feierlichen Akt vorbereitet ist, erfolgt die Promulgation des Grundgesetzes, durch welches Jehova die Stämme Israels zu einem heiligen Gemeinwesen verbindet und so »ward er König in Jeschurun« (Deut. 33, 5). Durch das Bundesopfer Ex. 24 wird der Eintritt des Volkes

in die Gemeinschaft mit dem heiligen Gotte versiegelt. In der ganzen Form der Schliessung des Gesetzesbundes tritt beides hervor, die erwählende Liebe des Gottes, der hier mit seinem Volke sich verlobt (Ez. 16, 8: »da wardst du mein«) und der dräuende Ernst des Heiligen Israels und seines Gesetzes (vgl. Hebr. 12, 18 ff.). In Hinsicht auf Gnade und Gericht ist Israel von nun an das privilegirte Gottesvolk [2]).

1) Ueber die Bedeutung der Führung durch die Wüste vgl. Auberlen's Schrift: »Die göttliche Offenbarung«, I, S. 109: »Um allein auf Ihn geworfen und nicht gleich wieder in Welthändel verstrickt zu werden, wird Israel nicht direkt aus Aegypten nach Kanaan, sondern auf grossen Umwegen durch die Wüste geführt, wo das irdische Natur- und Geschichtsleben stille steht, wo das Volk allein ist mit seinem Gott. Er übernimmt, da die Wüste ohne Nahrung und ohne Weg, dieses einfachste Zeichen menschlicher Kultur, ist, die Speisung durch das Manna, Er die Führung in der Wolken- und Feuersäule, damit auch hierin das Volk unmittelbar an Ihn gewiesen sei und sich gewöhne.« — Diese pädagogische Bedeutung der Führung Israels ist es, was dieselbe nicht bloss geschichtlich, sondern auch ascetisch so wichtig macht; und es wird hier nicht etwas in die alttest. Geschichte hineingelegt, was etwa nur uns sich bei der Betrachtung derselben ergäbe; sondern dies ist der Gesichtspunkt, unter welchen das A. T. selbst, der Pentateuch, besonders im Deuteronomium, aus dem im § ein paar Hauptstellen hervorgehoben worden sind, wie die Prophetie, die israelitische Geschichte stellt. — Hos. 2, 16 wird die künftige Wiederbringung Israels als eine neue Wüstenführung dargestellt. Im Vorhergehenden wird verkündigt: Gott werde Israel in einen Zustand des Abgesperrtseins versetzen, da es mit den Götzen, welchen es sich hingegeben hat, nicht mehr buhlen kann. Dies das erste Stadium. Und nun V. 16: »Siehe ich locke sie und führe sie in die Wüste und rede an ihr Herz«; das Volk soll in einen Zustand versetzt werden, wo es ganz auf Gott geworfen ist, wie das einst bei Israel in der arabischen Wüste war, um zu erfahren, was es an seinem Gott hat.

2) In Beziehung auf die Bundesschliessung am Sinai vgl. das Wort des Geographen Karl Ritter in seiner schönen Abhandlung: »Die sinaitische Halbinsel und die Wege des Volkes Israel zum Sinai«, in Piper's Evangelischem Kalender 1852, S. 35: »Ein seltsames Staunen ergreift uns bei dem Gedanken dieses geheimnissreichen grossen Wunders über alle Wunder, dass der erste Keim einer reinern und höhern religiösen Entwicklung des Menschengeschlechts in diese schauerliche Gebirgswüste eingesenkt, von solcher patriarchalischen Einfalt befruchtet werden, und durch ein so in Knechtschaft versunkenes,

lüstern gewordenes und so oft bundbrüchig bleibendes Volk, wie das Volk Israel damals war, weiter entfaltet, von Geschlecht zu Geschlecht übertragen, ja als das heiligste Kleinod bewahrt werden sollte für alle Zukunft der Völker. Doch freilich fanden hier schon die göttlichen Gleichnisse vom Säemann, vom Senfkorn und vom Sauerteig, dem Hervortreten des Grössten aus dem Unscheinbarsten ihre früheste Anwendung.«

§ 29.

Erster Bundesbruch. Lagerordnung. Aufbruch vom Sinai. Strafurtheil über das Volk.

In Folge des geschlossenen Bundes will Jehova unter seinem Volke Wohnung machen, wesshalb zunächst in Ex. 25 ff. die die Einrichtung des Heiligthums betreffenden Gesetze gegeben werden [1]. Aber ehe es zur Vollziehung derselben kommt, hat das Volk in Mose's Abwesenheit bereits durch Zurücksinken in Abgötterei den Bund gebrochen. Mose vollstreckt an den Abgöttischen das Gericht, wobei der Stamm Levi, dessen Eifer jetzt nicht wie bei dem Stammvater Gen. 34 für die verletzte Familienehre, sondern für Gottes Ehre aufflammt, sich seine Weihe erringt (Ex. 32, 26—29. vgl. auch Num. 25, 11. Deut. 33, 9 f.) [2]. Dann aber tritt Mose sich selbst zum Fluchopfer darstellend für das Volk vor Jehova und beschwört durch wiederholte Fürbitte die göttliche Erbarmung, bis er die Vergebung errungen hat. So führt der erste Bundesbruch zu einer weiteren Enthüllung des göttlichen Wesens; zu den bisherigen Namen Gottes fügen sich die neuen: barmherziger, gnädiger, langmüthiger Gott (Ex. 34, 6). In Mose's Anerbieten aber, für seine Person auf das Heil zu verzichten, wenn nur sein Volk gerettet werde, tritt zum ersten Mal die Idee der für ein sündiges Volk versöhnend eintretenden Mittlerschaft auf (vgl. Röm. 9, 3) [3]. — Während des fast einjährigen Aufenthalts am Sinai wird nun das heilige Zelt aufgerichtet und eingeweiht, der Kultus geordnet und eine Anzahl sonstiger Gesetze gegeben, wobei besonders genau alles dasjenige bestimmt wird, wodurch in der Lebensordnung des Volkes sein Unterschied von den Aegyptern und den kanaanäischen Stämmen sich ausprägen soll (vgl. besonders Stellen wie Lev. 18, 2 f.

24. 20, 23 f.). Hierauf wird eine Volkszählung vorgenommen, der Stamm Levi in die ihm verordnete Stellung eingewiesen, endlich die Lagerordnung festgestellt, in der sich (Num. 2 und 3. vgl. 10, 13 ff.) das Verhältniss Jehova's zu dem Volk als seinem Heere (wie es Ex. 7, 4 heisst) und zugleich das Verhältniss der Stämme zu einander ausprägt. In der Mitte ist das heilige Zelt, zunächst an ihm lagern nach Osten die Priester, nach den drei andern Seiten die drei Geschlechter der Leviten [4]), hierauf nach den vier Himmelsgegenden die zwölf Stämme, nach der Joseph in zwei Stämme trennenden politischen Eintheilung, in vier Triaden [5]), deren jede einen Führerstamm mit dem Banner an der Spitze hat; Juda, Ruben, Ephraim und Dan sind die Führerstämme, der erste unter ihnen, Juda, nach Osten lagernd, führt den ganzen Zug. — Im zweiten Jahr, am 20sten des zweiten Monats, erfolgt der Aufbruch vom Sinai. Durch die Wüste Paran soll das Volk geraden Wegs nach dem verheissenen Lande ziehen. Auch gelingt es — unter wiederholten Ausbrüchen seiner Halsstarrigkeit und desshalb erlittenen Züchtigungen — bis an die Südgrenze Kanaans nach Kades-Barnea zu kommen. In dem Stationenverzeichniss Num. 33 ist wahrscheinlich die Station Rithma V. 18 bei Kades zu suchen. Von hier aus lässt Mose durch zwölf Kundschafter das Land erforschen. Die Nachrichten, welche diese zurückbringen, erregen eine allgemeine Empörung. Jetzt ist das Mass der göttlichen Geduld erschöpft. Ein vierzigjähriges Umherwandern in der Wüste wird über das Volk verhängt, während dessen alle, die das zwanzigste Jahr überschritten haben, also die ganze kriegsfähige Mannschaft, weggerafft werden sollen ausser Hosea oder, wie ihn Mose (Num. 13, 16) nennt, Josua und Kaleb, die bei jener Versündigung sich nicht betheiligt hatten (Num. 14. vgl. 32, 13. Jos. 5, 6). Darum wird die Geschichte des Zugs durch die Wüste als warnendes Vorbild für alle Zeiten behandelt Ps. 78. 95, 8 ff., im Neuen Testament 1. Kor. 10, 1—12. Hebr. 3, 7 ff.

1) Ueber die Gliederung der legislativen Abschnitte des Pentateuch ist in der alttest. Einleitung zu handeln. Hier bemerke ich nur, dass die Aufeinanderfolge der Gesetze nicht von den systematischen Rücksichten eines förmlichen Gesetzeskodex, sondern lediglich dadurch bestimmt ist, dass jedes Gesetz da eingereiht wird, wo seine Publikation als nothwendig sich herausstellt. Wird dies beachtet,

so schwinden manche Widersprüche, die man in diesen Abschnitten hat finden wollen.

2) Es wurde schon in § 25 darauf hingewiesen, wie in dem prophetischen Spruch Jakob's Levi statt des Segens vielmehr ein Fluchwort empfängt, um seines leidenschaftlichen Eifers willen, der sich in der tückischen Blutthat Gen. 34 geoffenbart hatte. Die Wendung des Fluches in Segen ist nun Ex. 32, 26—29 zu sehen, da als Mose vom Berg zurückkehrt und die Versündigung des Volkes mit dem goldenen Kalbe sieht, auf seinen Ruf: »her zu mir, wer dem Herrn angehöret!« sich sofort sein eigener Stamm mit dem Schwert um ihn sammelt und schonungslos die Strafe an den Abgöttischen vollzieht. (Kurtz, Geschichte des A. Bundes, II, S. 313: »Hatte der Ahnherr durch die Rache an den Sichemiten Wahrheit, Treue und Recht gebrochen, so haben seine Nachkommen jetzt durch Rächung Jehova's an ihren eigenen Blutsverwandten Wahrheit, Recht und Bund gerettet.«) Auf diese Erzählung nimmt eben Rücksicht Deut. 33, 9 f.: »Wer von seinem Vater und von seiner Mutter spricht: ich sehe ihn nicht, und seine Brüder nicht kennt und von seinen Söhnen nichts weiss, ... die sollen lehren deine Rechte Jakob« u. s. w. Noch eine andere erläuternde Parallele im Pentateuch, in der auf diesen Charakterzug, der Levi zum Priesterthum tüchtig macht, hingewiesen wird, ist Num. 25, 6—13 die Erzählung von dem Eifer des Pinehas.

3) Einer der schönsten Abschnitte des Pentateuch, in welchem Mose auf seiner Höhe erscheint, ist die Erzählung, da Mose sich selbst zum *ἀνάθεμα* darbietet, wenn nur Gott dem Volk vergeben will, ein Wort, das wie Mose nur noch Einer gesprochen hat, nämlich Paulus Röm. 9, 3: *ηὐχόμην γὰρ αὐτὸς ἐγὼ ἀνάθεμα εἶναι ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν μου* etc. Vgl. besonders Bengel's Gnomon zu dieser Stelle: Verba humana non sunt plane apta, quibus includantur motus animarum sanctarum: neque semper iidem sunt motus illi, neque in earum potestate est, tale semper votum ex sese elicere. Non capit hoc anima non valde provecta. De mensura amoris in Mose et Paulo non facile est existimare. Eum enim modulus ratiocinationum nostrarum non capit: sicut heroum bellicorum animos non capit parvulus. Apud ipsos illos duumviros intervalla illa, quae bono sensu ecstatica dici possunt, subitum quiddam et extraordinarium fuere. Ne in ipsorum quidem potestate erat, tales actus ex sese quovis tempore elicere etc. Eine eintretende Mittlerschaft haben wir schon in der Genesis, da Abraham für Sodom und Gomorrha eintreten will, aber bedeutender ist noch das Eintreten des Mose, der aus dem Buch des Lebens getilgt sein will. Mit Recht hat K. Lechler in seiner Abhandlung: »Bemerkungen zum Begriffe der Religion«, in Ullmann's Studien und Kritiken 1851, 4. H., S. 782, darauf hingewiesen, wie solche höchsten Momente

des religiösen Lebens vom Schleiermacher'schen Religionsbegriff aus nicht zu konstruiren wären.

4) Das Geschlecht Gerson gegen Westen, Kahath gegen Süden, Merari gegen Norden (vgl. auch § 93).

5) Die Triaden sind unter Berücksichtigung der mütterlichen Abstammung (vgl. § 25, Erl. 1) gebildet: 1) Juda, Isaschar, Sebulon; 2) Ruben, Simeon, Gad; 3) Ephraim, Manasse, Benjamin; 4) Dan, Asser, Naphthali. [Artikel: »Stämme Israels«.]

§ 30.

Das siebenunddreissigjährige Umherziehen in der Wüste und die Ereignisse bis zur Besetzung des Ostjordanlandes.

Ueber die folgenden 37 Jahre geht die Erzählung des Pentateuch fast ganz mit Stillschweigen hinweg. Ein längerer Aufenthalt des Volkes in Kades muss nach Deut. 1, 46 vorausgesetzt werden [1]). Von hier aus erfolgte dann der Rückzug des Volkes in die Wüste nach den Num. 33, 19 ff. verzeichneten Stationen, in welchem siebenunddreissigjährigen Umherziehen das Deut. 2, 1 erwähnte Herumziehen um das Gebirge Seir enthalten ist. Im ersten Monat des vierzigsten Jahres befindet sich das Volk wieder in Kades-Barnea. Diese zweite Lagerung ist Num. 20, 1 gemeint. Das neu herangewachsene Geschlecht zeigt dieselbe Halsstarrigkeit wie das frühere; es hadert mit Mose und Aaron, und da diesmal sogar der Glaube dieser beiden wankt, wird auch ihnen der Eingang in das Land der Ruhe versagt (Num. 20, 10. 12. vgl. Ps. 106, 32 f.). In Deut. 1, 37 (vgl. 3, 26) wollen nicht Mose und Aaron von eigener Schuld freigesprochen sein, s. dagegen 32, 51, sondern dem Volk, das durch seine Versündigung den Anlass zur Verschuldung der beiden gegeben, soll desshalb das Gewissen geschärft werden [2]). Da die Edomiter dem Brudervolk den Durchzug durch ihr Gebiet verwehren, so muss Israel abermals von der Grenze Kanaans sich zurückwenden und das edomitische Gebirge umgehen, um von Osten her einzudringen. (Num. 20, 14 ff.) Ein neuer Ausbruch der Halsstarrigkeit zieht dem Volk eine abermalige Züchtigung zu, muss aber zugleich Veranlassung werden, die rettende Kraft des Glaubens zu offenbaren (21, 4 ff.). Der aufgehängte eherne Saraph (eine Schlangenart) ist Symbol des Abgethanseins des Uebels durch Gottes Macht und Gnade. Hieran schliesst sich die typische Deu-

tung Joh. 3, 14 [3]). — Nun folgen im Ostjordanlande glückliche Kämpfe als Zeugniss der Treue Jehova's und Unterpfand künftiger Siege. Die Amoriter und König Og von Basan werden überwunden und in der Ebene Moabs, Jericho gegenüber, nur noch durch den Jordan vom heiligen Lande getrennt, schlägt Israel sein Lager auf. Der Moabiterkönig Balak will durch den mesopotamischen Seher Bileam die Gefahr beschwören und durch dessen Bannsprüche den Lauf des siegreichen Volkes hemmen; doch von Jehova's Geist überwältigt muss der Seher Israel segnen, ihm seine künftige Herrlichkeit und die glanzvolle siegesmächtige Herrschaft, die aus ihm erstehen wird (24, 17—19), der heidnischen Welt aber ihren Sturz, auch der asiatischen Weltmacht, welcher die umwohnenden Völker zur Beute werden sollen, die Bezwingung durch eine von Westen her kommende Macht verkündigen (ebendas. V. 20—24) [4]). — Besser glückt es den Moabitern und Midianitern mit Bileam's Rath (31, 16), das Volk zum Dienst des Baal Peor und zu der damit verbundenen Unzucht zu verführen (25, 1 ff.). Nachdem hiefür Rache an den Midianitern genommen ist (Kap. 31), wird das im Osten des Jordans eroberte Land, das sich vorzugsweise zur Fortsetzung des nomadischen Lebens eignet, an die Stämme Ruben, Gad und halb Manasse vertheilt (Kap. 32). Diese Landstriche gehören nicht zu dem eigentlichen gelobten Lande, dem Eigenthumsland Jehova's (Jos. 22, 19). Dieses ist auf das westjordanische Gebiet nach den Num. 34, 1 ff. angegebenen Grenzen beschränkt. Daneben aber ist dem Volke schon Gen. 15, 18 zwischen den beiden Strömen Nil und Euphrat oder, nach der genaueren Angabe Ex. 23, 31, zwischen dem Rothen und dem mittelländischen Meere, der arabischen Wüste und dem Euphrat ein Herrschaftsgebiet von viel weiterer Ausdehnung verheissen (vgl. auch Deut. 1, 7. 11, 24. Jos. 1, 4). — Die neue Volkszählung, welche nach Num. 26 in den Gefilden Moabs vorgenommen wird, lässt das neu herangewachsene Geschlecht fast in gleicher numerischer Stärke wie das frühere erscheinen (601,730 kampffähige Männer gegen 603,550); dagegen ist der Unterschied der Zahlen bei den einzelnen Stämmen bedeutend, namentlich bei dem Stamme Simeon (vgl. 26, 14 mit 1, 23), der fast auf ein Drittheil seines früheren Bestandes zusammengeschmolzen ist und demnach bei den zuletzt ergangenen Straf-

heimsuchungen besonders betheiligt gewesen zu sein scheint; war ja auch nach 25, 14 jener Stammfürst Simri ein Simeonite.

1) Deut. 1, 46 wird gesagt: »Ihr bliebet in Kades viele Tage.« Nach der Ansicht von Fries, in der Abhandlung: »Ueber die Lage von Kades und den hiemit zusammenhängenden Theil der Geschichte Israels in der Wüste«, in Ullmann's Studien und Kritiken 1854, 1. H., S. 50 ff., und von Schultz, im Kommentar zum Deuteronomium, würde das auf die sämtlichen vierzig Jahre gehen. Da müsste man annehmen, dass ein Theil des Volkes die vierzig Jahre hindurch, vielleicht zum Trotz, in Kades zurückblieb, während Mose mit einem andern Theil die weiteren Züge machte, worauf am Ende das ganze Volk wieder in Kades sich vereinigte. Man kann für diese Ansicht den Wechsel der Person geltend machen, indem 1, 46 in der zweiten Person geredet wird, während es 2, 1 heisst: »und wir wandten uns« u. s. w. Mir ist aber die Keil'sche Ansicht (vgl. dessen Kommentar), die ich in den § aufgenommen habe, die wahrscheinlichere. In diese 37 Jahre, aus welchen im Pentateuch nur ein paar untergeordnete Begebenheiten mitgetheilt werden, scheint nun jener Abfall des Volkes versetzt werden zu müssen, auf welchen Amos 5, 26 hinweist, da das Volk den Milkomdienst mit dem Jehovismus vermischte und seinen abgöttischen Gelüsten nachgieng (vgl. § 26, Erl. 4).

2) Num. 20, 10 spricht Mose zu dem Volk: »Höret doch, ihr Widerspenstigen, werden wir euch wohl aus diesem Fels Wasser hervorbringen?« Darauf sagt Jehova V. 12 zu Mose und Aaron: »Weil ihr nicht geglaubt habt an mich, mich zu heiligen vor den Kindern Israels, so sollt ihr diese Gemeinde nicht bringen in das Land, das ich ihnen gebe.« — Deut. 1, 37: »Auch über mich zürnte Jehova um euretwillen und sprach: auch Du sollst nicht dorthin gelangen.« Ps. 106, 32 f.: »Sie reizten (Gott) am Haderwasser und schlimm giengs Mose um ihretwillen; denn sie erbitterten seinen Geist, dass er unbesonnen sprach mit seinen Lippen« (וַיְבַטֵּא בִּשְׂפָתָיו׃). Es ist eine alte Streitfrage, »*qua in re peccaverit Moses*«. Ueber die älteren Ansichten vgl. Buddeus, Historia ecclesiastica V. T. I, S. 527 f. Die Neueren haben vielfach wenigstens einen Widerspruch zwischen den Stellen des Buches Numeri und denen des Deuteronomium behauptet, der aber leicht auf die im § angedeutete Weise seine Erledigung findet. Dass in dem Unglauben des ganzen Geschlechts die Schwachgläubigkeit der erkorenen Rüstzeuge Gottes keine Entschuldigung finde, dass von den Offenbarungsorganen unverbrüchlicher Gehorsam gefordert werde, dass dieselben eben jenen zum warnenden Vorbilde am schärfsten gestraft werden, ist der Gedanke der Erzählung.

3) Man hat vielfach darin geirrt, dass man die eherne Schlange Num. 21, 8 f. als Symbol der Heilkraft fasste, was die Schlange allerdings vielfach im Heidenthum ist, woneben noch in der phönicischen

und ägyptischen Religion die gewundene Schlange als Symbol der Ewigkeit und Unsterblichkeit erscheint. Allein hier passt dies nicht. Allerdings nennt Sap. 16, 5 ff. jenen ehernen שָׂרָף *σύμβολον σωτηρίας*, aber nicht als ob die Schlange selbst, wie im Heidenthum, Symbol der Heilkraft wäre, sondern (vgl. Schmid, Biblische Theol. des N. T. I, S. 286 f., Ewald, Geschichte Israels, II, 3. A., S. 249) die Sache verhält sich, wie im § angedeutet ist, so: Die Schlange ist Symbol des Uebels, das jetzt über Israel um seiner Sünde willen gekommen ist, die als Panier aufgehängte Schlange also ist Symbol des Ueberwundenseins, des Abgethanseins des Uebels durch Jehova's Macht und Gnade für jeden Glaubenden. »Wer nun dieses von Gott verordnete Zeichen anschauet, der ist selbst des in ihn gedrungenen Giftes mächtig« (Baumgarten, Theologischer Kommentar zum Pentateuch, I, 2. Hälfte). Hieran schliesst sich die typische Deutung in dem Ausspruch Christi Joh. 3, 14 f.: *καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου· ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.* Darin liegt der Gedanke, dass wer den, den Gott, nach dem paulinischen Ausdruck 2. Kor. 5, 21, zur Sünde gemacht hat, im Glauben anblickt, eben dadurch des in ihn gedrungenen Giftes der Sünde und der Sündenschuld los wird. — An einen Zusammenhang mit dem ägyptischen Schlangenkultus ist bei der Erzählung um so weniger zu denken, da nach Herodot II, 74 die heiligen Schlangen Aegyptens unschädlich waren. Wohl aber könnte der phönicische und ägyptische Schlangenkultus später Veranlassung zu dem abgöttischen Missbrauch mit dem Schlangenbilde geworden sein, von dem 2. Kön. 18, 4 die Rede ist.

4) Num. 24, 17—19 ist jenes bekannte Seherwort von dem aus Israel sich erhebenden Stern und Scepter. Es schildert die aus Israel hervorgehende glänzende Siegesherrschaft, welche Moab und Edom überwältigen wird. Man kann sich damit einverstanden erklären, dass, wie auch Hengstenberg meint, hier zunächst nur von einem aus Jakob erstehenden Herrscherthum die Rede ist. Dieses kann aber doch nicht ohne persönlichen Träger gedacht werden. Die Stelle ist jedenfalls eine messianische. V. 20—24 fasse ich so: Das uralte Volk der Amalekiter soll sein Alter, das Volk der Keniter soll die Festigkeit seines Wohnsitzes nicht schützen. Der Seher will, nachdem er den nächsten Feinden Israels den Untergang verkündigt hat, sagen: überhaupt jedes heidnische Volk, auch die am festesten gegründet scheinen, muss untergehen. Zunächst fallen sie zum Opfer der asiatischen Weltmacht, die ihren Sitz jenseits des Euphrat hat. Diese selbst aber wird bewältigt durch eine Macht, die von der Seite der Kittäer, d. h. vom Westen, vom mittelländischen Meere her kommt. Indem auch diese zum Untergang bestimmt ist, ist vor dem Auge des Sehers die ganze heidnische Welt zur grossen Schädelstätte geworden,

über welcher nun siegreich Gottes Volk sich erhebt. Es ist eine ganz miserable Erklärung, die als historisch sich zu benennen liebt (Hitzig), wornach das Kommen jener Flotte von der Kittäerseite her gehen soll auf einen Streifzug von Seeräubern an der asiatischen Küste im achten Jahrhundert, der aber von geringfügiger Bedeutung war. Die Stelle tritt vielmehr in Parallele mit der am Schluss von Gen. 9. Auch hier ist wieder in grossartigen Zügen der Gang der Geschichte verzeichnet: zuerst tritt Asien, in Assur repräsentirt, als Weltmacht auf, sie wird fallen durch eine europäische, aber aus ihnen erhebt sich Israel.

§ 31.

Das Deuteronomium. Mose's Ende. Seine Stellung unter den Organen der Offenbarung.

Die Wanderung des Volkes ist vollendet und Mose soll nun den Führerstab in Josua's Hände niederlegen. Das letzte Vermächtniss des scheidenden Führers an sein Volk will das Deuteronomium geben [1]). In seinen legislativen Abschnitten bildet es das eigentliche Volksgesetzbuch, dessen Bestimmungen zugleich die Ansiedlung des Volkes im heiligen Land voraussetzen. Eine wesentliche Eigenthümlichkeit des Buchs liegt aber darin, dass von dem Gesetze, welches in den früheren Büchern in strenger Objektivität vorgeführt worden war, hier auch die subjektive Seite hervorgehoben ist, wesshalb der Ton der Rede hier mehr der der väterlichen Ermahnung ist, die durch Hinweisung auf Jehova's erwählende und langmüthig tragende Liebe wieder Liebe zu ihm zu wecken bemüht ist. In dem die Gedanken von Lev. 26 weiter ausführenden Abschnitt Deut. 28—30 vgl. Kap. 4 und in dem Abschiedslied des Mose Kap. 32 liegen die Grundgedanken des Prophetismus: Gottes Gnade und Treue in der Erwählung und Führung Israels, des Volkes Undank und Abtrünnigkeit, das hereinbrechende göttliche Gericht und die nach dem Gericht dem Volke sich wieder zuwendende und in seiner Wiederbringung den Heilsrath zum Ziel führende Erbarmung Gottes. In dem Segen des Mose Kap. 33 sind besonders Juda, Levi und Joseph hervorgehoben, Simeon fehlt, was aus dem am Schluss von § 30 Bemerkten erklärlich ist [2]). Jos. 19 erscheint der Stamm wieder, erhält aber ein sehr kleines Erbtheil. Nachdem Mose mit einer Seligpreisung seines Volkes geschlossen hat, besteigt er den Gipfel des Pisga, um noch einen

Blick in das ersehnte Land zu werfen, und wandelt nicht mehr auf Erden. In geheimnissvoller Weise wird sein Ende erzählt, doch Deut. 34, 5. 7 vgl. 32, 50 mit denselben Ausdrücken wie das gewöhnliche menschliche Lebensende bezeichnet [3]). In eine Reihe gestellt mit den andern Organen der Offenbarung durch den Prophetennamen Deut. 18, 18. Hos. 12, 14 und den Ehrennamen »Knecht Jehova's« Deut. 34, 5, ist er doch über sie gestellt, sofern er einer höheren Offenbarungsform als die andern, die als Schauen Gottes bezeichnet wird (vgl. § 66, 3), gewürdigt war (Ex. 33, 11. Num. 12, 6—8. Deut. 34, 10). Seine Stellung, vermöge welcher er das gottverordnete Organ für sämtliche Gewalten des Gottesstaats war, ist eine einzigartige, wie sie nicht auf Josua übergieng, der eben nur ererbte Befehle auszuführen und ein vorausgegebenes Gesetz zu vertreten hat [4]).

1) Das Deuteronomium ist eines der kontroversesten Bücher des A. T., aber auch eines der schönsten. Dasselbe stellt allerdings nicht an die Spitze ein Zeugniss dafür, dass das Buch, so wie es vorliegt, vollständig von Mose geschrieben sei; denn בֵּאֵר 1, 5 heisst nicht: »er grub ein, schrieb«, sondern: »er erklärte, legte aus dieses Gesetz«. So konnte geschrieben werden, auch wenn der Berichterstatter über die Reden des Mose ein Anderer als Mose war. Aber »dieses Gesetz« selbst (הַתּוֹרָה הַזֹּאת), worunter besonders der legislative递 Haupttheil des Buchs zu verstehen ist, der mit besonderer Ueberschrift 4, 44—49 und mit Unterschrift 28, 69 versehen ist, wird durch 31, 9 (»und Mose schrieb dieses Gesetz«) und V. 24 (»als Mose vollendet hatte zu schreiben die Worte dieses Gesetzes auf ein Buch bis zum Ende«) auf das bestimmteste als von Mose geschrieben bezeichnet und die hierin enthaltene Gesetzgebung ist es ohne Zweifel auch, die nach 27, 3. 8 auf die auf dem Ebal aufzurichtenden Steine geschrieben werden soll. Es ist die reine Willkür, wenn man 31, 9. 24 auf den Pentateuch bezieht und nun doch wieder behauptet, 27, 3—8 gehe, trotz der bestimmten Erklärung in V. 8: »alle Worte dieses Gesetzes«, nur auf eine Quintessenz des Gesetzes, weil selbst Hengstenberg und Keil es nicht gewagt haben, den ganzen Pentateuch auf jene Steine schreiben zu lassen. — Jene legislativen Bestandtheile des Deuteronomium nun stimmen anerkannter Massen mit dem Bundesbuch im Buch Exodus, welches von Mose geschrieben sein will, in merkwürdiger Weise überein. — Der Ansicht vieler Neueren, dass jene Auffindung des Gesetzbuches bei der Tempelreparatur unter Josia im Jahr 624 v. Chr. (2. Kön. 22) in Wahrheit die Veröffentlichung des kurz vorher verfassten Deuteronomium gewesen sei, steht entgegen, dass schon die ältesten Propheten

das Deuteronomium, gesetzliche Bestimmungen desselben, aber auch seine Reden voraussetzen, wobei nun freilich viele Neuere die Sache umkehren und z. B. sagen, Jes. 1 ruhe nicht auf dem Deuteronomium, sondern das Deuteronomium habe Jes. 1 kopirt u. s. w. — Ein näheres Eingehen auf die kritischen Fragen in Betreff des Deuteronomium ist der alttest. Einleitung zu überlassen.

2) Das Schweigen über Simeon im Segen des Mose ist beredt. Wenn einige Codd. der LXX Deut. 33, 6 im zweiten Glied neben Ruben Simeon haben: »καὶ Συμεὼν ἔστω πολὺς ἐν ἀριθμῷ«, so ist hier unzweifelhaft ein späteres Einschiebsel zu sehen.

3) Von Mose's Ende werden 34, 5. 7. 32, 50 die Ausdrücke »Sterben« und »Versammeltwerden zu seinem Volk« gebraucht, welcher letztere im A. T. das gewöhnliche Sterben und das Versetztwerden in die Scheol, in das Todtenreich, bezeichnet (vgl. § 78). Zwei Männer im A. T. sind es, von welchen jene Ausdrücke nicht gebraucht sind, nämlich Henoch und Elia. Schon die jüdische Sage suchte dem Mose, diesem hochgestellten Offenbarungsorgan, auch einen Platz neben diesen beiden Personen zuzuweisen. Josephus, Ant. IV, 8. § 48 lässt ihn plötzlich entrückt werden in der Weise des Elia und fügt bei, Mose habe freilich geschrieben in den heiligen Büchern, dass er gestorben sei, aus Besorgniss, man möchte ihm wegen seiner überschwenglichen Tugend nachsagen, er sei zur Gottheit gegangen; und Philo, Vita Mosis III, § 39, sagt, er sei begraben worden μηδενὸς παρόντος, δηλονότι χερσὶν οὐ θνηταῖς, ἀλλ' ἀθανάτοις δυνάμεσιν. Die Rabbinen suchten nun in Deut. 34, 5 etwas Sonderliches hineinzulegen und erklärten das עַל־פִּי: »Mose der Knecht des Herrn, starb dort im Lande Moab am Munde Jehova's.« Daraus ergab sich die rabbinische Lehre vom Tode des Kusses, der mors osculi, die eine Befreiung vom Tode in sich schliesse. Es heisst aber vielmehr: »nach dem Munde Jehova's«, nach dem göttlichen Wort oder Befehl. Der Ausdruck weist eben zurück auf die früheren göttlichen Worte, dass Mose das gelobte Land nicht solle schauen dürfen, sondern vorher werde sterben müssen. Eigenthümlich ist nun die Stellung des N. T. zum Tod des Mose. Während Hebr. 11, 40 von den Vätern des A. Bundes sagt, dass sie »nicht ohne uns vollendet werden«, ihre τελείωσις von der Vollendung des Erlösungswerkes abhängig macht, so setzt die neutest. Verklärungsgeschichte, wo Mose mit Elia erscheint, Matth. 17, 3. Luk. 9, 30 f. (in welcher letzteren Stelle besonders das ὀφθέντες ἐν δόξῃ bedeutsam ist), den Mose als zum himmlischen Leben vollendet voraus. Wenn man allen Stellen das Recht lässt, so wird mit Stier (»Die Reden des Herrn Jesu«, zu Matth. 17) gesagt werden müssen: »Mit beider Leib ist eine wunderbare Ausnahme vom allgemeinen Geschick des Sterbens geschehen, obwohl der Gesetzgeber wirklich zuvor starb den Tod um der Sünde willen, der Prophet dem Sieg über den

Tod schon näher entgegengehoben wurde.« — Die Stelle Judä 9 knüpft an an eine Sage, die nach Origenes, περὶ ἀρχῶν, III, 2 aus der apokryphischen Schrift »Ascensio Mosis« genommen ist und auch in den Thargum des Jonathan zu Deut. 34, 6 Eingang gefunden hat. Hiernach soll dem Erzengel Michael, dem das Begräbniss des Mose von Gott überlassen worden war, der Satan sich mit Hinweisung auf den Mord des Aegypters Ex. 2, 12 widersetzt haben. — Die jüdischen Fabeln über das Leben und den Tod Mose's sind zusammengestellt in der rabbinischen Schrift »de vita et morte Mosis«, ins Lateinische übersetzt von Gilbert Gaulmyn, wieder herausgegeben von Gfrörer in dem Werk: »Prophetae veteres pseudepigraphi« 1840, S. 303 ff.

4) Die einzigartige Bedeutung Mose's wird besonders erkannt, wenn man die Stellung des Josua mit der des Mose vergleicht. Josua ist lediglich Führer, eine andere theokratische Gewalt hat er nicht, namentlich vollzieht er nie priesterliche Funktionen und ist dem Rang nach dem Hohenpriester untergeordnet. In letzterer Beziehung hat Cassel (zu Jud. 1, 1 im Lange'schen Bibelwerk) treffend bemerkt, dass, während Mose immer vor Aaron genannt wird, dagegen, wenn Josua mit dem Priester Eleasar zusammen genannt ist, immer der Name des Priesters voransteht, vgl. Num. 34, 17. Jos. 14, 1. 17, 4. 19, 51. 21, 1.

3. Die Ansiedlung Israels im heiligen Lande.

§ 32.

Besitznahme von Kanaan. Ausrottung der Kanaaniter.

Nachdem Josua in seinem Führeramt von Jehova bestätigt worden war (Jos. 1, 1—9), erfolgte auf wunderbare Weise der Uebergang über den Jordan, dem Volke zum unterpfändlichen Zeugniss, dass dieselbe göttliche Macht, die mit Mose gewesen, auch unter dem neuen Führer sich offenbaren werde (4, 14. 22—24); desshalb wird diese Begebenheit ausdrücklich mit dem Durchzug durch das Rothe Meer zusammengestellt (4, 23. Ps. 114, 3 ff.). Das Volk lagerte sich in der Ebene von Jericho (Jos. 4, 13); hier wurde zuerst die Beschneidung bei den während des Zugs durch die Wüste Geborenen nachgeholt und mit der ersten Passahfeier das Volk in den Genuss der Güter des heiligen Landes eingesetzt (5, 2—12). Durch die Eroberung Jericho's (Kap. 6.) war der Schlüssel des Landes gewonnen; hierauf folgte, nachdem ein auf das Volk durch Achans Ungehorsam gekommener Bann gesühnt war (Kap. 7 vgl. Hos. 2, 17)[1], die Einnahme von Ai, dem zweiten

festen Platze des mittleren Kanaan (Jos. 8). Nun konnte (8, 30—35) die Deut. 27 angeordnete Promulgation des Gesetzes vom Garizim und Ebal aus stattfinden, wobei der Deut. 27, 4—8 gegebenen Verordnung gemäss das Gesetz auf mit Kalk verkittete Steine geschrieben wurde [1]). Durch einen neuen siegreichen Feldzug gegen die südlichen (Kap. 10), einen zweiten gegen die nördlichen kanaanäischen Stämme wurde die Eroberung des Landes im Grossen und Ganzen vollendet. An einer Reihe kanaanäischer Städte wurde das Deut. 7, 2. 20, 16—18. vgl. Ex. 23, 32 f. 34, 12 ff. gebotene חֵרֶם (Fluchweihe, Bann) vollzogen. Dieses **Gebot der Ausrottung der Kanaaniter** hat man vergeblich milder zu deuten gesucht, nämlich so, dass den kanaanäischen Städten zuerst Frieden angeboten werden sollte und sie erst wegen der Verwerfung dieses Anerbietens der Vertilgung verfallen seien; aber Deut. 20, 10 ff., auf welche Stelle diese Ansicht sich beruft, wird dieses Verfahren (vgl. V. 15) nur in Bezug auf auswärtige, nichtkanaanäische Feinde vorgeschrieben. Oder verweist man auf Jos. 11, 20., wornach die Kanaaniter selbst durch ihre Selbstverstockung die Vollstreckung dieses Gerichts verschuldet haben; ein ganz richtiger Satz, der aber nicht ausschliesst, dass das Ausrottungsgebot doch ganz allgemein zu verstehen war. Nicht minder irrthümlich ist es, die Ausrottung der Kanaaniter aus einem älteren, aus der Patriarchenzeit stammenden Rechte Israels auf Kanaan rechtfertigen zu wollen. Dagegen streiten Stellen wie Gen. 12, 6. 13, 7 auf das Bestimmteste. Das Alte Testament kennt keinen andern Grund für die Zutheilung des Landes an Israel, als die freie Gnade Jehova's, dem dasselbe gehört, und keinen andern Grund für die Vertilgung der kanaanäischen Stämme, als die göttliche Gerechtigkeit, welche, nachdem diese Stämme in unnatürlichen Gräueln (vgl. Lev. 18, 27 f. Deut. 12, 31) das Mass ihrer Sünden voll gemacht haben, nach langem Zuwarten (vgl. Gen. 15, 16) endlich rächend hereinbricht. Dabei wird aber Israel für den Fall, dass es der Sünden der Stämme, an denen es mit dem Schwert das göttliche Gericht vollzieht, selbst sich theilhaftig machen würde, ganz mit dem gleichen Gericht bedroht (vgl. noch Deut. 8, 19 f. 13, 12 ff. Jos. 23, 15 f.).

1) Zu Hos. 2, 17. — Nachdem in V. 16 gesagt war, Gott werde bei der künftigen Wiederbringung des Volkes es in die Wüste führen

und ihm ans Herz reden (vgl. § 28, Erl. 1), wird fortgefahren: »Und ich gebe ihr ihre Weinberge von dort«, d. h. sogleich nachdem sie die Wüste verlassen hat, erfolgt die Einführung in das gelobte Land mit seinen Rebenhügeln, »und das Thal Achor zur Pforte der Hoffnung«. Dies geht auf die Erzählung Jos. 7 zurück. Israel hatte Jericho erobert und Alles schien glücklich zu gehen. Da wurde ein Theil des Heeres von den Bewohnern von Ai geschlagen. Dem Josua ward geoffenbart, dass ein Bann im Heere sei; Achan nämlich hatte gegen das strenge Verbot von der Beute von Jericho etwas für sich behalten. Da sprach Josua zu Achan: »Wie du uns betrübt hast, betrübe dich Jehova heute«; daher der Name des Thals עָכוֹר. Achan wurde gesteinigt. Hiemit war der Bann vom Volke genommen, Ai wurde erobert und damit war der Schlüssel des Landes gewonnen. So wurde das Thal der Trübsal zur Pforte der Hoffnung. Die Idee ist leicht zu erkennen: wenn Gott sein Volk erlöst, so muss ihm Alles zum Besten dienen.

2) Zu Josua 8, 30—35. Deut. 27, 4—8. — Wenn irgendwo das Wort sich bewährt, dass gegen manche Annahme der neueren Kritik die Steine redend zeugen, so ist das hier der Fall. Es gibt keine grössere Frechheit als die, wie sie auf dem klassischen Gebiete gar nicht vorkommt, mit der man ohne Weiteres die ganze Erzählung von jenem Vorgang am Garizim und Ebal ins Reich der Mythen wirft. Die ägyptische Denkmälerforschung hat als uralte ägyptische Sitte nachgewiesen, dass Steinwände von Gebäuden und auch monumentale Steine, die man mit Figuren und Hieroglyphen bemalen wollte, zuerst mit einem Mörtel von Kalk und Gyps beworfen wurden, in welchen dann die Figuren eingearbeitet wurden; so war es in Aegypten möglich, die umfassendsten Schriftstücke auf die Wände zu graben. So muss Deut. 27, 4—8 verstanden werden und so wurde es von Josua vollzogen. Nicht ist zu erklären, wie man früher die Sache gern fasste, das Gesetz sei in die Steine gegraben worden und dann habe der Kalk dazu dienen sollen, entweder die Schrift deutlicher hervortreten zu lassen oder sie vor Verwitterung zu schützen. In letzterem Fall wäre nicht denkbar, dass ein grösseres, umfassenderes Gesetz auf diese Steine hätte übergetragen werden können. Dass übrigens hier nicht an den ganzen Pentateuch in quali et quanto zu denken ist, darüber vgl. § 31, Erl. 1.

3) Die Vertilgung der Kanaaniter ist bekanntlich schon ganz besonders Gegenstand der Diskussion geworden und es ist dabei auch viel zweifelhafte Apologetik an den Tag gekommen. Am besten hat die Sache Hengstenberg in seinen »Beiträgen zur Einleitung ins A. T.« S. 471 ff. behandelt. Den meisten Schein hat auf den ersten Blick der Versuch, die Ausrottung der Kanaaniter sich etwas menschlich näher zu bringen, dass hingewiesen wird auf ein altes Recht

Israels an Palästina. Allein hievon kann keine Rede sein, wenn man die Stellen des A. T. betrachtet, in denen die Beziehung des Volks zu dem Boden, der ihm angewiesen wird, näher ins Auge gefasst wird. Es ist allerdings in Deut. 32, 8 der Gedanke enthalten, dass, als den Völkern der Erde ihr Gebiet angewiesen wurde, durch die göttliche Providenz auch schon Rücksicht genommen worden sei auf den Platz, auf dem einst das Offenbarungsvolk seine geschichtliche Entwicklung haben sollte (vgl. § 22, Erl. 1). Aber wie hat es diesen Platz bekommen? Die Genesis will durchaus den Eindruck erwecken, dass die Stammväter des Volks Fremdlinge gewesen seien in Kanaan. Desswegen wird Gen. 12, 6 und 13, 7 ausdrücklich hervorgehoben, es seien damals bereits die Kanaaniter und die Peresiter im Land gewesen. Stephanus Act. 7, 5 hebt dasselbe mit dem grössten Nachdruck hervor: »er gab ihm keinen Erbbesitz darin, auch nicht eines Fusses breit, und verhiess ihm, es zu geben« u. s. w. Massgebend für das A. T. ist nur der im § angegebene Gesichtspunkt. Nun ist es allerdings wahr, dieser alttest. Gott ist ein schrecklicher Gott, was man immer wieder zu hören bekommt. Allein man sollte sich doch klar machen, dass der Gott, welcher in der Weltgeschichte waltet, wirklich dieser schreckliche Gott ist. Die Thatsache steht einmal fest, es sind schon viele Völker weggefegt worden und haben solches erfahren; wer hat das geordnet? Der Unterschied der alttestamentlichen von der sonstigen geschichtlichen Betrachtung ist eben der, dass wo diese vielleicht bloss tragische Momente der Geschichte sieht, jene mit allem Nachdruck das ethische Princip geltend macht, wornach nichts ohne Grund kommt und dieser Grund eben in der göttlichen Gerechtigkeit liegt. Es ist ganz unnöthig, hier noch in künstlicher Weise apologetische Geschäfte machen zu wollen. — Uebrigens ist zu bemerken, dass von jenen Kanaanitern ohne Zweifel ein Theil auswanderte, zunächst nach Phönicien, aber auch nach Nordafrika. Noch Prokopius (De bello Vandalico II, 10) fand eine Inschrift bei Tingitana in Nordafrika: »Wir sind die, die geflohen sind vor dem Räuber Jesu« (Josua). Die Berbern, welche der Abstammung nach von den Arabern verschieden sind, gelten noch jetzt den Arabern als Abkömmlinge dieser Flüchtlinge.

§ 33.

Vertheilung des Landes. Charakter des gelobten Landes. Israel am Schluss dieses Zeitraums.

Da die Macht der Kanaaniter im Allgemeinen gebrochen war, so wurde nun, und zwar, wie aus Jos. 14, 10 zu entnehmen ist, im siebenten Jahr nach dem Einzug, mit der Vertheilung des

allerdings im Einzelnen (s. 13, 2 ff.) noch nicht vollständig eroberten Landes begonnen [1]). Das Theilungsgeschäft leiteten der Priester Eleasar und Josua mit den Stammhäuptern. Zuerst wurden die mächtigsten Stämme untergebracht, indem Juda den südlichen Theil des Landes erhielt, Joseph d. h. Ephraim und die andere Hälfte von Manasse in der Mitte angesiedelt wurden. Hiebei hatte man sich aber anfangs verrechnet, so dass nachträglich noch, bei der Gebietsanweisung an die sieben übrigen Stämme, von diesen Benjamin, Dan und Simeon in das bereits vertheilte Land eingeschoben werden mussten. Das Heiligthum wurde von Gilgal nach dem ziemlich in der Mitte des cisjordanischen Landes gelegenen Silo verlegt (18, 1), also in das Gebiet des Stammes Ephraim, dem Josua selbst angehörte, und blieb dort bis gegen das Ende der Richterzeit. Die Vertheilung des Landes erfolgte so, dass nicht bloss die Gebiete der Stämme, sondern innerhalb dieser auch die Gebiete der Geschlechter von einander abgegrenzt wurden [3]). So blieb das Stamm- und Familienleben die Grundlage der bürgerlichen Gesellschaft. Das beförderte allerdings in Zeiten, in denen es an einer kräftigen Centralgewalt fehlte, und ein jeglicher that, was ihm recht däuchte, die Geltendmachung der Stamminteressen auf Kosten der nationalen Sache, sicherte aber auch bei umsichgreifendem Abfall die Fortpflanzung väterlichen Glaubens und väterlicher Sitte innerhalb der Familienverbände [4]). — So war nun das »gute Land« (Ex. 3, 8. Deut. 3, 25. 8, 7—9) »die Zierde von allen Ländern« (Ez. 20, 6. vgl. mit Jer. 3, 19. Dan. 8, 9. 11, 16) gewonnen, wo auf der Grundlage des einen geordneten Fleiss erfordernden agrarischen Lebens das Volk zur Erfüllung seiner Bestimmung heranreifen sollte, in stiller und geschützter Zurückgezogenheit (Num. 23, 9. Deut. 33, 28. vgl. mit Mich. 7, 14). Die durch das Gesetz (s. bes. Lev. 20, 24. 26) gebotene Absonderung von den andern Völkern wurde erleichtert durch die abgeschlossene Lage des Landes, das im Süden und Osten von grossen Wüsten, im Norden vom hohen Gebirge des Libanon umschlossen und auch im Westen für den Seeverkehr nicht günstig gelegen ist, da es ein an Landungsplätzen armes Gestade hat mit bloss vorüberziehender Küstenströmung. Auf der andern Seite wurde wieder durch die Lage des Landes inmitten der Kulturvölker, welche den Schauplatz der alten Geschichte

bilden (vgl. Ez. 5, 5. 38, 12), sowie durch die an den Grenzen vorüberführenden Verkehrsstrassen der alten Welt der künftige theokratische Beruf des Volkes möglich gemacht [5]). »Dieser Verein der grössten Kontraste in der Weltstellung, eine möglichst isolirte Zurückgezogenheit nebst Begünstigung allseitiger Weltverbindung mit der zu seiner Zeit vorherrschenden Kultursphäre der alten Welt, durch Handels- und Sprachenverkehr, zu Wasser wie zu Lande, mit der arabischen, indischen, ägyptischen, wie mit der syrischen, armenischen, griechischen wie römischen Kulturwelt, in deren gemeinsamen räumlichen und historischen Mitte ist eine charakteristische Eigenthümlichkeit dieses gelobten Landes, das zur Heimath des auserwählten Volkes von Anfang an bestimmt war.« (Ritter, Erdkunde, XV, 1, S. 11) [6]). — Mit dem Eingang Israels zu seiner Ruhe auf dem verheissenen Boden, mit der Mehrung des Volkes gleich den Sternen des Himmels (Deut. 10, 22) sind zwei Stücke der den Patriarchen gegebenen Verheissung erfüllt. Aber die Völkerherrschaft (Gen. 27, 29. 49, 10) ist noch nicht errungen, der Segen Abraham's noch nicht zu den Heiden gekommen; vielmehr soll nun ein neuer Geschichtslauf anheben, in welchem über das Volk Jahrhunderte des Kampfes um seine Existenz verhängt sind. — Da durch die zahlreichen Reste von theils versprengten theils durch den Eroberungszug noch gar nicht berührten Kanaanitern, sowie durch die auf der Küstenniederung des mittelländischen Meeres erstandene philistäische Pentapolis (Jos. 13, 2 f.) und durch die Nachbarschaft feindseliger Völker im Osten der Besitz des Landes noch immer gefährdet war, so wäre ein treues Zusammenhalten der Stämme in fester Anschliessung an den theokratischen Mittelpunkt geboten gewesen. Wirklich zeigte sich noch im Anfang bei der Jos. 22 erzählten Veranlassung das Bewusstsein der theokratischen Volkseinheit in voller Kraft und Josua war bemüht, auf zwei Volksversammlungen, die er gegen das Ende seines Lebens hielt (Kap. 23 und 24), dasselbe neu zu beleben und der unter dem Volk wieder aufkommenden Abgötterei zu steuern (24, 23 vgl. mit V. 15). Auch war das Volk willig, den Bund mit Jehova zu erneuern, und blieb demselben, so lange noch das Geschlecht lebte, welches die grossen Thaten Gottes geschaut hatte, im Ganzen getreu (24, 31. Jud. 2, 7).

1) Einer der Widersprüche, die man im Buch Josua hat finden wollen, ist der: auf der einen Seite schreibe das Buch dem Josua die Besiegung der Kanaaniter und die Eroberung des Landes zu (11, 16—23. 12, 7 ff. vgl. 21, 41 ff. 22, 4) und doch werde auf der andern Seite (Kap. 13) noch eine Uebersicht von unerobertem Lande gegeben und die Nothwendigkeit, noch weitere Eroberungen zu machen, ausgesprochen. Die Sache verhält sich so: Wenn es 11, 23 heisst: »So nahm Josua das ganze Land«, so will das sagen: die Eroberung des Landes war im Ganzen beendigt. Das schliesst nicht aus, dass es im Einzelnen, was nun Kap. 13 auseinandersetzt, noch sehr viel zu thun gab. Dass man die Eroberung im Ganzen als beendet betrachtete, zeigt eben der zweite Theil des Buchs (Kap. 13—22) dadurch, dass er doch auch die nicht eroberten Stücke vertheilen lässt. — Der zweite Theil des Buchs ist von ungeheurem Werth für die biblische Geographie. Wenn man die betreffenden Abschnitte mit den parallelen 1. Chr. 4, 28—32. 6, 39—66 vergleicht, so sieht man, wie schwer es gewesen wäre, in späterer Zeit das Alles erst aufzuschreiben und darzulegen, wie die annehmen müssen, die das Buch viel jünger machen.

2) Zum Behuf dieser Gebietsanweisung war eine Art Landkarte entworfen worden. Ritter scheint mir im Recht zu sein, wenn er Jos. 18, 4—9 so versteht; s. dessen Geschichte der Erdkunde und der Entdeckungen herausg. von Daniel, S. 7 f., wo daran erinnert wird, dass die hiezu erforderlichen Kenntnisse von Aegypten mitgebracht werden konnten, wo Landesvermessung eine uralte Sache war, da die Ackervertheilung jedes Jahr nach der Nilüberschwemmung neu berichtigt werden musste.

3) Daher das regelmässig wiederkehrende לְמִשְׁפְּחֹתָם in der Vertheilungsurkunde Jos. 18 f. — Auf die bedeutenderen Städte, welche Hauptorte der Geschlechter waren, wurde nun die Benennung אֲלָפִים (Mich. 5, 1) selbst übertragen. Hieraus erklärt es sich, dass dann weiter die Städte selbst personificirt den Geschlechtsregistern eingereiht und die lokale Abhängigkeit als genealogische Descendenz dargestellt wurde (s. besonders 1. Chr. 2, 42 ff. und Bertheau z. d. St., 4, 4 ff. u. a.). [Art.: »Stämme Israels.«]

4) Leicht konnten so auch die Berufsarten sich fortpflanzen, wie es denn nach 1 Chr. 4, 14. 21. 23 Geschlechter gab, die geradezu zu gewerblichen Genossenschaften sich gestalteten, und 1. Chr. 2, 55 Geschlechter von Schreibern (Sopherim) erwähnt werden. Auch in den Namen 2, 53 sind vielleicht, wie schon Hieronymus vermuthete, Namen von Berufsarten enthalten.

5) Der eine dieser alten Völkerwege führte vom innern Asien her im Norden vorbei über Damaskus nach dem mittelländischen Meer, der andere im Süden über Idumäa nach Aegypten (vgl. die

»Bemerkungen zu Gen. 14« von Tuch in der Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellschaft, I, 1847, S. 161 ff.). — Die Stellung Israels inmitten der Völker führt zunächst dahin, dass, indem es mit den Weltmächten buhlt, es von allen gezüchtigt wird, diese alle Gerichtsorgane für Israel werden. Aber auf der andern Seite ist es diese Centralstellung, welche dieses Land zum Ausgangspunkt der Weltreligion geeignet macht.

6) Vgl. ferner, wie sich Ritter ebendas. S. 7 ausspricht: »Es dürfte unmöglich erscheinen, uns den Entwicklungsgang des Volkes Israel in eine andere Heimatstelle des Planeten hineinzudenken, als eben nur in die von Palästina«; vgl. auch S. 10 f.

Zweiter Abschnitt.

Die Lehren und Ordnungen des Mosaismus.

§ 34.

Uebersicht.

Dieser Abschnitt gliedert sich in folgender Weise:

1) Die Lehre von Gott und seinem Verhältniss zur Welt, welche Lehre so zu behandeln ist, dass erhellt, wie in der mosaischen Idee Gottes sein theokratisches Offenbarungsverhältniss wurzelt.

2) Die Lehre vom Menschen und seinem Verhältniss zu Gott, welche wieder so darzustellen ist, dass erhellt, wie in der Idee des Menschen die Voraussetzung für das Bundesverhältniss gegeben ist, in welches Gott zu ihm treten will.

3) Der Gesetzesbund und die Theokratie, worin auf der Stufe des Mosaismus die Gemeinschaft zwischen Gott und dem Menschen sich vollzieht.

Erste Abtheilung.

Lehre von Gott und seinem Verhältniss zur Welt.

Erstes Kapitel.

Die mosaische Gottesidee.

§. 35.

Uebersicht.

Die Grundbestimmungen der mosaischen Gottesidee sind folgende:

1) Die allgemeinsten Bestimmungen des göttlichen Wesens sind

ausgesprochen in den Bezeichnungen אֵל, אֱלוֹהַּ, אֱלֹהִים, אֵל עֶלְיוֹן, die auch ausserhalb des Gebiets der testamentarischen Religion angewendet werden.

2) In die Offenbarungssphäre führt erst der Gottesname אֵל שַׁדַּי hinüber.

3) Aber der der alttestamentlichen Offenbarung eigentlich zukommende Gottesname ist יהוה, Jehova.

4) Die Jehovaidee bestimmt sich seit der Gründung der Theokratie näher als die des **heiligen** Gottes, in welcher Wesensbestimmung ebensosehr die Eigenschaften der göttlichen Gerechtigkeit und des eifrigen Gottes, wie des gnädigen (חַנּוּן) und barmherzigen Gottes (רַחוּם) wurzeln.

In diesen Stufen entfaltet sich die Gottesidee so, dass die höhere Stufe die niedere nicht aufhebt, sondern in sich aufnimmt [1]).

1) Es ist verfehlt, in die bibl. Theol. die Eintheilung der späteren Dogmatik hineinzutragen und die Eigenschaften Gottes nach einem vorausgenommenen Schema zu behandeln. Indem die bibl. Theol. die Offenbarungsreligion in ihrem lebendigen Werden verfolgt, ergibt sich dann auch für die Bestimmung der Gottesidee eine Reihe von allmählich hervortretenden Aussagen über das göttliche Wesen. Die Genesis kennt nur die **allgemeinen Bezeichnungen** des göttlichen Wesens unter Nr. 1, den אֵל שַׁדַּי unter Nr. 2 und anticipirend den Jehovanamen. Das göttliche Wesen als **Jehova** entfaltet sich erst von Ex. 3 an und erst mit der Begründung der Theokratie tritt die göttliche **Heiligkeit** auf. Man würde vergeblich in der ganzen Genesis die Bezeichnung Gottes als des Heiligen suchen. Nach dem ersten Bundesbruch, der die göttliche קִנְאָה, die Energie der göttlichen Heiligkeit herausfordert, tritt nun auch zum ersten Mal die Bezeichnung Gottes als des **Gnädigen, Barmherzigen, Langmüthigen** hervor. Die prophetische Theologie dann fügt die Bestimmung Jehova's als des **Herrn der Heerscharen** bei; im ganzen Pentateuch und Buch Josua (auch Buch der Richter) fehlt dieser Begriff. Auch die Bezeichnung Gottes als des **Weisen** fehlt dem Pentateuch, obwohl allerdings die Weisheit der am Heiligthum arbeitenden Künstler auf göttliche Mittheilung zurückgeführt wird. Erst der entwickelteren Reflexion (namentlich in den Büchern der Chochma) war es vorbehalten, die Weisheit als Eigenschaft in Gott zu fixiren und in ihr das Princip der Weltordnung zu erkennen.

I. Die allgemeinsten Bestimmungen des göttlichen Wesens, El, Eloah, Elohim, El-eljon [1]).

§ 36.

Die im Alten Testament gewöhnlichste Bezeichnung des göttlichen Wesens ist אֱלֹהִים, Plural von אֱלוֹהַּ, welcher Singular im Alten Testament, mit Ausnahme der jüngeren, unter aramäischem Einfluss stehenden Schriften, fast nur in dichterischer Rede vorkommt. Für den ältesten semitischen Gottesnamen aber ist אֵל zu halten, das bereits in einer Reihe der ältesten Namen erscheint (Gen. 4, 18: מְחוּיָאֵל, מְתוּשָׁאֵל und auch in ismaelitischen und edomitischen Namen, 25, 13: אַדְבְּאֵל, ein Sohn Ismaels, 36, 43: מַגְדִּיאֵל), wie dieser Name auch zu den Phöniciern (als Bezeichnung des höchsten Gottes, des Saturn) übergegangen war. Im Alten Testament ist אֵל als Bezeichnung des wahren Gottes in der Prosa nicht mehr häufig, es erscheint so fast nur determinirt durch den Artikel הָאֵל oder einen folgenden Genitiv oder ein auf andere Weise beigefügtes Attribut. Dass אֵל tiefer steht als אֱלֹהִים, lehrt die steigernde Formel Jos. 22, 22 [2]). Ps. 50, 1. Dass in אֵל die Grundbedeutung »der Mächtige, Starke« ist, zeigt die Bedeutung des Stammes אול (stark, mächtig sein). — Dagegen bestehen über die etymologische Erklärung des אֱלוֹהַּ zweierlei Ansichten. Nach der einen sind אֵל und אֱלוֹהַּ als verwandte primitive Substantive zu betrachten, an denen, wie der Verbalstamm אול zeigt, als Grundbedeutung die der **Macht** haftet [3]). Hiernach wäre das Verbum אֱלַהּ (أَلِهَ) als ein Denominativum zu betrachten. Nach der andern Ansicht dagegen sind אֵל und אֱלוֹהַּ etymologisch getrennt und ist das letztere auf den Verbalstamm أَلِهَ zurückzuführen, der stupuit, pavore perculsus fuit bedeutet (wie auch in dem verwandten وَلِهَ die unruhige fassungslose Bewegung liegt), im Unterschied von أَلَهَ, **verehren**, dessen denominativer Charakter nicht zu bezweifeln ist [4]). אֱלוֹהַּ als abstraktes Verbalnomen würde ursprünglich das **Grauen**, dann weiter den Gegenstand des Grauens bezeichnen

und so dem Gottesnamen פַּחַד Gen. 31, 42. 53 und dem griechischen σέβας entsprechen. Die letztere Ansicht dürfte die richtigere sein, da wenigstens das Nomen אֱלוֹהַּ nicht den Charakter eines Primitivums hat. Wenn an dem Nomen אֵל die Macht, die Stärke haftet, so wird dagegen in dem Nomen אֱלוֹהַּ dies subjektiv gewendet, der Eindruck der Macht ausgedrückt. Eloah ist demnach die Grauen erweckende Macht. Dass der natürliche Mensch der Gottheit gegenüber sich zunächst durch das Gefühl der Furcht bestimmt findet, ist in dieser Bezeichnung Gottes ausgeprägt [5]).

Eigenthümlich ist dem Alten Testamente der Plural אֱלֹהִים, der als Bezeichnung Gottes nur im Althebräischen, sonst in keiner der semitischen Sprachen erscheint; selbst im biblischen Aramaismus bedeutet אֱלָהִין nur Götter. Die Bedeutung dieses Plurals ist nicht die numerische, weder in dem Sinn, in welchem manche ältere Theologen sie fassten, die das Geheimniss der Trinität in dem Namen suchten [6]), noch in dem Sinn, als ob der Ausdruck ursprünglich polytheistische Bedeutung gehabt und erst später die Singularbedeutung gewonnen hätte [7]); denn der alttestamentliche Monotheismus hat sich nicht auf polytheistischer Grundlage entwickelt (vgl. § 43, 1). — Eine dritte Ansicht, dass in dem Plural ursprünglich der eine Gott mit den seine Umgebung bildenden höheren Geistern zusammengefasst sei, hat gegen sich im Allgemeinen schon dies, dass gerade in der älteren Zeit die Engelanschauung zurücktritt. Aus Gen. 1, 26 (»Lasset uns Menschen machen«) lässt sich die Ansicht nicht begründen, da jene ganze Schöpfungsurkunde von einer Einwirkung der Engel keine Spur zeigt und in V. 27 sofort im Singularis fortgefahren wird [8]). Eher lässt sich Gen. 35, 7 (»es offenbarten sich ihm die Elohim«) dahin deuten, dass in diesem Plural Jehova mit den Engeln, gemäss der Erscheinung im Traumgesicht Kap. 28, zusammengefasst sei [9]). — Elohim ist vielmehr aus dem quantitativen Plural zu erklären [10]), wie er zur Bezeichnung unbegrenzter Grösse in שָׁמַיִם, Himmel, und מַיִם, Wasser, erscheint. Der Plural malt die unendliche Fülle der Macht und Kraft, die im göttlichen Wesen liegt, und geht so in den intensiven Plural über, wie ihn z. B. Delitzsch genannt hat. Insoweit war die alte Annahme eines Majestätsplurals richtig, nur dass es irrthümlich war, diesen Gebrauch aus der consuetudo

honoris abzuleiten [11]). — Wie in אֱלֹהִים ist auch der in אֲדֹנָי enthaltene Plural zu erklären, ja es ist dieser Majestätsplural auch noch auf andere Bezeichnungen Gottes übergegangen: קְדוֹשִׁים Hos. 12, 1. Prov. 9, 10, wozu der Ausdruck אֱלֹהִים קְדוֹשִׁים Jos. 24, 19 den Uebergang bildet; vgl. ferner das עֹשִׂים in Jes. 54, 5. Hi. 35, 10 und das בּוֹרְאִים in Koh. 12, 1; und hiernach wird auch die Stelle Gen. 1, 26 zu erklären sein.

Indem nun in אֱלֹהִים ganz allgemein die im göttlichen Wesen liegende Machtfülle ausgeprägt ist, haftet an dem Wort eine gewisse Unbestimmtheit (wie an dem lateinischen numen) [12]). Der Ausdruck schliesst in seiner unbestimmten Weite die konkreteren Bestimmungen der Gottesidee nicht aus, er bleibt durch das ganze Alte Testament hindurch der allgemeine Gottesname, ja er wird sogar in den elohistischen Psalmen mit besonderer Emphase gebraucht. Aber wegen der Unbestimmtheit seiner Bedeutung kann אֱלֹהִים auch zur Bezeichnung heidnischer Götter gebraucht werden, ja einmal (1. Sam. 28, 13 im Munde der Zauberin) zur Bezeichnung einer Grauen erregenden übermenschlichen Erscheinung.

Als Bezeichnung des wahren Gottes wird אֱלֹהִים regelmässig mit dem Singular verbunden. Die Ausnahmen sind selten und erklären sich aus dem Zusammenhang der betreffenden Stellen: Gen. 20, 13 wird mit einem Heiden geredet, Ex. 32, 4. 8. 1. Sam. 4. 8. 1. Reg. 12, 28 wird von dem Gott Israels geredet, wie er zu heidnischer Vorstellung herabgewürdigt ist; in 2. Sam. 7, 23 aber liegt in dem Plural אֱלֹהִים der allgemeine Gottesbegriff [13]).

Ebenfalls noch ausserhalb der Offenbarungssphäre wird der Gottesname אֵל עֶלְיוֹן (LXX ὁ θεὸς ὁ ὕψιστος) oder einfach עֶלְיוֹן (LXX ὕψιστος) verwendet. Der Name erscheint als Bezeichnung Gottes, des Herrn des Himmels und der Erde, im Munde des kanaanäischen Priesterfürsten Melchisedek Gen. 14, 18; er ist in der phönicischen Religion der Name des höchsten Gottes, des Saturn, ja er dient im Poenulus des Plautus zur Bezeichnung der Götter und Göttinnen [14]). Charakteristisch ist, dass er auch im Mund des Königs von Babel erscheint Jes. 14, 14, wahrscheinlich als Bezeichnung des Bel. Das Alte Testament verwendet vom israelitischen Standpunkt aus den Namen nur in dichterischer Rede Num. 24, 16 u. s. w. Deut. 32, 8. Ps. 57, 3 u. s. w. und zwar auch in Ver-

bindung mit יְהֹוָה. Merkwürdig ist, dass das Buch Daniel עֶלְיוֹן im Majestätsplural gebraucht Dan. 7, 18. 22. 25, in einem aramäischen Abschnitt, während es doch den Majestätsplural אֱלָהִין nicht hat.

1) Vgl. meinen Artikel »Elohim« in Herzog's Realencyklop. XIX, S. 476 ff.

2) Jos. 22, 22 findet sich die Schwurformel: אֵל ׀ אֱלֹהִים ׀ יְהוָה הוּא יֹדֵעַ. Es ist grundfalsch zu erklären: »der Gott der Götter Jehova weiss«; mit Recht hat der masorethische Text das Pesik. Es ist eine Steigerung beabsichtigt.

3) S. Gesenius, Thesaurus I, S. 49; Ewald, Jahrb. der bibl. Wissensch. X, S. 11. — Ewald sieht in אֵל eine Abkürzung von אֱלֹהַּ und behauptet, das letztere sei, wie auch die gleiche Bildung beider Wörter zeige, der Gegensatz von אֱנוֹשׁ, indem Gott als dem schlechthin Mächtigen gegenüber der Mensch als der schlechthin Schwache bezeichnet werde. Vgl. auch Ewald's Gesch. des Volkes Isr. I, 3. A., S. 378 [im ang. Art.].

4) S. die näheren Nachweisungen von Fleischer in Delitzsch's Komment. zur Genesis, 4. A., S. 57 f.

5) Wenn der Epikuräismus den Satz: timor fecit Deos, aufstellt, so kehrt durch diesen Gottesnamen sich die Sache um: der Reflex, welchen die Gottesidee in das menschliche Bewusstsein wirft, ist eben der der Furcht, des Grauens, und es ist dies für die primitive Gestalt der Religion bei dem sündigen Menschen charakteristisch.

6) S. die geschichtlichen Notizen über die trinitarische Deutung im angef. Art. S. 477. Gegenwärtig bedarf dieselbe keiner Widerlegung mehr; doch kann man mit Hengstenberg (Beitr. zur Einl. in das A. T. II, S. 255) sagen, dass auch dieser irrigen Ansicht insofern etwas Wahres zu Grunde liege, als die Pluralform, indem sie auf die unerschöpfliche Fülle der Gottheit hinweist, zur Bekämpfung des gefährlichsten Feindes der Trinitätslehre, des abstrakten Monotheismus, diene [i. ang. Art.].

7) Als analoges Beispiel wird das Wort תְּרָפִים angeführt (vgl. z. B. Nägelsbach, hebr. Gramm. 3. A., S. 140 f.), das bekanntlich im A. T. auch von einem einzelnen Hausgötzen vorkommt [i. ang. Art.].

8) Es würde sich von der bezeichneten Hypothese aus der völlig nichtssagende Gedanke ergeben, dass Gott die Engel zuerst zur Theilnahme an der Schöpfung des Menschen auffordert, dann aber nach V. 27 das Werk allein ausführt (vgl. § 43 und Keil z. d. St.) [i. ang. Art.].

9) Nicht bloss der Engel des Herrn κ. ἐξ., sondern auch die untergeordneten Engel sind als Träger göttlicher Kräfte und Vollmachten Repräsentanten Gottes [i. ang. Art.].

10) Auf diese richtige Fassung des Pluralis Elohim hingeleitet zu

haben, ist besonders das Verdienst von Dietrich (Abhandlungen zur hebr Gramm. 1846, S. 44 ff. vgl. mit S. 16 ff.) [i. ang. Art.].

11) Verwandt mit der quantitativen Bedeutung des Pluralis ist die des Pluralis der Abstraktion, indem auch hier die Zusammenfassung einer Mehrheit zu höherer Einheit stattfindet, vgl. Beispiele bei Ewald, Ausf. Lehrbuch der hebr. Sprache, 8. A., § 179. Schwerlich aber ist mit Hofmann (der Schriftbeweis, I, 2. A., S. 77) der Plural Elohim geradezu als abstraktiver zu fassen. Die abstrakte Ausdrucksweise für Würdenamen (z. B. קֹהֶלֶת) wie sie manchmal im Aramäischen vorkommt (s. Ewald a. a. O. § 177 *f.*), scheint doch mehr ein Erzeugniss des jüngeren Sprachgeistes zu sein, die mit dem oben besprochenen archaistischen Gebrauche des Plural nicht zusammengeworfen werden darf [i. ang. Art.].

12) Doch kann man nicht mit Hengstenberg (Beiträge, II, S. 261) sagen, der Plural Elohim sei auch wieder erniedrigend. Richtiger sagt Steudel (Theol. des A. T. S. 143), es liege in dem Namen etwas Entwickelbares [i. ang. Art.].

13) Der Sinn der Stelle 2. Sam. 7, 23 ist: »wo ist ein Volk auf Erden, welches zu erlösen ein Gott (auch von den heidnischen Göttern einer) hingegangen ist?« daher אֲשֶׁר הָלְכוּ [i. ang. Art.]. — Ueber Ex. 22, 8 vgl. § 96. — Nach dem oben Bemerkten könnte es nicht auffallen, wenn für die Engel, die als θείας φύσεως κοινωνοί öfters Söhne Gottes heissen, geradezu die Benennung אֱלֹהִים vorkäme. Doch ist dieser Gebrauch des Wortes nirgends nachzuweisen; anerkannter Massen nicht Ps. 8, 6. 97, 7. 138, 1, wo es die LXX durch ἄγγελοι übersetzt haben; aber auch Ps. 82 nicht, wo trotz der entgegenstehenden Versicherung Hupfeld's אֱלֹהִים nicht Engel, sondern die Träger der richterlichen Gewalt in der Theokratie bezeichnet [i. ang. Art.].

14) Der Name עֶלְיוֹן kommt dann namentlich auch in phönicischen und punischen Eigennamen vor: Abdalonimus d. h. Knecht des Höchsten.

II. El-schaddai.

§ 37.

In die Offenbarungssphäre tritt der Gottesbegriff ein mit dem Namen אֵל שַׁדַּי, der der patriarchalischen Religionsstufe eigenthümlich ist, s. Ex. 6, 3. Das Wort שַׁדַּי ist nicht als Nomen compositum zu fassen (aus שֶׁ = אֲשֶׁר und דַּי, qui sufficiens est, als Bezeichnung der göttlichen Aseität) [1]); sondern es ist auf die Wurzel שדד zurückzuführen, deren Grundbedeutung »stark sein, sich überwältigend erweisen« ist, woher sich in dem arabischen شَدَّ die Be-

deutung ligavit, conj. VIII vehemens fuit, in dem hebräischen שדד die Bedeutung »vergewaltigen, verwüsten« gebildet hat; daher das Wortspiel Jo. 1, 15. Jes. 13, 6 (כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי יָבוֹא). Der Name ist aber nun entweder abzuleiten von einem Stamme שׁדה, so Ewald (Ausf. Lehrb. 8. A. § 155, c), wornach er eine Intensivform der Bildung קַטָּל wäre, oder, was wahrscheinlicher ist, von dem Stamm שדד, und ־ַי ist Bildungssilbe, die ja auch in andern Eigennamen vorkommt (wie חַגַּי, זַכַּי). Ganz unrichtig aber ist die Fassung des ־ַי als Suffixform der ersten Person des Plural wie in אֲדֹנָי; denn während dieses in der älteren Sprache nur in der Anrede an Gott vorkommt, spricht dagegen Gott Gen. 17, 1. 35, 11: »Ich bin der El-schaddai« [3]). Der Name bezeichnet Gott als den in seiner Macht gewaltig sich offenbarenden; er wird von den LXX, die im Pentateuch den Ausdruck nicht verstehen, in den meisten Stellen bei Hiob richtig durch *παντοκράτωρ* gegeben. Nicht mehr bloss die in der Welt mächtig waltende Gottheit im Allgemeinen ist El-schaddai, sondern der Gott, der in besonderen Machtthaten, durch welche er die Natur seinen Reichswegen unterwirft, von sich zeugt, indem er nach Gen. 17, 1. 28, 3 den kinderlosen Abraham zum Vater vieler Völker macht vgl. 35, 11, und der in Schutz und Segen seine machtvolle Gegenwart dem Geschlecht, mit dem er in einen Bund getreten ist, zu erfahren gibt Gen. 43, 14. 48, 3. 49, 25 [3]). Sobald aber der Jehovaname seine Bedeutung entfaltet, tritt der Name El-schaddai einerseits in die Reihe der allgemeineren Gottesnamen zurück; so erscheint er in Bileam's Sprüchen Num. 24, 4. 16 in gleicher Linie mit אֵל und עֶלְיוֹן, im Buch Hiob in gleicher Linie mit אֵל und אֱלוֹהַּ; andererseits aber wird er auch noch zuweilen wechselnd mit dem Jehovanamen gebraucht, wo die Allmacht Gottes menschlicher Schwäche gegenüber hervorgehoben werden soll, so in der schönen Stelle Ruth 1, 20 f., oder von seiner überwältigenden Gerichtsoffenbarung die Rede ist Jo. 1, 15. Jes. 13, 6. Ps. 68, 15. Ez. 10, 5, sowie von dem allmächtigen Beschützer der Seinen Ps. 91, 1 u. s. w.

Mit שַׁדַּי ist schwerlich stammverwandt, wie Manche annehmen, das Wort שֵׁדִים, das Deut. 32, 17. Ps. 106, 37 zur Bezeichnung der heidnischen Götter dient. Es ist wahrscheinlich nicht, wie einige Frühere wollen, von שדד abzuleiten, als ob es zerstörende Wesen

bezeichnete, es ist vielmehr als Participium von שׁוּר (arabisch: سَادَ), dominatus fuit, zu fassen, wornach es »Herren« oder »Herrscher« bedeutet.

1) So z. B. Maimonides, More nebochim, ed. Buxtorff, S. 144 ff., und Calvin.

2) Gegen die Ableitung des שַׁדַּי von שׁדד hat namentlich Deyling protestirt, Observationes sacrae I, S. 46 f.: שׁדד noxiam potentiam, omniaque desolantem in scriptura denotat, et de *vastatione, per solos hostes facta*, non per pestem, aut grandinem, aut aquarum eluviones usurpatum reperitur. — Ergo nomen שׁדי a שׁדד deductum, ne *Deum* quidem deceret, sed Diabolum potius, qui nomen שֵׁד inde etiam revera sortitus est. — Allein Deyling geht hier aus von der Bedeutung »verwüsten«, die wir erst als die abgeleitete betrachten können.

3) Treffend sagt Delitzsch zu Gen. 17. 1: »אלהים ist der Gott, welcher die Natur schafft, dass sie ist, und sie erhält, dass sie besteht; אל שׁדי der Gott, welcher die Natur zwingt, dass sie thut, was wider sie selbst ist, und sie bewältigt, dass sie sich der Gnade beugt und dient.«

III. Der Jehovaname [1]).

§. 38.

1) Aussprache und grammatikalische Erklärung des Namens.

Der eigentliche Name Gottes im Alten Testament ist das Tetragrammaton יהוה, das daher von den Juden bezeichnet wird als הַשֵּׁם κ. ἐξ. (vgl. schon Lev. 24, 11. Deut. 28, 58), שְׁמָא רַבָּא der grosse Name, שֵׁם הַמְיוּחָד nomen unicum, der einzigartige Name, besonders aber als שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ, welcher letztere Ausdruck aber selbst wieder verschieden gedeutet wird [2]).

Das Wort יהוה hat im masorethischen Texte des Alten Testaments vermöge eines K'ri perpetuum die Punkte von אֲדֹנָי [3]). Wo אֲדֹנָי bereits im Zusammenhang des Satzes vorkommt (wie Jes. 22, 12. 14 u. a.), wird die Aussprache von אֱלֹהִים substituirt [4]). — Das Verbot der Aussprechung des Namens wird von den Juden aus Lev. 24, 16 abgeleitet, vermöge einer schon von den LXX (*ὀνομάζων τὸ ὄνομα κυρίου*) gegebenen aber unhaltbaren Auslegung der Stelle [5]). — Wie alt die Scheu den Namen auszusprechen sei, lässt sich nicht sicher bestimmen. Der Gebrauch des אֱלֹהִים in einer Reihe von Psalmen ist nicht hieraus abzu-

leiten. Jene Scheu ist entsprungen dem Bestreben des späteren Judenthums, das Göttliche in ein unnahbares Jenseits zurückzudrängen und zwischen demselben und dem Menschlichen überall Medien einzuschieben [6]). Bei den LXX wird, nachdem der Name schon in einigen der jüngsten Schriften des Alten Testaments zurückgetreten war, bereits demselben durchgängig *κύριος* substituirt; (so auch im Neuen Testament) [7]). Von den Samaritanern berichtet Josephus, Ant. XII, 5, 5, dass das Heiligthum, das sie auf dem Garizim gegründet, *ἀνώνυμον ἱερόν* gewesen sei. Josephus selbst erklärt Ant. II, 12, 4, dass ihm nicht gestattet sei, über den Namen zu reden. Hiemit ist die Aussage Philo's zu vergleichen de mut. nom. § 2 (ed. Mang. I, 580) und vit. Mos. III, 25 (II, 166); doch wird in dem letzteren Buche § 11 (152) bemerkt, dass die Geweihten im Heiligthum den Namen hören und aussprechen durften. Nach der mit Thamid 7, 2 [8]) übereinstimmenden Ueberlieferung bei Maimonides, More Neb. 1, 61. Jad chasaka 14, 10, wäre zur Zeit des zweiten Tempels der Name anfänglich noch im Heiligthum bei Ertheilung des Segens und vom Hohenpriester am Versöhnungstage ausgesprochen worden, aber seit dem Tode Simon's des Gerechten, also seit der ersten Hälfte des dritten Jahrhunderts v. Chr. habe man ihn auch hier, wie dies schon längst ausserhalb des Tempels geschehen war, mit Adonai vertauscht [9]). Nach der Behauptung der Juden ist seit der Zerstörung des Tempels die Kenntniss der wahren Aussprache des Namens ganz abhanden gekommen. Dagegen wurde es seit dem sechzehnten Jahrhundert bei christlichen Theologen mehr und mehr Brauch, durch Zusammenlesen der K'ripunkte mit den Konsonanten יהוה den Namen Jehova zu sprechen, welcher Aussprache sich aber Reuchlin noch nicht bedient [10]). Auch einige Neuere, wie Joh. Friedr. v. Meyer, Stier und besonders Hölemann (in einer Abhandlung »über die Bedeutung und Aussprache von יהוה«, in den Bibelstudien, 1. Abth. 1859, II), meinen in Jehova die richtige Aussprache sehen zu müssen. Das Wort wäre hiernach in freilich beispielloser Zusammensetzung gebildet aus ְי = יְהִי, הוֹ = הֹוֶה und וָה = הָוָה (vgl. Stier, Lehrgebäude der hebr. Sprache S. 327) und soll die drei Zeiten umfassen. Die in ihrer Art einzige Wortbildung entspräche eben der Einzigkeit des göttlichen Wesens. Man beruft sich für diese Aus-

sprache hauptsächlich auf das ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος in Apok. 1, 4. 4, 8, aber es ist irrthümlich, in dieser begrifflichen Umschreibung des Namens eine Worterklärung sehen zu wollen (wobei ja gerade in Bezug auf die Aufeinanderfolge der Zeiten die Stellen der Apokalypse mit der obigen Deutung nicht übereinstimmen würden). Auch ist ἐρχόμενος unbedingt nicht so viel als ἐσόμενος [11]), sondern bedeutet nur der Kommende, wesshalb, sobald die Zukunft des Herrn gegenwärtig geworden ist, Apok. 11, 17 (nach der richtigen Lesart) und 16, 5 nur noch ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν gesetzt wird [12]). Die am Ende vieler Personennamen erscheinende Abkürzung in יָהוּ (z. B. אֵלִיָּהוּ, יִרְמְיָהוּ) lässt sich bei der Lesung Jehova nicht genügend erklären (die Erklärung Hölemann's ist künstlich), wogegen die am Anfang von Namen stattfindende Abkürzung יְהוֹ oder יוֹ auch bei der unten zu erwähnenden Aussprache sich rechtfertigen lässt.

Für die Bestimmung der Aussprache und grammatischen Erklärung des Namens ist massgebend die Stelle Ex. 3, 13—15. Da Mose nach dem Namen des ihn sendenden Gottes fragt, spricht dieser: אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה, »so sollst du sagen zu den Kindern Israel, Ehjeh hat mich zu euch gesandt«. Wenn nun V. 15 fortgefahren wird; »so sollst du sagen, יהוה der Gott eurer Väter hat mich zu euch gesandt«, so ist klar, dass das Wort יהוה als ein von der dritten Person des Imperfects von הָוָה (der älteren Form für הָיָה) gebildetes Nomen zu betrachten und entweder יַהְוֶה (יַהֲוֶה) oder, was auch nicht unmöglich ist, da solche Bildungen vorkommen, יִהְוֶה (יִהֲוֶה), wahrscheinlich aber in ersterer Weise zu lesen ist [13]). Aus der Aussprache Jahve ergibt sich die Abkürzung in יָהוּ (die eben durch Apokope für יַהְו zu erklären ist), aus dieser, wenn sie an die Spitze des Wortes gestellt wurde, durch Zusammenziehung יְהוֹ oder יוֹ. Aus יָהוּ ist noch durch weitere Abkürzung das יָהּ hervorgegangen, das zuerst in dem Lied des Mose Ex. 15, 2, dann besonders in dem הַלְלוּ יָהּ vorkommt. In der Tradition hat die Aussprache Jahve ein Zeugniss nur darin, dass nach Theodoret (quaest. 15 in Ex.) die samaritanische Aussprache des Namens Ἰαβέ war (den Juden schreibt Theodoret die Aussprache Ἀϊά zu, was für die Aussprache Jahva zeugen könnte); womit zu vergleichen ist Epiphanius adv. haer. I, 3, 20 (40) (κατὰ Ἀρχοντικῶν),

der ebenfalls Ἰαβέ liest. Origenes c. Cels. gibt den Namen Ἰαωια wieder. Daneben finden sich freilich auch andere Angaben: Nach Diodor, I, 94 hätten die Juden den Namen Ἰαω gesprochen, auch Origenes im Kommentar zu Joh. 1, 1 und Theodoret, quaest. in 1. Chr., melden diese Aussprache. Dagegen spricht Sanchuniathon bei Eusebius, praep. ev. I, 9, den Namen Ἰευώ aus, Clemens von Alexandria, Strom. V, 6, Ἰαού [14]). Hieronymus zu Ps. 8, 2 sagt: legi potest Jaho; aber eine Form יָהוֹ wäre ganz gegen hebräische Sprachanalogie [15]).

1) Vgl. meinen Artikel: »Jehova« in Herzog's Realencyklop. VI, S. 455 ff.

2) Die Erklärung des Ausdruckes Schem-ham'phorasch ist unsicher (Luther hat über diese Bezeichnung ein eigenes Buch geschrieben). Vgl. was darüber Munk in seiner Bearbeitung des More-Nebochim von Maimonides (le guide des égarés par Mose ben Maimun, Paris 1856) zu 1, 61 bemerkt hat. Munk selbst entscheidet sich mit Rücksicht auf den Gebrauch des פרש bei Onkelos und Ibn Esra zu Lev. 24, 11. 16 für die Erklärung: le nom de Dieu *distinctement prononcé*. Gewöhnlich wird der Ausdruck erklärt: nomen *explicitum*, d. h. entweder der Name. der durch andere Gottesnamen ersetzt wird (s. Buxtorff, lex. chald. S. 2433), oder der Name, durch den das Wesen Gottes deutlich bezeichnet wird. Andere erklären: nomen *separatum*, nämlich entweder sc. a cognitione hominum oder am besten, = der inkommunikable Gottesname, der (vgl. Maimonides a. a. O.), während die andern Namen Eigenschaften ausdrücken, welche Gott mit andern gemeinsam sind, über das Wesen Gottes selbst Belehrung gibt [im ang. Art.].

3) Die Setzung des einfachen Sch'wa statt des Chateph-Pathach ist wohl nur als abgekürzte Schreibung zu betrachten.

4) Nicht aber wird die Aussprache von אֱלֹהִים substituirt, wenn die nebeneinanderstehenden יהוה und אדני zu verschiedenen Sätzen gehören, wie in Ps. 16, 2 [i. ang. Art.].

5) Der Zusammenhang von Lev. 24, 16 ist: Es hat einer dem heiligen Gottesnamen geflucht (קִלֵּל); da erhält Mose die Weisung: »Führe den Flucher vor das Lager hinaus — und die ganze Gemeinde soll ihn steinigen. Zu den Söhnen Israels aber sollst du sprechen: Jeder, der seinem Gott flucht, soll seine Sünde tragen.« Die folgenden Worte in V. 16: וְנֹקֵב שֵׁם יְהוָֹה מוֹת יוּמָת erklärt die jüdische Exegese: »Wer den Namen יְהוָֹה nennt, der soll getödtet werden.« — Wenn auch, wie noch Hengstenberg (Beitr. zur Einl. ins A. T. II, S. 223) will, נקב (Grundbedeutung: bohren, stechen) in der Bedeutung aussprechen genommen werden dürfte — es hat aber an den hiefür

angezogenen Stellen Gen. 30, 28. Num. 1, 17. Jes. 62, 2 vielmehr die Bedeutung bezeichnen, bestimmen —, so würde doch der Zusammenhang mit V. 11 und 15 auf ein fluchendes Aussprechen hinführen. Wahrscheinlich aber ist das Wort geradezu = קָבַב zu nehmen, vgl. Num. 23, 8 [i. ang. Art.]. — Ueber die rabbinische Verwerthung von Ex. 3, 15 für das Verbot s. den angef. Art. S. 455.

6) Es ist dieselbe Scheu, vermöge welcher man, wo im A. T. Jehova in die Sinnenwelt eingreift, ihm sein Wort substituirte u. dgl.

7) Dagegen will Sir. 23, 9 ὀνομασίᾳ τοῦ ἁγίου μὴ συνεθισθῇς wohl nur sagen, dass der Name Gottes nicht unnöthig im Munde geführt werden solle [i. ang. Art.]. — Ein anderes Auskunftsmittel der Juden war, statt des Namens הַשֵּׁם zu setzen.

8) Die Mischna enthält verschiedene Angaben über die Sache. Berachoth 9, 5 sagt mit Rücksicht auf Ruth 2, 4. Jud. 2, 16, dass beim Grusse der Gebrauch des göttlichen Namens gestattet sei. Diese Bestimmung soll gegen die samaritanischen Dositheer gerichtet sein, welche, während die übrigen Samaritaner den Namen wenigstens beim Schwure aussprachen, sich des Gebrauchs desselben ganz enthielten (s. die Nachweisungen hierüber bei Geiger, Lesestücke aus der Mischna, S. 3). Dagegen lehrte nach Sanhedrin 10, 1 Abba Schaul, dass zu denjenigen, welche keinen Theil an der zukünftigen Welt haben, auch gehöre, wer den Namen Gottes nach seinen Buchstaben ausspreche. Nach Thamid 7, 2 sprachen die Priester במקדש den Namen Gottes aus, wie er geschrieben wird, gebrauchten dagegen במדינה den Nebennamen; ohne Zweifel ist im ersten Satz der Tempel, im zweiten Stadt und Land zu verstehen; nach anderer Auslegung aber (s. Surenhus z. d. St.) wäre Jerusalem zum Mikdasch zu rechnen. Wie die beiden zuletzt genannten Stellen der Mischna von der Gemara modificirt wurden, hat Geiger (a. a. O. S. 45 f.) zusammengestellt [i. ang. Art.].

9) Näheres hierüber s. bei Jak. Alting, exercitatio grammatica de punctis ac pronunciatione tetragrammati יהוה in Reland's decas exercitationum philologicarum de vera pronunciatione nominis Jehova 1707, S. 423 ff.

10) Die älteren Abhandlungen über diese Streitfrage hat Reland a. a. O. gesammelt. — Nach der Angabe von Böttcher, in seinem Ausf. Lehrbuch der hebr. Sprache, I, S. 49, wäre die erste Spur der Jehovaaussprache in der antijüdischen Schrift »Pugio fidei«, wäre aber der, der sie zur Geltung brachte, Peter Galatinus, ein Freund Reuchlins (»de arcanis cathol. veritatis« II, 10), seit 1518. Bei Luther findet sie sich vielfach.

11) So Buxtorff, dissertatio de nomine יהוה bei Reland a. a. O. S. 386.

12) S. Hengstenberg a. a. O. S. 263 ff. — Ueber die für die

Lesung Jehova geltend gemachte Vergleichung des lateinischen Jupiter, Jovis (s. schon Fuller bei Reland S. 448, Gataker ebend. S. 494), wobei die vollständigeren Formen Diespiter, Diovis übersehen werden, ferner über die Hypothese, nach welcher in der Aussprache Jehova ein angeblicher ägyptischer Gottesname, bestehend aus den sieben Vokalen ιεηωουα bewahrt sein soll, s. ebenfalls Hengstenberg a. a. O. S. 204 ff., Tholuck, vermischte Schriften, I, S. 394 ff. [i. ang. Art.]

13) Dem אֶהְיֶה in Ex. 3, 11 entspricht der Name יהוה als dritte Person. Der A-laut unter dem Präformativum war überhaupt wohl die ältere Form, wie man noch im Arabischen sieht. — Die vom Imperfect abgeleitete Nominalbildung ist im Hebräischen sehr häufig, sowohl bei Appellativen (s. Delitzsch, Jesurun S. 208 f.), als besonders bei Eigennamen (vgl. יַעֲקֹב, יִשְׂרָאֵל u. s. w.). Der Grundbedeutung des Imperfect entsprechend bezeichnen die so gebildeten Namen eine Person nach einer an ihr fortwährend sich kundgebenden, sie somit vorzugsweise charakterisirenden Eigenschaft [i. ang. Art.]. Die Bildung ist ganz analog der lateinischen Endung tor, die mit turus zusammenhängt. — Delitzsch wollte in seinem Kommentar über den Psalter (1859 und 60) Jahawah lesen, hat aber diese Ansicht jetzt aufgegeben.

14) Doch ist vielleicht Ἰαουέ zu lesen, s. Hengstenberg a. a. O. S. 226 f.

15) Wahrscheinlich sind diese Formen der Aussprache dem mystischen Namen des Dionysos nachgebildet, der bei den Griechen in der Form Ἴακχος erscheint, in der semitischen Form aber יַחוֹ (von חוה, leben) gelautet zu haben scheint. S. hierüber, sowie über die dem späteren Religionssynkretismus eigenthümliche Verwechslung des alttest. Gottes mit dem Dionysos Movers, die Phönicier, I, S. 539 ff., besonders S. 545 und 548 [i. ang. Art.]. — Die Tradition der Kirchenväter findet man am vollständigsten gesammelt bei Hölemann a. a. O. S. 69 ff. (die Stelle aus Clemens hat er übersehen.)

§ 39.

2) Bedeutung des Namens.

Die Bedeutung des Namens ist: der, welcher ist, nach Ex. 3, 14 näher: der, welcher ist, der er ist. Wie aber schon in dem Verbum הוה oder היה nicht der Begriff des währenden Seins, sondern der des bewegten Seins, des Werdens und Geschehens liegt (vgl. Delitzsch, Genesis, 3. A., S. 31), so führt auch die vom Imperfekt abgeleitete Form des Namens darauf, in demselben das Sein Gottes nicht als ein ruhendes, sondern als ein

werdendes, immer im Werden sich kundgebendes zu fassen. Es ist daher unrichtig, dem Namen den abstrakten Begriff des ὄντως ὄν zu unterlegen; vielmehr ist Gott Jahve, sofern er sich in ein geschichtliches Verhältniss zur Menschheit, und zwar zunächst zu dem erwählten Volke, zu Israel, begeben hat und in diesem geschichtlichen Verhältniss als den, der ist und der ist, der er ist, fortwährend sich erweist. Wenn das Heidenthum sich fast nur mit vergangenen Offenbarungen seiner Gottheiten trägt, so bezeugt dagegen dieser Name, dass das Verhältniss Gottes zur Welt in stetem lebendigem Werden begriffen ist; er bezeugt namentlich in Bezug auf das Volk, das seinen Gott mit diesem Namen anruft, dass es in seinem Gott eine Zukunft hat. Näher zerlegt sich aber der Jehovabegriff [1]) in zwei Momente:

1) Sofern Gott eben der ist, der er ist, also in seinem geschichtlich sich kundgebenden Sein eben selbst sich bestimmt, nicht durch etwas ausser ihm bestimmt ist (vgl. Hofmann, der Schriftbeweis, I, S. 81 f.), führt der Name in die Sphäre der göttlichen Freiheit [2]). Es liegt in ihm ganz allgemein die absolute Selbständigkeit Gottes in seinem Walten. Durch dieses Moment hängt der Jehovabegriff mit dem El-schaddai zusammen.

2) Indem aber Gott vermöge seiner absoluten Selbständigkeit in allem seinem Walten sich als den, der er ist, behauptet, liegt in dem Namen weiter die absolute Beständigkeit Gottes, vermöge welcher er in Allem, in seinem Reden wie in seinem Thun, wesentlich mit sich in Uebereinstimmung ist, sich konsequent bleibt [3]). Sofern dieses zweite Moment in besondere Beziehung zu dem göttlichen Erwählungsrathschluss und den daraus fliessenden Verheissungen gesetzt wird, wie dies Ex. 3, 13 ff. 6, 2 ff. geschieht, ist in dem Namen die unwandelbare göttliche Treue enthalten, welche Seite des Jehovabegriffes (gegen Hofmann a. a. O.) im Alten Testament zur Weckung des Vertrauens auf Gott mit besonderem Nachdruck hervorgehoben wird, vgl. Stellen wie Deut. 7, 9. Hos. 12, 6 im Zusammenhang mit V. 7. Jes. 26, 4 [4]). Dass Gott als Jehova der Unveränderliche sei, wird Mal. 3, 6 geltend gemacht [5]). Auf beides, die absolute Selbständigkeit und die absolute Beständigkeit Gottes, ist der Name bezogen in Stellen wie Jes. 41, 4. 44, 6 u. s. w. [6]).

1) Ich bediene mich von jetzt an des Wortes Jehova, nicht weil ich die Aussprache für richtig halten würde, sondern weil dieser Name nun einmal in unserem Sprachschatz eingebürgert ist und aus demselben ebensowenig sich wird verdrängen lassen, als z. B. statt des Jordan jemals Jarden, was richtiger wäre, herrschend werden wird.

2) Nur dass der Name nicht im Sinn der absoluten Willkür gedeutet werden darf, wie z. B. Drechsler (Die Einheit und Aechtheit der Genesis, S. 11 f.) die Stelle Ex. 3, 14 gedeutet hat: »ich bin wer und was mir zu sein beliebt« und »ich offenbare mich für und für in allen Thaten und Geboten stets als den, als welchen es mir beliebt«, wornach der Name »die freie Gnade« oder das »grundlose Erbarmen« Gottes (Drechsler S. 10) aussagen soll.

3) Auch in Ex. 33, 19, welche Stelle mit Recht zur Erläuterung von 3, 14 beigezogen worden ist, sagen die Worte: »gnädig bin ich, wem ich gnädig bin«, beides aus, 1) dass Gott eben dem, dem er gnädig sein will, und keinem Andern Gnade erweist, oder die absolute Freiheit göttlicher Gnade und 2) dass er dem, dem er gnädig ist, wirklich Gnade erweist, d. h. hinsichtlich seiner Gnade mit sich selbst übereinstimmend, in seinen Gnadenerweisungen konsequent ist [im ang. Art.].

4) Hos. 12, 6 f.: »Und Jehova, der Heerscharen Gott, Jehova ist sein Gedenkname. Und du — zu deinem Gott sollst du zurückkehren; Frömmigkeit und Recht bewahre und harre auf deinen Gott beständig.« Weil Israel seinen Gott als יְהוָה benennt, desswegen soll es vertrauensvoll sich ihm zuwenden. Jes. 26, 4: »Vertrauet auf Jehova in Ewigkeit, denn in Jah Jehova ist ein ewiger Fels.«

5) Mal. 3, 6: »Ich bin Jehova, ich habe mich nicht geändert und ihr Söhne Jakobs geht nicht unter«, d. h. in der Unveränderlichkeit Gottes, welche sein Name Jehova ausspricht, ist auch der ewige Bestand des Bundesvolkes verbürgt. — S. über die Stelle Hengstenberg, Christologie, 1. A., III, S. 419; 2. A., III, 1, S. 627.

6) Geht man von dem Namen allein, abgesehen von Ex. 3 aus, so scheint in ihm zunächst bloss zu liegen das absolute Sein. Dies hat besonders Luther in der Schrift vom Schem-ham'phorasch (Erl. Ausg. der deutschen Werke, XXXII, S. 306) weiter ausgeführt. Er erklärt den Namen sachlich so: »Er hat sein Wesen von Niemand, hat auch keinen Anfang noch Ende, sondern ist von Ewigkeit her, in und von sich selbs, dass also sein Wesen nicht kann heissen, gewest oder werden, denn er hat nie angefangen, kann auch nicht anfahen zu werden, hat auch nie aufgehört, kann auch nie aufhören zu sein; sondern es heisst mit ihm eitel Ist oder Wesen, das ist Jehova. Da die Kreatur geschaffen ward, da ist schon sein Wesen, und was noch werden soll, da ist er bereitan mit seinem Wesen. Auf diese Weise redet Christus von seiner Gottheit Johann. am 8, 58: Ehe

denn Abraham ward, bin ich; spricht nicht: Da war ich, als wäre er hernach nicht mehr; sondern, Ich bin, das ist, mein Wesen ist ewig, ist nicht gewest, wird nicht werden, sondern ist eitel Ist.« — Aber hier wird der Name zu abstrakt gefasst; er hat vielmehr wesentlich seine Bedeutung in der Beziehung auf die Offenbarungsgeschichte. Es wird sich das noch deutlich zeigen in der Vergleichung mit Elohim.

§ 40.

3) Alter und Entstehung des Jehovanamens.

Aus dem über die Bedeutung des Namens Gesagten erhellt, dass derselbe so sehr mit der alttestamentlichen Offenbarung verwachsen ist, dass seine Entstehung eben nur auf diesem Gebiet gesucht werden kann [1]). Alle Versuche, den Namen aus dem Heidenthum abzuleiten, beruhen auf willkürlichen Hypothesen, beziehungsweise seltsamen Missverstädnissen; so z. B. die Hypothese, die den Namen aus einem angeblichen ägyptischen Gottesnamen ableitet, der aus den sieben griechischen Vokalen ἰεηωουα gebildet gewesen sei, während doch diese Buchstaben nur die musikalische Skala, die man abgesungen habe, bezeichnen sollen. Gegen die Ableitung aus Aegypten spricht bestimmt Ex. 5, 2 [2]). Dass Necho 2. Reg. 23, 34 den Namen des überwundenen Eljakim in Jojakim wandelt, beweist für den ägyptischen Charakter des Jehovanamens nichts; es soll andeuten, dass der ägyptische König eben mit Hilfe des Nationalgottes so handle (auch Nebukadnezar gibt nach 2. Reg. 24, 17 dem Matthanja bei der Aenderung seines Namens wieder einen mit Jehova zusammengesetzten Namen, Zedekia; besonders instruktiv ist das Wort Rabsake's Jes. 36, 10). — Die genauere Bestimmung des alttestamentlichen Ursprungs des Namens aber hängt von der Erklärung der Stelle Ex. 6, 3 ab. Nach der einen Erklärung soll der Sinn derselben sein, dass der Name Jehova den Patriarchen noch gar nicht bekannt gewesen sei, also die Offenbarung des Namens hier zuerst erfolge, vgl. schon Josephus, Ant. II, 12, 4 [3]). In diesem Fall würde, da der häufige Gebrauch des Namens in der Genesis durchaus nicht bloss auf Prolepsis zurückgeführt werden kann, eine doppelte Tradition über die Entstehung des Namens im Pentateuch liegen: nach der einen, Gen. 4, 26. 12, 8 u. s. w. würde er bis in die Urzeit zurückreichen, nach

der andern erst durch Mose eingeführt worden sein [4]). Nach der zweiten Erklärung dagegen soll Ex, 6, 3 sagen, dass der Name Jehova von den Patriarchen noch nicht erkannt worden sei, dass ihnen die volle Erfahrung dessen, was in diesem Namen liegt, gefehlt habe [5]). Dann entspricht der Sinn der Stelle ganz dem von Ex. 3, 15 und ist sie analog der Stelle Ex. 33, 19 vgl. mit 34, 6, wo auch die Verkündigung eines Gottesnamens nur die Bedeutung der Enthüllung einer Qualität des göttlichen Wesens für die Erkenntniss hat, ohne dass man wird sagen dürfen, jener Name habe vorher nicht existirt. Für das וּשְׁמִי יהוה לֹא נוֹדַעְתִּי vgl. auch Ex. 8, 18. Ps. 76, 2 u. a. Um des Zusammenhangs mit V. 7 willen müsste jedenfalls die erstere Erklärung die zweite in sich aufnehmen [6]). Gegen die erste Erklärung spricht aber: 1) das sporadische Vorkommen des Jehovanamens auch in solchen Stücken der Genesis, die der elohistischen Urkunde angehören, wo die Aushilfe durch Annahme einer Interpolation doch gar zu wohlfeil ist; 2) das Vorkommen des Namens in dem Namen der Mutter des Mose יוֹכֶבֶד (d. h. cujus gloria est Jehova) Ex. 6, 20; ein Umstand, der selbst Ewald zu der Ansicht veranlasst hat, der Jehovaname sei wenigstens bei den mütterlichen Vorfahren des Mose herkömmlich gewesen; wozu aber auch noch einige andere Namen aus jener alten Zeit in den Genealogien der Chronik kommen, 1. Chr. 2, 25. 7, 8. 4, 18: Achija, Abija, Bithja [7]). Endlich 3) ist durchaus unwahrscheinlich, dass Mose, da er dem Volk die Offenbarung des Gottes der Väter zu bringen hat, dieses unter einem dem Volk ganz unerhörten Gottesnamen gethan haben sollte. Die Behauptung des vormosaischen Ursprungs des Namens ist daher in gutem Rechte.

1) Vgl. die Bemerkungen in Hävernick's specieller Einleitung in den Pentateuch, 2. A. von Keil 1856, S. 75. — Es ist ein Einfall Ewald's, wenn er meint von der Redensart in Gen. 19, 24 ausgehen zu müssen: Der Name soll nach dieser Stelle ursprünglich Himmel, Himmelsgott bedeutet haben. Die Erklärung ist so verkehrt wie möglich.

2) Ex. 5, 2 sagt Pharao: »Wer ist Jehova, dessen Stimme ich gehorchen soll, Israel zu entlassen? Ich kenne Jehova nicht.« — In Betreff aller der Hypyothesen, auf die ich nicht eingehen kann, welche den Namen aus Aegypten, Phönicien oder Indien ableiten wollten, ist noch immer auf die Abhandlung von Tholuck im literar. Anzeiger 1832, Nr. 27—30, wieder abgedruckt in den vermischten Schriften I,

1839, S. 376 ff. zu verweisen. Tholuck hat namentlich den Betrug aufgedeckt, den Voltaire mit der Herleitung des Jehovanamens aus den ägyptischen Mysterien zwar plump, aber doch mit solchem Glücke gespielt hat, dass diese Hypothese selbst von Schiller in der »Sendung Mose's« zuversichtlich adoptirt wurde. In neuerer Zeit hat Röth (Die ägyptische und zoroastrische Glaubenslehre, Anm. 175, S. 146) wieder den ägyptischen Ursprung des Namens behauptet, indem er denselben mit dem Namen des ägyptischen Mondgottes Joh kombinirte [i. ang. Art.].

3) Josephus sagt a. a. O.: *ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν, οὐ πρότερον εἰς ἀνθρώπους παρελθοῦσαν· περὶ ἧς οὔ μοι θεμιτὸν εἰπεῖν.*

4) Durch die Annahme eines proleptischen Gebrauchs des Jehovanamens in der Genesis sucht Ebrard (»Das Alter des Jehovanamens« in der histor.-theol. Zeitschr. von Niedner 1849, IV) die Schwierigkeit zu beseitigen. Er macht dies so deutlich: »Wir reden z. B. vom Antistes Bullinger, weil Bullinger's Amt mit dem jetzigen Amt eines zürcherischen Antistes identisch war, und reflektiren nicht darauf, dass der Titel »Antistes« erst im 17. Jahrhundert in Zürich gebräuchlich wurde.« Aber diese Annahme ist nur bei der willkürlichsten Behandlung vieler Stellen durchführbar. Wenn es Gen. 4, 26 heisst: »damals fieng man an, Jehova's Namen anzurufen«, so kann hier von einem solchen Gebrauch nicht die Rede sein.

5) S. besonders Kurtz, Gesch. des A. Bundes I, 2. A., S. 345 f. vgl. mit II, S. 67.

6) Wenn Schultz in seiner alttest. Theol. (I, S. 293) sich wundert, dass auch ich mich hier an der Seite der den Sinn beugenden Ausleger finden lasse, so beweist dies, dass er die Gründe nicht recht gewürdigt hat. Die Stelle Ex. 6, 2 ff. lautet: »Elohim redete zu Mose und sprach zu ihm: Ich bin יהוה; ich bin erschienen dem Abraham, Isaak und Jakob als El-schaddai, aber mit meinem יהוה namen לֹא נוֹדַעְתִּי לָהֶם ..... Ich habe gehört das Seufzen der Söhne Israels ..... Darum sage zu den Söhnen Israels: Ich bin יהוה und führe euch aus unter den Lasten Aegyptens weg....... So bin ich euch Gott und erkennet ihr, dass ich יהוה euer Gott bin.« Es ist ganz klar, dass das וִידַעְתֶּם in V. 7 zurückgeht auf das נוֹדַעְתִּי לָהֶם in V. 3; das וִידַעְתֶּם aber will natürlich nicht sagen: dann wird euch mein Titel Jehova bekannt, sondern: dann erkennet ihr, was in meinem Wesen liegt.

7) Schultz a. a. O. S. 294 meint, Worte, welche nur die Chronik hat, seien schlechthin zum Beweise untauglich. Bei der Mutter des Mose ist er geneigt, eine spätere Namenumwandlung anzunehmen.

§ 41.
Vergleichung des Jehovanamens mit Elohim und El.

Werden die Gottesnamen אֱלֹהִים, beziehungsweise אֵל, und יְהוָה hinsichtlich ihrer Bedeutung verglichen, so ergibt sich aus den gegebenen Bestimmungen folgender Unterschied beider [1]). Im Allgemeinen wird auf El und Elohim zurückgeführt jede allgemein kosmische Wirksamkeit Gottes, die sich ebensowohl an den Heiden als an Israel bethätigt, in Schöpfung und Erhaltung der Welt; auf Jehova dagegen jede göttliche Thätigkeit, die sich auf die theokratische Offenbarung und Leitung bezieht, also die Heidenvölker eben insofern zum Objekt hat, als ihre Geschichte in Beziehung zu dem göttlichen Reichszwecke steht. Damit hängt zusammen, dass im Jehovabegriff wesentlich das geschichtliche Hervortreten des göttlichen Wesens liegt, wogegen Elohim als solcher sich keinem geschichtlichen Processe unterwirft. Hiernach ist Oetinger's Erklärung: Deus est omnium *rerum* Elohim, omnium *actionum* Jehova, näher zu bestimmen [2]). Elohim als solcher bleibt der Erscheinungswelt transscendent, dagegen Jehova tritt ein in die Erscheinung von Raum und Zeit, um sich den Menschen kundzugeben, ein Unterschied, der sogleich in dem Verhältniss von Gen. 1, 1 ff. zu 2, 4 ff. hervortritt. Es liegt nun freilich in der Natur der Sache, dass nicht überall im Alten Testament bei Setzung der Gottesnamen dieser Unterschied streng festgehalten wird. Da Elohim nur als Jehova in Israel erkannt wird, so wird nicht selten auch Elohistisches auf Jehova zurückgeführt, weniger häufig steht Elohim, wo man Jehova erwarten sollte, und zwar gehören vorzugsweise hieher die elohistischen Psalmen, deren Eigenthümlichkeit im prägnanten feierlichen Gebrauch des Elohim wahrscheinlich daraus zu erklären ist, dass man im Kultus einer partikularistischen Fassung der Gottesidee entgegenarbeiten wollte [3]). Dass aber doch die alttestamentlichen Schriftsteller ein sehr bestimmtes Bewusstsein über den bezeichneten Unterschied hatten, zeigt sich theils in gewissen allgemeinen, durch das ganze Alte Testament hindurchgehenden Ausdrucksweisen, theils in einzelnen Stellen. In ersterer Hinsicht ist daran zu erinnern, dass alle Ausdrücke, welche sich auf Offenbarung beziehen, fast nur mit יְהוָה verbunden vorkommen, so

mit ganz seltenen Ausnahmen דְּבַר יְהוָה, נְאֻם, מִצְוֹת, כֹּה אָמַר u. dgl., ferner, weil Gott eben nur als Jehova in Israel erkannt und angerufen wird, auch שֵׁם, nur mit Ausnahme zweier Stellen der elohistischen Psalmen, Ps. 69, 31. 75, 2; selbst der überwiegend elohistische Abschnitt 2. Sam. 6 setzt in V. 2 שֵׁם יְהוָה. Der Mal'ach ist, wo nicht bestimmte Gründe für מַלְאַךְ אֱלֹהִים vorliegen, stets der Engel Jehova's; überhaupt ist die Theophanie Sache Jehova's, der, und nicht Elohim, in Menschenweise mit Menschen verkehrt. Besonders merkwürdig ist der Wechsel des Ausdrucks in Gen. 7, 16 [4]). Daher kommt es auch, dass die Anthropomorphismen fast konstant auf Jehova, nicht auf Elohim, übergetragen werden. So יַד יְהוָה selbst in dem elohistischen Psalm 75 V. 9 [5]); so immer פִּי יְהוָה, niemals פִּי אֱלֹהִים; so gar oft עֵינֵי יְהוָה, קוֹל, nur ein paar Male קוֹל, עֵינֵי אֱלֹהִים u. s. w. Von einzelnen Hauptstellen sind besonders zu erwähnen: Gen. 9, 26 f., wornach Gott für Japheth zunächst nur Elohim, dagegen für Sem Jehova ist; Num. 16, 22 vgl. mit 27, 16: In der ersteren Stelle (der Erzählung von der Rotte Korah) wird, obwohl im ganzen Abschnitt durchaus Jehova vorherrscht, als Gott der Geister alles Fleisches אֵל angerufen, als derjenige, von welchem alles natürliche Leben ausgeht und der als Erhalter der Welt nicht um Eines Mannes willen, der gesündigt hat, eine Menge von Menschen wegraffen möge [6]); in der zweiten Stelle dagegen (wo es sich um die Bestellung eines Nachfolgers für Mose handelt), wird als Gott der Geister alles Fleisches Jehova angerufen, der die Gaben seines Geistes für den Dienst seines Reiches austheilt und darum einen neuen Führer über sein Volk bestellen und ausrüsten möge. Hiemit vgl. Ps. 19, wo in Bezug auf die Kundgebung Gottes in der Natur V. 2 El, in Bezug auf die Offenbarung im Gesetz von V. 8 an durchaus Jehova steht u. s. w.

1) Es sind hier natürlich solche Stellen gemeint, wo die Ausdrücke אֱלֹהִים und אֵל für sich, ohne Artikel und ohne nähere Bestimmung durch ein Adjektiv oder einen abhängigen Genitiv (wie: Gott Jakob's) stehen.

2) In gewissem Sinn kann man mit Delitzsch sagen, Jehova sei ein werdender Gott. Aber der Ausdruck ist missverständlich; »Gott kommt wohl, aber er wird nicht«, hat Hengstenberg richtig dagegen erinnert.

3) Bekanntlich ist das erste Psalmbuch elohistisch, das

zweite jehovistisch. Die Annahme von Hitzig u. A., dass in den elohistischen Psalmen bereits jene Scheu vor dem Gebrauch des Jehovanamens sich kundgebe, die wir in späterer Zeit finden, ist durchaus unhaltbar, nicht bloss weil unter den elohistischen Liedern ganz entschieden Lieder der älteren Zeit sind, sondern auch desswegen, weil sie ja den Jehovanamen nicht schlechthin ausschliessen.

4) Gen. 7, 16: »Und die Hineingehenden, Männchen und Weibchen von allerlei Fleisch giengen sie hinein (zu Noäh in die Arche), wie ihm Elohim geboten hatte, und Jehova schloss hinter ihm zu.«

5) יְיָ אֱלֹהִים steht nur einige Male, wo bestimmte Gründe vorhanden sind.

6) Num. 16, 22: »Und sie fielen auf ihr Angesicht und sprachen: אֵל אֱלֹהֵי הָרוּחֹת לְכָל־בָּשָׂר, willst du, da Ein Mann sündigt, über die ganze Gemeinde zürnen?«

§ 42.

Eigenschaften oder Namen Gottes, die sich unmittelbar aus dem Jehovabegriff ableiten.

Aus dem Jehovabegriff fliessen noch folgende Bestimmungen des göttlichen Wesens:

1) Jehova ist ewiger Gott אֵל עוֹלָם, wie ihn Abraham Gen. 21, 33 anruft, vgl. Deut. 32, 40, wo Jehova selbst redend eingeführt wird: »ich lebe in Ewigkeit«. Die Ewigkeit Gottes liegt in seiner absoluten Selbständigkeit, sofern Gott vermöge dieser nicht durch etwas in der Zeit Entstehendes und Vergehendes bedingt, vielmehr (Jes. 44, 6. 48, 12) der Erste und der Letzte ist. Seiner ewigen Dauer gegenüber verschwindet das längste menschliche Zeitmass Ps. 90, 4. Doch ist es nicht diese abstrakte Fassung der Ewigkeit als unendlicher Zeitdauer, welche das Alte Testament vorzugsweise hervorhebt, sondern indem Gott als יְהֹוָה der Ewige ist, bestimmt sich die Ewigkeit Gottes als die durch allen Zeitwechsel hindurch beharrende Unveränderlichkeit seines Wesens, und so ist sie Grund menschlicher Zuversicht. Darum ruft Mose inmitten des Dahinsterbens seines Volkes Gott als den Ewigen an Ps. 90, 1 f. [1]); darum bildet Deut. 32, 40 der Gedanke, dass Gott ewig ist, den Uebergang zu der Verkündigung, dass er sein verstossenes Volk wieder erretten werde; darum wird das im Elend seufzende Israel Jes. 40, 28 getröstet: »Weisst du

denn nicht oder hast du nicht gehört, ein ewiger Gott ist Jehova.« Vgl. auch Ps. 102, 28.

2) Jehova ist seinem Begriff nach lebendiger Gott Gen. 16, 14 (nach der wahrscheinlichen Erklärung der Stelle), Deut. 5, 23 (26): אֱלֹהִים חַיִּים, Jos. 3, 10: אֵל חָי. Er schwört bei seinem Leben Num. 14, 21. 28. vgl. Deut. 32, 40. In den folgenden Büchern ist der Ausdruck noch viel häufiger und hier erscheint nun sehr oft die im Pentateuch noch nicht vorkommende Schwurformel חַי יְהוָה, so wahr Jehova lebt, niemals חַי אֱלֹהִים. Schon der letztere Umstand weist darauf hin, dass Gott der Lebendige nicht genannt wird in dem Sinn, sofern er die Potenzen des physischen Lebens in sich trägt, obwohl in allen Beziehungen von ihm das Wort gilt Ps. 36, 10: »bei dir ist die Quelle des Lebens«; sondern der Lebendige wird er genannt als der Offenbarungsgott, sofern er in geschichtlichen Bezeugungen in die Menschensphäre eingreift und hier in seiner Kraftwirksamkeit sich den Menschen zu erfahren gibt. Zuerst erscheint er als der Gott, der freithätig waltend die Natur seinem Zwecke dienstbar macht und darum der Lebendige heisst, der verlassenen Hagar, Gen. 16, 13 f. (nach der wahrscheinlichsten Erklärung): »Sie nannte den Namen Jehova's, der zu ihr redete: Du bist ein Gott des Sehens« d. h. der schaut (dessen Obhut auch eine in die Wüste verstossene Hilflose nicht entgeht); denn sie sprach: »Hab' ich denn auch hier nachgesehen dem Gott, der mich sieht? Darum nennt man den Brunnen (wo Hagar die Erscheinung hatte) Brunnen des Lebendigen, der mich sieht« *). Das Reden Jehova's aus dem Feuer am Sinai heisst die Stimme des lebendigen Gottes Deut. 5, 23, an seinen Offenbarungsthaten wird er in der Mitte der Gemeinde als lebendiger Gott erkannt Jos. 3, 10, wie an seinen Offenbarungsworten Jer. 23, 36. Als lebendiger Gott tritt er zu den Menschen auch in ein von diesen innerlich erfahrbares Gemeinschaftsverhältniss, als ein Gott, der namentlich Gebete erhört; daher die Sehnsucht des Frommen nach dem lebendigen Gott Ps. 42, 3. 84, 3. Als der Lebendige wird Jehova den Göttern der Heiden entgegengestellt, die nichts offenbaren, nichts wirken, keine Gebete erhören, keine Hilfe senden können Deut. 32, 37—39, vielmehr אֱלִילִים Nichtse sind, Lev. 19, 4. 26, 1 u. s. w., und Todte מֵתִים Ps. 106, 28 *). Daher ist die Idee

des lebendigen Gottes besonders in der Polemik der Propheten und Psalmen gegen das Heidenthum durchgeführt z. B. Jer. 10, 10 ff. vgl. 1. Sam. 17, 36. Jes. 37, 4. 17 u. s. w. Beides, Schrecken für den Schuldbewussten, Trost für den Hilfesuchenden, liegt in dem Gedanken der göttlichen Lebendigkeit; daher kein höherer Schwur in Israel als die Aussage: Jehova lebt (חַי יְהוָה).

3) Jehova ist Herr, הָאָדוֹן, mein Herr אֲדֹנָי. Dass der Begriff des אֲדֹנָי mit dem Jehovabegriff unmittelbar zusammenhängt, erhellt schon daraus, dass beide Namen öfters mit einander verbunden sind und dass dem יהוה später die Aussprache אֲדֹנָי substituirt werden konnte. Das Wort אֲדֹנָי ist Plural von אָדוֹן, welches von דּוּן richten, walten herkommt. Der Plural ist wie in אֱלֹהִים (§ 36) zu erklären; die Endung ־ָי ist aber nicht (wie manche angenommen haben) eine Pluralendung, deren Existenz überhaupt mehr als zweifelhaft ist, sondern sie ist das Suffixum der ersten Person, das zur Unterscheidung des Gottesnamens von dem gewöhnlichen Gebrauch des אֲדֹנַי (= meine Herren vgl. z. B. Gen. 19, 2) mit Kametz punktirt ist[4]. Im Pentateuch und im Buch Josua, in welchen das אֲדֹנָי nur in der Anrede an Gott vorkommt, hat das Suffixum noch seine Bedeutung, vgl. Stellen wie Gen. 15, 2. 8. 18, 3. 27. 30 ff. in jehovistischer, und 20, 4 (im Mund Abimelech's) in elohistischer Umgebung; ferner Stellen wie Ex. 34, 9. Num. 14, 17. Deut. 3, 24. 9, 26; namentlich wird אֲדֹנָי mit der Bittpartikel בִּי verbunden, Ex. 4, 10. 13. Jos. 7, 8 in bittender Anrede. Wo im Pentateuch und im Buch Josua Jehova als Herr nicht direkt angeredet ist, steht nicht אֲדֹנָי, sondern הָאָדוֹן Ex. 34, 23 oder אֲדֹנֵי הָאֲדֹנִים Deut. 10, 17 oder אֲדוֹן כָּל־הָאָרֶץ Jos. 3, 13. Später dagegen hat sich die Bedeutung des Suffixes abgeschliffen, so dass der Ausdruck häufig steht, auch wenn von Gott in der dritten Person die Rede ist. Niemals aber gebraucht Gott das Wort von sich, wenn er selbst redet; die Stellen Hiob 28, 28. Jes. 8, 7 bilden nur scheinbar eine Ausnahme[5]. Nach der ursprünglichen Bedeutung des Ausdrucks (»mein Herr«) liegt in ihm, wie die oben angeführten Stellen zeigen, nicht bloss die Anerkennung der göttlichen Oberherrlichkeit im Allgemeinen, sondern im Besondern das Bewusstsein der besondern Angehörigkeit an Gott, wie sie den Offenbarungsorganen in dem Bundesvolk zukommt, das Bewusstsein, unter seiner unmittelbaren Leitung, unter seinem

Schutze zu stehen. Insoweit ist es ganz unrichtig gewesen, wegen des häufigen Gebrauchs des »Herr« die alttestamentliche Religion zur Religion der Furcht zu stempeln, während doch אֲדֹנָי nach seiner ursprünglichen Bedeutung vielmehr Ausdruck des Vertrauens ist. Dagegen liegt in dem späteren Gebrauch, nachdem die Suffixbedeutung sich abgeschliffen hat, in dem Ausdruck der Begriff des mächtigen Allherrschers Jes. 8, 7. 40, 10 u. s. w. [6]).

1) Ps. 90, 4: »Tausend Jahre sind vor deinen Augen wie der gestrige Tag, da er schwand, wie die Wache in der Nacht.« — V. 1 f.: »Herr, Zuflucht bist du uns von Geschlecht zu Geschlecht; ehe Berge geboren wurden und du hervorbrachtest Erde und Weltkreis, und von Ewigkeit zu Ewigkeit bist du Gott.«

2) So erklärt die schwierige Stelle Gen. 16, 13 f. z. B. Delitzsch. Neben dieser Erklärung steht eine andere, nach welcher unsere Stelle nicht hieher gehören würde: Keil liest statt רֹאִי vielmehr רָאִי als Pausalform von רְאִי und übersetzt: »Hab' ich auch hier gesehen nach dem Sehen? Darum nennt man den Brunnen Brunnen des Lebendigsehens« (als nom. compos.) d. h. Brunnen, da man lebendig bleibt, wenn man Gott sieht. Hagar wäre also erstaunt, dass, nachdem sie den מַלְאַךְ Gottes geschaut, sie noch gesehen habe, d. h. am Leben geblieben sei, da man ja nicht lebendig bleiben könne, wenn man eine Gotteserscheinung gehabt hat. Gegen die erste Erklärung sagt Keil, es müsste רֹאֵנִי heissen: aber Hi. 7, 8 steht רֹאִי ebenso.

3) Das Wort אֱלִיל bedeutet »Nichts«, von אלל; es ist aber offenbar in dem Wort zugleich eine Art Diminutivum von אֵל beabsichtigt: Göttchen.

4) Eigenthümlich ist ferner, dass wenn אֲדֹנָי Gottesname ist, es mit Präfixen וַאדֹנָי, לַאדֹנָי lautet, während doch sonst z. B. לַאֲדֹנֵנוּ punktirt wird.

5) Hiob 28, 28 ist mit den meisten Handschriften und den ältesten Ausgaben יהוה zu lesen; Jes. 8, 7 ist ein Wechsel des Subjekts anzunehmen, es wird in die Rede des Propheten übergegangen. Amos 6, 8 gehört vollends nicht hieher.

6) Das Wort אדני erscheint im Text 134 Mal. — Wenn man den אֲדֹנָי mit dem phönicischen Adonis zusammengestellt hat, so ist hiegegen nur zu bemerken, dass beide nichts als den Namen gemein haben.

§ 43.

Die Einheit Gottes.

Jehova ist Einer. Schon in Elohim ist die im Polytheismus gespaltene Vielheit göttlicher Kräfte zur Einheit zusammen-

gefasst, aber als der Eine ist Gott vollkommen erst als Jehovä erkannt und so bildet der Monotheismus eine der Grundlehren des Mosaismus, wesshalb schon im Dekalog an die Spitze gestellt ist Ex. 20, 3: »Du sollst keine andere Götter haben neben mir« (עַל־פָּנָי über mich hinaus oder zu mir hinzu). Indessen hat man gerade dem Pentateuch häufig den durchgreifenden Monotheismus abgesprochen, indem man entweder 1) behauptete, dass die Einheit Gottes sich erst allmählich aus einer polytheistischen Religion herausgewunden habe, oder 2) dass auch der mosaische Jehova die Existenz anderer Götter nicht ausschliesse. Diese beiden Ansichten sind näher zu betrachten [1]).

1) Für die erstere Ansicht werden Stellen geltend gemacht wie Gen. 1, 26. 11, 7 (wo Jehova spricht: »wir wollen hinabfahren und ihre Sprache verwirren«), auch 3, 22. Aber auch wenn man (vgl. § 36) bei den beiden erstgenannten Stellen die Fassung des Plural als Majestätsplural nicht wollte gelten lassen, dessen Annahme ganz wohl zulässig ist, so wäre doch der Plural auf keinen Fall auf andere Götter, sondern höchstens auf höhere Geisterwesen, wie die Engel, zu beziehen, so dass für 11, 7 bezüglich des Ausdrucks Jes. 6, 8, bezüglich der Sache Sach. 14, 5 zu vergleichen wäre [2]). Was aber die dritte Stelle betrifft, wo Jehova spricht: »der Mensch ist geworden כְּאַחַד מִמֶּנּוּ wie einer von uns« (und wo der Plural allerdings wohl nicht als Majestätsplural zu fassen ist, wie noch Keil ihn fasst), so wollen die Worte sagen: der Mensch ist geworden wie ein Wesen meiner Art, und setzt so der Ausdruck nicht andere Götter, sondern nur die Existenz einer Mehrheit geistiger Wesen voraus. Im Allgemeinen aber ist gegen die bezeichnete Ansicht noch Folgendes zu bemerken: Wenn der mosaische Monotheismus Resultat eines derartigen Processes gewesen ist, so müsste jedenfalls dieser Process über das alttestamentliche Bewusstsein zurückverlegt werden. Die ganze Darstellung Gen. 1—10 schliesst den Universalismus der Gottesidee auf das Bestimmteste in sich, und auch nachdem die Offenbarung sich in einem Stamm partikularisirt hat, geht die göttliche Erziehung fortwährend darauf hin, das Bewusstsein dieses Universalismus zu erwecken, vgl. die in dieser Hinsicht lehrreiche Stelle Gen. 28, 15 f. [3]). Hätte sich

aber der alttestamentliche Monotheismus aus dem Polytheismus heraus entwickelt, so müssten doch die andern Götter, aus deren Mitte sich Jehova als höchster Gott herausgehoben hätte, noch im Bewusstsein irgendwie existiren, etwa als zu Engeln degradirte, aber neben Jehova mit relativ selbständigem Wirken ausgestattete Wesen. Die alttestamentliche Angelologie aber geht, wie wir sehen werden, den entgegengesetzten Gang; erst an ihrem Schluss erscheinen Engel, die mit bestimmten persönlichen Attributen ausgestattet sind. Allerdings macht in heidnischen Religionen der Zug zum Monotheismus sich nicht bloss darin geltend, dass ein höchster Gott sich über die andern Götter hervorhebt, sondern auch darin, dass die Einheit in einer über der Götterwelt stehenden abstrakten Macht, z. B. dem indischen Brahma als Neutrum gedacht, dem ὄντως ὄν der späteren hellenischen Theologie z. B. bei Plutarch, gesucht wurde. Aber nirgends entwickelt sich aus dem polytheistischen Process eine Jehovaidee, nirgends verdichten sich die vielen Götter zu einem absoluten Subjekt[4]).

2) Soll mit der Behauptung, der alttestamentliche Jehova sei nicht ausschliessend für das Dasein anderer Götter, bloss das gesagt sein, dass viele Israeliten Jehova nur als einen Gott neben andern Volksgöttern betrachtet haben, so ist dies unbestreitbar. Zwar bei dem hiefür besonders geltend gemachten Wort Jephthah's Jud. 11, 24[5]) fragt es sich, ob nicht hier eben aus der Vorstellung der Moabiter heraus, ohne dass diese für richtig erklärt würde, argumentirt wird; dagegen wie selbst ein Salomo hierin später ins Schwanken kommen konnte, steht doch geschichtlich fest. Aber ebenso steht fest, dass diese Anschauung als Verkehrung der Jehovaidee von den Organen der Offenbarung überall bekämpft wird. — Was die einzelnen Stellen betrifft, auf die sich die bezeichnete Behauptung beruft, so kommt Ex. 18, 11: »Jehova ist grösser als alle Götter«, als Wort eines Heiden (des Jethro) nicht in Betracht. Wenn es aber 20, 3 heisst: »Du sollst keine andere Götter haben neben mir«, 12, 12: »an allen Göttern Aegyptens werde ich Gerichte üben, ich Jehova«, 15, 11: »wer ist wie du unter den Göttern, Jehova«: so sind solche Stellen eben mit Rücksicht auf andere desselben Buchs, wie 9, 29: »Jehova's ist die Erde«, ferner 20, 11. 31, 17: »in sechs Tagen hat Jehova den Himmel und die Erde

gemacht«, u. a. zu erklären, Stellen, die doch auf das Bestimmteste die Meinung ausschliessen, als ob neben Jehova innerhalb der Grenzen ihres Volks und ihres Landes noch andere Götter walteten. Wie wenig der Ausdruck אֱלֹהִים אֲחֵרִים in dem Sinne zu nehmen ist, in welchem der Heide von Dii novi, advenae, peregrini redet, zeigt das häufige Vorkommen dieses Ausdrucks bei den Propheten, deren strenger Monotheismus doch über allen Zweifel erhaben ist. Mit Ex. 12, 12 vgl. z. B. Jes. 19, 1. Ebensowenig als die angeführten Stellen des Exodus beweisen die des Deuteronomium, auf die man sich berufen hat. Wenn es Kap. 32, 12 heisst: »Jehova führte Israel allein, kein fremder Gott war mit ihm«, so heissen ja V. 21 die fremden Götter לֹא־אֵל und הֲבָלִים Hauche, Nichtse (was dem אֱלִילִים Lev. 19, 4 und dem תֹּהוּ 1. Sam. 11, 21 ganz entspricht). Vgl. zur Erläuterung z. B. Ps. 96, wo es V. 4 heisst: »Jehova ist furchtbar über alle Götter«, aber V. 5 sogleich hinzugesetzt wird: »denn alle Götter der Völker sind Nichtse«. Hiernach ergibt sich auch der Sinn von Deut. 32, 39: »Seht ihr nun, dass ich es bin, und ist kein Gott mit mir; ich tödte und belebe.« Berücksichtigt man ferner noch 10, 14: »siehe Jehova's deines Gottes sind die Himmel und die Himmel der Himmel, die Erde und alles was auf ihr ist«, — so kann keinem Zweifel unterliegen, dass die eigentlichen dicta probantia für die Einheit Gottes im strengsten Sinn zu verstehen sind. Diese sind: Kap. 4, 35: »Jehova ist der Gott (הָאֱלֹהִים) und keiner sonst ausser ihm«; ebendaselbst V. 39: »Jehova ist der Gott im Himmel oben und auf der Erde unten, keiner sonst«, und endlich das sakrosankte Wort 6, 4: שְׁמַע יִשְׂרָאֵל יְהוָה אֱלֹהֵינוּ יְהוָה אֶחָד. Dies kann nicht heissen (wie manche erklären): »Jehova ist unser Gott, Jehova allein« d. h. Israel hat allein Jehova zum Gott; denn dann müsste לְבַדּוֹ stehen statt אֶחָד. Es sind nur zwei Erklärungen zulässig, entweder: »höre Israel, Jehova unser Gott, Jehova ist Einer« (אֶחָד als Prädikat zu dem zweiten Jehova), oder ist יְהוָה אֶחָד Prädikat zu יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, »Jehova unser Gott ist Ein (ein einziger) Jehova«. Bei der letzteren Erklärung ist aber der Sinn nicht (wie Schultz im Kommentar über das Deuteronomium ihn gefasst hat): unser Gott hat nicht bald diese, bald jene Erscheinungsweise, sondern nur eine einzige, nämlich als Jehova (was einen ganz fremden Gedanken in die Stelle bringt); vielmehr

wäre bei dieser zweiten Konstruktion mit Keil zu erklären: Jehova unser Gott ist der einzige absolut Selbständige und Beständige, also der, dem allein Gottesrealität zukommt. Doch scheint mir die erstere Uebersetzung die richtigere. Darauf, dass Jehova der schlechthin Eine ist, wird dann V. 5 die Forderung gegründet, ihm das ganze Herz und die ungetheilte Liebe zu weihen, und V. 14, nicht den heidnischen Göttern nachzugehen [6]). Aus späteren Büchern vgl. zur Erläuterung besonders Stellen wie Jes. 43, 10. 44, 6. 45, 5. 14. 18 u. s. w.

Eine andere Frage aber ist, ob nach dem Alten Testament die Götter der Heiden, wenn auch nicht als Götter, doch wenigstens als lebendige Wesen, etwa als Dämonen existiren? Aber auch hiefür fehlen die Belege; denn der § 37 besprochene, in dieser Beziehung besonders geltend gemachte Ausdruck שֵׁדִים Deut. 32, 17 ist allerdings von den LXX durch δαιμόνια übersetzt worden, gibt aber in seiner Bedeutung »Herren« eben nur die Vorstellung der Heiden [7]). Für die Polemik des Alten Testaments gegen den Götzendienst ist es vielmehr charakteristisch, dass die Bilder mit den Göttern selbst identificirt werden und daraus die Nichtigkeit der letzteren bewiesen wird, vgl. z. B. Stellen wie Jes. 44, 9 ff. Jer. 10, 3 ff. In Jes. 46, 1 f. vgl. mit 41, 29 ist die Unterscheidung der Götter und ihrer Bilder bloss scheinbar, der Veranschaulichung wegen gemacht. Man beachte auch die praktische Demonstration der Nichtigkeit Baals 1. Reg. 18, 21 ff. (bei jener Scene auf dem Karmel).

1) Recht gut im Ganzen und zwar in eigenthümlicher Weise behandelt die Frage Schultz in seiner alttest. Theol. I, S. 260 ff.

2) Jes. 6, 8 sind in dem לָנוּ die Seraphim mit zusammengefasst; Sach. 14, 5 ist vom Hinabfahren Jehova's mit allen Heiligen die Rede.

3) Gen. 28, 15 f. ergeht an Jakob das Wort, dass Gott ihn geleiten werde, wo er hingehe; Jakob sagt beim Erwachen: ich habe nicht gewusst, dass Gott auch an dieser Stätte ist. Es wird also hier die partikularistische Ansicht berichtigt.

4) Sehr richtig sind in dieser Beziehung die Bemerkungen von Vatke, Die Religion des A. T. S. 705—707; vgl. auch über den Zug zum Monotheismus in der griechischen Religion Roth's Recension von Nägelsbach's homer. Theol., Erl. Zeitschr. 1841.

5) Jud. 11, 24 spricht Jephthah mit Moab verhandelnd: »Nicht wahr, was dich dein Gott Kamos erben lässt, erbest du?«

6) Das Judenthum ist gewiss im Recht, wenn es die Stelle Deut. 6, 4 (nach dem Anfang das שְׁמַע genannt) fortwährend als das sakrosankte Wort, das die Grundlehre des Monotheismus in sich schliesst, verkündigt.

7) Die Bezeichnung der heidnischen Götter als אֱלִילִים (§ 42) spricht auch gegen diese Vorstellung. Auf das N. T. ist hier nicht näher einzugehen. Es ist allerdings wahrscheinlich, dass in 1. Kor. 8, 4 ff. 10, 19 f. Paulus, indem er von den griechischen Göttern das Wort *δαιμόνια* gebraucht, dies aus den LXX Deut. 32, 17 nimmt, aber Paulus behauptet dort nach meiner Ansicht nicht, dass die einzelnen heidnischen Götter Dämonen seien, sondern nur, dass im Dienste der heidnischen Götter ein dämonisches Element walte.

IV. Gott als der Heilige.

§ 44.

Formelle Bestimmung des Begriffs.

Gott ist קָדוֹשׁ, der Heilige [1]). Auf etymologischem Wege lässt sich die Grundbedeutung des קָדוֹשׁ nicht näher bestimmen. Nach der wahrscheinlichsten Ansicht ist der Stamm קָדַשׁ mit חָדַשׁ verwandt (wie קצב mit חצב, קצף mit חצף, קצר mit חצר u. s. w.) und auf die Wurzel דש zurückzuführen (von der auch דֶּשֶׁא herkommt), für welche als Grundbedeutung »enituit, glänzend hervorbrechen« anzunehmen wäre [2]). Hiernach läge in dem Wort der Begriff des hervorbrechenden Lichtglanzes, vgl. besonders Jes. 10, 17, wo dem **Heiligen Israels** die Bezeichnung »**Licht Israels**« entspricht. Darnach könnte man die göttliche Heiligkeit mit **Quenstedt** (vgl. auch **Thomasius**, Dogmatik, I, 2. A., S. 141) als die summa in Deo puritas definiren. Es liegt dies jedenfalls in dem Begriff, aber um die volle biblische Bedeutung des Worts zu erfassen, ist der geschichtlichen Entfaltung des Begriffs nachzugehen.

Die Benennung Gottes als des Heiligen tritt im Alten Testament erst mit der Erlösung Israels und der Gründung der Theokratie auf. Die erste Aussage über die göttliche Heiligkeit findet sich im Lobgesang des Mose Ex. 15, 11, wo es in Bezug auf die Grossthaten Gottes bei der Ausführung des Volkes aus Aegypten heisst: »Wer ist wie du unter den Göttern, **herrlich in Heiligkeit**, furchtbar zu preisen, Wunder thuend?« Dem entspricht, dass auch Israel bei der Aufnahme in den Bund Gottes das Prädikat

des **heiligen** Volkes empfängt 19, 6. So sehr ist den Vorgängen bei der Gründung der Theokratie der Stempel der Heiligkeit aufgedrückt, dass, wie **Achelis** (in den theol. Studien und Kritiken 1847, S. 192) treffend erinnert, für dieselbe Handlung, die Gen. 35, 2 bezeichnet wird: »reiniget euch«, Ex. 19, 10. 14 der Ausdruck **heiligen** gebraucht wird. Alle Bundesordnungen ruhen auf dem Princip: ich bin heilig und ihr sollt auch heilig sein (Lev. 11, 44 f. und Stellen wie 19, 2. 20, 8. 21, 8).

Sofern die Heiligkeit von dem Bundes**volk** und den Bundes**ordnungen** prädicirt wird, liegt darin immer ein Zweifaches: 1) ein Entnommensein aus der Weltlichkeit, 2) ein von Gott Angeeignetsein, ein Verhältniss besonderer Angehörigkeit zu ihm. Sofern dieser Charakter der Heiligkeit an irgend etwas haftet, beruht dieses nie auf einer natürlichen Bestimmtheit. Nichts Kreatürliches ist an sich heilig. Der Begriff natürlicher Reinheit und Unreinheit fällt nicht zusammen mit dem der Heiligkeit und Unheiligkeit. Die Heiligkeit eines Kreatürlichen geht immer zurück auf einen göttlichen Willensakt, auf göttliche Erwählung und Stiftung [3]). Mit andern Worten: Es ist immer eine durch Gott selbst gesetzte Gebundenheit eines Kreatürlichen an Gott, was durch קָדוֹשׁ, קֹדֶשׁ, הִקְדִּישׁ, קִדֵּשׁ ausgedrückt wird, wogegen die entgegenstehenden Ausdrücke חֹל, חִלֵּל, הֵחֵל u. s. w. (vgl. Lev. 10, 10. 22, 9. Ez. 22, 26. 36, 21. 39, 7 u. s. w.) das Profane als ein Gelöstes, Frei- und Preisgegebenes bezeichnen [4]).

Sofern aber nun קָדוֹשׁ Bezeichnung einer **göttlichen Eigenschaft** ist, liegt in demselben unverkennbar zunächst ein negatives Moment, wornach es ein Ausgesondertsein, ein sich Herausheben Gottes über Anderes bezeichnet. So steht Jehova als der Heilige fürs Erste den anderen, vermeintlichen Göttern entgegen Ex. 15, 11: »**Wer ist wie du unter den Göttern**, wer ist wie du herrlich in Heiligkeit!« dann aber auch allem Kreatürlichen oder, allgemeiner ausgedrückt, allem was nicht Er ist, Jes. 40, 25: »Wem wollt ihr mich vergleichen, dass ich ähnlich sei, spricht der Heilige.« Mit andern Worten: als der Heilige ist Gott der schlechthin über die Welt **Erhabene** vgl. Ps. 99, 2—5, wo die Erhabenheit Gottes über alle Völker mit seiner Heiligkeit verknüpft wird, Jes. 5, 16,

wo dem, dass der heilige Gott sich durch Gerechtigkeit heiligt, entspricht, dass er erhaben ist durch Gericht (vgl. 2, 17). Diese göttliche Erhabenheit ist demnach schlechthinige Einzigkeit Gottes, 1. Sam. 2, 2: »Keiner ist heilig wie Jehova, denn keiner ist ausser dir.« Der positive Ausdruck für diese absolute Erhabenheit und Einzigkeit Gottes wäre dieser, dass Gott in seiner Ueberweltlichkeit und Abgezogenheit von der Kreatur eben der sein selbst Eigene, sich in seinem von der Kreatürlichkeit abgezogenen Wesen stets Bewahrende ist [5]).

Dieses Moment der göttlichen Heiligkeit hielten, freilich in sehr äusserlicher Weise, diejenigen fest, welche dieselbe als die Unvergleichlichkeit und alleinige Anbetungswürdigkeit Gottes definirten. So Zachariä in seiner biblischen Theologie, genauer Storr in seiner doctrina christiana, § 30 [6]). — Gegen diese Auffassung der göttlichen Heiligkeit erhob sich besonders Menken und seine Schule [7]). Hier wurde der herrschenden Auffassungsweise entgegen der Satz aufgestellt, dass die göttliche Heiligkeit nicht sowohl die unvergleichliche Herrlichkeit Gottes, als vielmehr Gottes sich herablassende Gnade, seine sich selbst erniedrigende Liebe bezeichne, also nicht die göttliche Abgezogenheit von der Kreatur, sondern vielmehr die göttliche Selbstmittheilung an dieselbe ausdrücke; der Ausdruck קָדוֹשׁ sei demnach gleichbedeutend mit חָסִיד. Menken berief sich hiefür auf folgende Hauptstellen: Ps. 103, der sich in V. 1 als Lob der göttlichen Heiligkeit ankündigt, und nun Gott als den Gnädigen preist, der die Sünde vergibt und von allem Uebel erlöst (vgl. auch Ps. 105, 3); Hos. 11, 8 f., wo mit der göttlichen Heiligkeit die göttliche Erbarmung in Zusammenhang gesetzt wird: »Allzusammen entbrennen meine Erbarmungen, ich will nicht vollstrecken meines Zornes Glut, will nicht wieder Ephraim verderben; denn Gott bin ich und nicht Mensch, in deiner Mitte heilig;« vgl. ferner Ps. 22, 4. 33, 21 u. a. m. — Es war nicht schwer zu zeigen, dass diese Menken'sche Auffassung dem biblischen Begriff nicht gerecht werde. Ist es doch unleugbar, dass, wo Gott in seiner Heiligkeit sich offenbart, in dem Menschen zunächst das Gefühl der Scheu vor der Strenge und Furchtbarkeit des göttlichen Wesens geweckt wird; so von Ex. 3, 5 an, und, um vom Pentateuch zunächst abzusehen,

vgl. weiter z. B. 1. Sam. 6, 20, wo es nach einer furchtbaren Heimsuchung heisst: »Wer vermag zu stehen vor Jehova, diesem heiligen Gott?« Jes. 6, wo der Prophet, als er das dreimal Heilig der Seraphim vernimmt, V. 5 ausruft: »Wehe mir, ich vergehe, denn ein Mensch unrein von Lippen bin ich«; 5, 16, wo im Hinblick auf das im Anzug begriffene Gericht gesagt wird: »Der heilige Gott heiligt sich in Gerechtigkeit.« Die alexandrinischen Uebersetzer hatten ein richtiges Gefühl für dieses Moment, indem sie das Wort קָדוֹשׁ durch ἅγιος gaben, welcher Ausdruck, von ἅζομαι abgeleitet, eben auf die ehrfurchtsvolle Scheu hinweist, die das Heilige für sich in Anspruch nimmt [8]). Auf der andern Seite erhellt aber doch klar aus den oben angeführten Stellen, dass in der Menken'schen Auffassung ein richtiges Moment enthalten sein muss [9]). Dieses liegt darin, dass in der göttlichen Heiligkeit nicht bloss die göttliche Selbstbewahrung, sondern auch die göttliche Selbsterschliessung enthalten ist, indem Gott als der Heilige nicht in sich bleibt, sondern seine Heiligkeit nach aussen dadurch bethätigt, dass er für seinen Zweck in der Welt eine Aussonderung vornimmt, aus der Masse der Weltvölker ein Volk erwählt und zum Eigenthum annimmt, den Ordnungen, die er diesem Volk gibt, und der geschichtlichen Führung desselben das Gepräge dieser Aussonderung aus der Weltlichkeit, dieser specifischen Beziehung zu ihm gibt. S. besonders als Hauptstelle Lev. 20, 26: »Heilig bin ich, und so habe ich euch ausgesondert aus den Völkern, mein zu sein.« Desswegen ist der Heilige Israels [10]) Israels Bildner (Jes. 45, 11) (vgl. § 82), Israels Erlöser (49, 7) [11]); desswegen ist Gott als heiliger Gott der Wunderthäter, עֹשֵׂה פֶלֶא eigentlich der »Sonderliches« Thuende Ex. 15, 11. Vgl. für den Zusammenhang des Wunderbegriffs mit der göttlichen Heiligkeit auch Ps. 77, 14 f. 98, 1 (und § 64) [12]). Wie, nach dem Ausgeführten, in der göttlichen Heiligkeit beides liegt, dass er im Gegensatz zur Welt steht und hinwiederum diesen Gegensatz aufhebt, indem er in der Welt solche erwählt, die er mit sich in Gemeinschaft setzt, oder, um Schmieder's Ausdruck zu gebrauchen, wie die Heiligkeit Gottes ein Ineinandersein von göttlicher Selbstbewahrung und Selbsterschliessung ist, das ist besonders schön ausgesprochen in Jes. 57, 15: »So

spricht der Hohe und Erhabene, der ewiglich wohnt, Heiliger ist sein Name; in der Höhe und im Heiligen wohne ich und bei den Zerschlagenen und Niedrigen im Geiste.« — Aus dem Bemerkten erledigen sich nun auch die von Menken geltend gemachten Stellen. Alle Erweisungen der göttlichen Bundesgnade sind Ausfluss der göttlichen Heiligkeit. Ausserhalb der theokratischen Beziehungen ist sie der Welt verschlossen; sobald aber die Welt in Beziehung zum göttlichen Reiche tritt, empfängt sie Kundgebungen der göttlichen Heiligkeit [13]).

1) Der Begriff der göttlichen Heiligkeit ist vermöge seiner Prägnanz — vere inexhaustae significationis nennt ihn J. A. Bengel — einer der schwierigsten biblischen Begriffe, über den ganz entgegengesetzte Ansichten aufgestellt worden sind. Aus der Literatur vgl. Achelis, Versuch, die Bedeutung des Wortes קדש aus der Geschichte der göttlichen Offenbarung zu bestimmen, in Ullmann's Studien und Kritiken 1847, H. 1, S. 187 ff.; Rupprecht, über den Begriff der Heiligkeit Gottes, ebendas. 1849, 3. H., S. 684 ff.; Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus, I, S. 37, II, S. 27 ff.; Hofmann, der Schriftbeweis, 2. A., I, S. 81 ff.; Lutz, bibl. Dogmatik, S. 89 ff. u. s. w.; auch meinen Artikel: »Heiligkeit Gottes« in Herzog's Realencyklop. XIX, S. 618 ff. Die umfassendste Untersuchung der Sache gibt Diestel, die Heiligkeit Gottes, Jahrbücher für deutsche Theol. 1859, 1. H., S. 3 ff.

2) Vgl. über das Etymologische Delitzsch, Jesurun, S. 155.

3) Ueber die Heiligkeit des Bundesvolkes vgl. § 82, 2. — Ebenso haftet das Prädikat der Heiligkeit an Lokalitäten, die dadurch, dass der in Israel sich offenbarende Gott an ihnen seine Gegenwart kundgibt, von ihm in besonderer Weise angeeignet worden sind. Zuerst wird Ex. 3, 5 die Stätte der Theophanie heiliger Boden genannt, während es noch Gen. 28, 17 im gleichen Falle geheissen hatte: »wie furchtbar (נוֹרָא) ist diese Stätte!« Sodann wird die Stiftshütte geheiligt dadurch, dass Gott sie mit seiner Herrlichkeit erfüllt und von dort aus mit seinem Volke verkehrt (Ex. 29, 43 f.); das Lager ist nach Deut. 23, 15 heilig, weil Jehova in der Mitte desselben wandelt. Weiter wird Heiligkeit ausgesagt von den für den Kultus ausgesonderten Zeiten (schon Gen. 2, 3 von dem siebenten Wochentage, weil dort bereits auf die theokratische Ordnung, zu der eben erst das Sabbathinstitut gehört [s. später], hinausgeblickt wird), endlich von den Handlungen, in denen das Volk seine Hingabe an Gott vollzieht, von den Dingen, die es ihm weiht und die dadurch in sein Eigenthum übergehen. — Ganz richtig sagt Diestel a. a. O. S. 7: »Innerhalb des Mosaismus verdankt die gesammte Sphäre des Heiligen ihren Ursprung dem Willen Jehova's, der durchweg als absolut freie und

mächtige Persönlichkeit gedacht ist. Darum ist im strengsten Sinne des Wortes nichts an und für sich heilig; erst der Wille Jehova's erklärt es zu seinem Eigenthum« [i. ang. Art.]. — S. das Einzelne beim Kultus.

4) S. über das Letztere Hofmann, der Schriftbeweis, I, 2. A., S. 82. Darin aber können wir Hofmann nicht beistimmen, dass bei קָדוֹשׁ nicht sofort an die Beziehung zu Gott gedacht sei, dass es im Allgemeinen bedeute, »was ausserhalb des gemeinen Laufs, der gemeinen Ordnung der Dinge steht«. Dass die religiöse Bedeutung von קדשׁ unzertrennlich ist, zeigen auch die nur für das Gebiet des Heidenthums verwendeten Ausdrücke קָדֵשׁ und קְדֵשָׁה, die ebenfalls der Gottheit geweihte Personen bezeichnen. — Am wenigsten darf die Redensart קִדֵּשׁ מִלְחָמָה nur darauf bezogen werden, dass der Krieg »den gemeinen, täglichen Verlauf des Lebens unterbricht«. Vielmehr handelt es sich in allen Stellen, wo dieser Ausdruck vorkommt, um einen Kampf für die göttliche Sache, sei es im Sinne (Joel 4, 9) oder doch nach dem Vorgeben (Mich. 3, 5) der Kämpfenden, sei es mit Beziehung darauf, dass ihr Kampf zur Vollstreckung des göttlichen Rathes geordnet ist [i. ang. Art.].

5) Vgl. über dieses Moment der göttlichen Selbstbewahrung besonders Schmieder, Betrachtungen über das hohepriesterliche Gebet 1848; eine Schrift, die nicht gekannt ist, wie sie verdient. Derselbe sagt S. 125 ganz richtig: »Die Heiligkeit Gottes ist Gottes Selbstbewahrung, kraft deren er in allen Verhältnissen, die in ihm sind und in die er irgendwie eingeht, sich selbst gleich bleibt, nichts von seiner Gottheit aufgibt und nichts Ungöttliches in sich aufnimmt.«

6) Zachariä a. a. O. S. 242: Ich bin heilig, heisst: »Keiner darf als Gott verehret werden, wie unter Israel Jehova verehret wird.« Storr a. a. O.: »divina natura vocatur sancta, h. e. sejuncta ab omnibus aliis et incomparabilis.«

7) Besonders ist zu nennen Menken's Versuch einer Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heiligen Schrift (eine Art populärer Dogmatik), 3. A. 1833, S. 58 ff. (Vollst. Ausg. seiner Schriften, VI, S. 46 ff.); vgl. auch Achelis, in der angef. Abhandl. S. 198 f.

8) S. die feinen Bemerkungen hierüber bei Zezschwitz, Profangräcität und bibl. Sprachgeist 1859, S. 15.

9) »Die Heiligkeit«, sagt Schmieder (a. a. O. S. 125) ganz richtig, »wäre nicht Heiligkeit, sondern Verschlossenheit, wenn sie nicht Gottes Eingehen in mannigfache Verhältnisse und dadurch Offenbarung und Mittheilung seiner selbst voraussetzte.«

10) Ueber die Benennung »der Heilige Israels« s. Caspari, in der Zeitschr. für luther. Theol. 1844, III, S. 92 ff.

11) Auch Israels Wiederherstellung ist ein Ausfluss der göttlichen

Heiligkeit, da Gott vermöge dieser Eigenschaft den Widerspruch tilgt, in welchem die Verstossung Israels zu seinem Erwählungsrath steht (Ez. 36, 16 ff. 37, 26—28) [i. ang. Art.].

12) Diestel irrt entschieden, wenn er (a. a. O. S. 11) sagt: Jehova ist heilig, sofern er dem Volke Israel angehört, Israels Eigenthum ist.

13) Vgl. auch die Lehre vom Reiche Gottes im Prophetismus.

§ 45.

Materiale Bestimmung des Begriffs.

Durch das Bisherige ist aber der Begriff der göttlichen Heiligkeit noch immer nur formell bestimmt. Gehen wir, um die materiale Bestimmung zu gewinnen, von der Frage aus: was ist der Inhalt dessen, dass Gott sich ein Volk heiligt? so ist darauf im Allgemeinen zu antworten, dass es sich um die Herstellung einer Lebensvollkommenheit nach innen und aussen handelt [1]). Schliessen wir nun von hier aus auf den Inhalt der göttlichen Heiligkeit, so wird sie materiell als absolute Lebensvollkommenheit zu bestimmen sein, aber so, dass diese Bestimmung wesentlich in ethischem Sinne gefasst werden muss. Man ist häufig viel weiter gegangen. So J. A. Bengel [2]) und Rupprecht; letzterer kommt (a. a. O. S. 691) darauf hinaus, dass die Heiligkeit Gottes die ganze göttliche Vollkommenheit, Herrlichkeit und Seligkeit bezeichne, »den ganzen Komplex dessen, was wir nach unserer menschlichen Unvollkommenheit und Kurzsichtigkeit in den einzelnen Eigenschaften Gottes vereinzelt zu betrachten und darzustellen pflegen«. — Es ist allerdings richtig, dass sich die Begriffe der göttlichen Heiligkeit und Herrlichkeit auf einander beziehen. Man kann mit Oetinger sagen, Heiligkeit ist die verborgene Herrlichkeit und Herrlichkeit die aufgedeckte Heiligkeit. Z. B. die Stiftshütte und der Tempel werden eben dadurch geheiligt, dass Jehova mit seiner Herrlichkeit sie erfüllt und so Wohnung darin macht (Ex. 40, 34. 1. Reg. 8, 11). Ebenso entspricht Jes. 6, 3 dem Preise Gottes als des Heiligen die Verkündigung, dass die Erde voll sei seiner Herrlichkeit. Aber die göttliche Herrlichkeit geht doch über die Sphäre, in welcher die göttliche Heiligkeit operirt, hinaus. Wenn es Ps. 8, 2

heisst: »wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!« — so könnte hiefür nicht in demselben Sinne stehen: »wie heilig ist dein Name« u. s. w. Die Herrlichkeit Gottes erstreckt sich auch über die Natur und wird ihm von allen seinen Geschöpfen wieder gegeben (Ps. 104, 31), wogegen der Naturlauf der göttlichen Heiligkeit eben insofern dient, als Gott für seine Reichszwecke in denselben eingreift und die Naturkräfte für dieselben verwendet. So ist auch der göttliche Geist, sofern er kosmisches Lebensprincip ist, nicht heiliger Geist, sondern nur sofern er in der Theokratie waltet (Jes. 63, 10 f. Ps. 51, 13).

Hieraus erhellt zur Genüge, dass die oben angeführte unbeschränkte Ausdehnung des Begriffs der göttlichen Heiligkeit nicht richtig sein kann. — Man erwäge aber ferner, welcher Art das Grauen ist, das den Menschen gerade der Offenbarung Gottes, als des Heiligen, gegenüber ergreift. Offenbar macht sich hier nicht bloss das Gefühl kreatürlicher Ohnmacht, sondern vorherrschend und specifisch das Gefühl menschlicher Sündhaftigkeit und Unreinheit (Jes. 6, 5 u. a.) geltend. Daraus ergibt sich, dass die göttliche Heiligkeit, wenn sie auch als absolute Lebensvollkommenheit die Entschränkung von aller kreatürlichen Endlichkeit in sich schliesst (woraus sich Stellen wie Jes. 40, 25 erklären), doch hauptsächlich Abgezogenheit von der kreatürlichen Unreinigkeit und Sündhaftigkeit, also, positiv ausgedrückt, die Klarheit und Reinheit des göttlichen Wesens ist, die jede Gemeinschaft des Bösen von sich ausschliesst, in welchem Sinn die symbolische Bezeichnung der göttlichen Heiligkeit die ist, dass Gott Licht ist (vgl. Jes. 10, 17) [3]. — Dem entspricht nun, dass die göttliche Heiligkeit, sofern sie als Offenbarungseigenschaft operirt, nicht eine abstrakte Macht ist, die lediglich über das Endliche als solches das Urtheil der Nichtigkeit spricht, sondern göttliche Selbstdarstellung und Selbstbezeugung für den Zweck, der Welt Antheil zu geben an der göttlichen Lebensvollkommenheit [4]). — Durch diese ethische Fassung der göttlichen Heiligkeit unterscheidet sich das Alte Testament vom Islam, in welchem die Benennung Gottes als des heiligen Königs lediglich die göttliche Erhabenheit und Majestät bezeichnet, wesshalb im Islam denn auch die göttliche Gerechtigkeit eben als reine Kraftäusserung der allwissenden Allmacht gedacht wird [5]).

1) S. Diestel a. a. O. S. 12 ff.

2) Bengel spricht sich in dem Briefe an Kasp. Neumann (s. Bengel's literar. Briefwechsel, herausg. von Burk 1836, S. 52 ff.) dahin aus: de Deo ubi scriptura nomen illud קדש enunciat, statuo non denotare solam puritatem voluntatis, sed quicquid de Deo cognoscitur, et quicquid insuper de Illo, si se uberius revelare velit, cognosci possit etc., worauf nun der Beweis versucht wird, dass alle göttlichen Attribute, auch die göttliche Aseität, Ewigkeit, Allmacht u. s. w., in der Heiligkeit enthalten seien. (Der 1712 geschriebene Brief gibt sich übrigens in der ganzen Behandlungsweise als eine ziemlich unreife Jugendarbeit zu erkennen.) [i. ang. Art.]

3) Vgl. Thomasius a. a. O. S. 137; Godet, la sainteté de Dieu. Neuch. 1864. p. 8.

4) Den heidnischen Göttern gegenüber, welche beziehungsweise das Böse selbst in sich hegen und Schutzpatrone desselben sind, gilt von dem Gott Israels Ps. 5, 5 ff.: »Nicht ein Gott, dem Frevel gefällt, bist du; nicht darf weilen bei dir ein Böser; nicht dürfen Uebermüthige treten vor deine Augen; du hassest alle, die übel thun; du tilgst die Lügen Redenden, den Mann des Trugs und des Bluts verabscheut Jehova.« Hinsichtlich dieser ethischen Bedeutung der göttlichen Heiligkeit vgl. noch Hos. 12, 1, wo Gott der »treue Allheilige« heisst, Hab. 1, 12 im Zusammenhange mit V. 13; Hi. 6, 10.

5) S. hierüber Dettinger, Beiträge zu einer Theologie des Korans, in der Tübinger Zeitschr. für Theol. 1834, I, S. 25.

§ 46.

Bestimmungen, die mit der göttlichen Heiligkeit zusammenhängen: 1) Unbildlichkeit, Allgegenwart, Geistigkeit.

Mit der Idee der göttlichen Heiligkeit hängt eine Reihe von weiteren Bestimmungen des göttlichen Wesens zusammen, welche noch besonders zu entwickeln sind.

Sofern die göttliche Heiligkeit die Abgezogenheit des göttlichen Wesens von aller Endlichkeit der Kreatur ist, ist in ihr enthalten die Unbildlichkeit des göttlichen Wesens. Vgl. für den Zusammenhang beider Begriffe die bereits (§ 44) angeführte Stelle Jes. 40, 25. Hierauf gründet sich das Verbot, Gott unter einem Bilde darzustellen. Allerdings würde aus den Stellen Ex. 20, 4. Deut. 5, 8 zunächst nur folgen, dass Gott nicht unter dem Bilde eines der vorhandenen Geschöpfe dargestellt werden solle. Dass aber die Bild- und Gestaltlosigkeit des göttlichen Wesens allgemein

zu fassen ist, zeigt Deut. 4, 15 ff. Und zwar wird nicht bloss die Anschauung des göttlichen Wesens unter einem von Menschenhand gemachten Bilde ausgeschlossen, sondern auch die Verehrung des Göttlichen in den Gestirnen V. 19 vgl. mit 29, 25 [1]). Wenn nun dagegen Num. 12, 8 von einer תְּמֻנַת יְהוָֹה die Rede ist, so gilt hievon, wie von den Theophanien, von denen die Genesis redet, dass die Versenkung des göttlichen Wesens in die Sichtbarkeit von dem göttlichen Wesen an sich bestimmt unterschieden wird [2]). Ebensowenig beweisen gegenüber den klaren Bestimmungen über die alttestamentliche Gottesidee die Anthropomorphismen d. h., wenn das Wort im engeren Sinn, im Unterschied von Anthropopathien gebraucht wird, diejenigen Ausdrücke, in denen menschlich Leibliches oder allgemeiner menschlich Sinnliches auf Gott übergetragen wird, Augen, Ohren, Nase u. s. w., daher Sehen, Hören, Riechen u. dgl. von ihm ausgesagt wird. Kann doch keine Religion, sobald sie in die Sphäre der Vorstellung eintritt, solcher anthropomorphischen Ausdrücke entbehren und kommt eben alles darauf an, dass durch die ganze Fassung der Gottesidee das Unangemessene solcher Ausdrücke berichtigt wird [3]). Auch ist zu bemerken, dass in den späteren Büchern des Alten Testaments, in denen doch die stärksten Aussprüche über die Entschränkung des göttlichen Wesens von kreatürlichen Formen sich finden (wie Ps. 50, 12 f. u. dgl.), darum doch die Anthropomorphismen keineswegs seltener sind. — Noch ist aber die Frage zu beantworten, ob und inwieweit nach dem Alten Testament das göttliche Wesen der Schranke des Raums entnommen ist. Dass der Pentateuch Gott, dem nach Deut. 10, 14 der Himmel und die Himmel der Himmel, die Erde und was auf ihr ist, gehören, als allgegenwärtig betrachtet, ist selbstverständlich, wenn auch solche ausdrückliche Darlegungen der Allgegenwart, wie Ps. 139 sie gibt, im Pentateuch sich nicht finden. Aber es wird doch das an verschiedenen Stellen hervorgehoben, wie, wo immer der Mensch sei, Gott ihm seine schützende Nähe oder, allgemeiner ausgedrückt, seine Gemeinschaft zu erfahren gebe. Vgl. Stellen wie Gen. 16, 13. 28, 15 ff. 46, 4 u. a. Im Uebrigen hat es der Pentateuch vorzugsweise zu thun mit der besondern Gegenwart, die sich Gott durch Einwohnung unter seinem Volk gibt, indem er sein Angesicht,

seinen Namen, seine Herrlichkeit lokalisirt — die sogenannte Schechina (vgl. § 63). — Die positive Aussage, dass Gott Geist ist, findet sich so ausdrücklich nicht im Alten Testament; dasselbe pflegt sich vielmehr so auszudrücken, dass Gott den Geist hat und von sich ausgehen lässt, womit aber eben der Geist als Lebenselement Gottes gesetzt ist; vgl. Jes. 40, 13. Ps. 139, 7; weiter auch den Gegensatz Jes. 31, 3 [4]). Dass Gott absolute Persönlichkeit ist, ist prägnant in dem Wort ausgedrückt אֲנִי הוּא, ich bins, Deut. 32, 39. Jes. 43, 10.

1) Deut. 4, 15 ff.: »So habet denn wohl Acht auf euch selbst, denn ihr habt nicht gesehen irgend eine Gestalt (כָּל־תְּמוּנָה), da Jehova zu euch redete am Horeb aus dem Feuer« u. s. w. V. 19: »Du sollst auch nicht deine Augen gen Himmel erheben, und wenn du die Sonne, den Mond und die Sterne, alles Heer des Himmels siehst, dich nicht zu Fall bringen lassen, sie anzubeten und ihnen zu dienen, sie die zugetheilt hat Jehova dein Gott allen Völkern unter dem Himmel.« Dass der Sinn der letzteren Worte nicht ist, Jehova habe die Gestirne als Lichter und Zeitmesser allen Völkern unter dem Himmel zugetheilt, kann nach 29, 25 nicht zweifelhaft sein. Es lässt sich unmöglich ein anderer Sinn in den Worten finden als der, dass, während Israel die Offenbarung des wahren Gottes habe, zunächst den Völkern der Erde der Gestirndienst zugelassen sei.

2) S. hierüber die Lehre von der Offenbarung.

3) Luther sagt einmal in seinem Komment. zur Genesis in Bezug darauf: »Qui extra ista involucra Deum attingere volunt, isti sine scalis nituntur ad coelum ascendere. — Necesse enim est, ut Deus eum se nobis revelat, id faciat per velamen et involucrum quoddam, et dicat: ecce sub hoc involucro me certe apprehendes.«

4) Jes. 31, 3: »Die Aegypter sind Menschen und nicht Gott und ihre Rosse sind Fleisch und nicht Geist.« Hier entspricht das רוּחַ dem אֵל.

§ 47.

2) Die göttliche Gerechtigkeit, Treue und Wahrhaftigkeit.

Mit der göttlichen Heiligkeit nach ihrem ethischen Gehalt hängen zusammen die Eigenschaften der göttlichen Gerechtigkeit und der göttlichen Treue und Wahrhaftigkeit. Diese Eigenschaften sind verknüpft in der Hauptstelle Deut. 32, 4. Die Stelle bezeichnet Jehova als den Fels d. h. als unerschütterlichen Grund der Zuversicht und motivirt dieses durch Hinweisung auf

die Vollkommenheit und Untadeligkeit des göttlichen Wesens und Waltens, vermöge welcher Gott als der Wahrhaftige und Gerechte bezeichnet wird [1]). Hier ist zunächst näher einzugehen auf den Begriff der göttlichen Gerechtigkeit (צְדָקָה) [2]).

Gott ist צַדִּיק. Die Grundbedeutung des צדק ist (nach dem Arabischen) »gerade sein«, und der Ausdruck entspricht so seiner ursprünglichen Bedeutung nach am meisten dem יָשָׁר, mit dem er in der angeführten Stelle verbunden ist. Das צַדִּיק drückt das Gerade, Rechte in der Weise aus, dass Gott in seinem Walten immer das Angemessene thut, nämlich einmal das, was seinem Zwecke, und zweitens, was der Beschaffenheit der Objekte des göttlichen Handelns vollkommen entspricht. Besonders, aber nicht ausschliesslich ist das Gebiet, in dem die צְדָקָה sich bethätigt, die richterliche Thätigkeit Gottes. Die göttliche Gerechtigkeit hat nun aber, ungeachtet ihres engen Zusammenhangs mit der göttlichen Heiligkeit, das Eigenthümliche, dass sie ihre Wirkungssphäre auch ausserhalb der Theokratie und der theokratischen Beziehungen hat; ja in Einer Stelle des Alten Testaments werden unter das Walten der göttlichen צְדָקָה auch die Thiere subsumirt Ps. 36, 7 [3]); eine Aussage, wozu auch Jon. 4, 11 eine Erläuterung bietet. Doch ist die eigentliche Sphäre des gerechten Waltens Gottes die Menschheit, diese aber unbeschränkt, auch sofern sie noch ausserhalb der Beziehung zum göttlichen Reiche steht. Jehova ist nach Gen. 18, 25 Richter der ganzen Erde und wird als solcher Recht üben, nicht den Gerechten das Loos des Gottlosen treffen lassen [4]). In dieser Bedeutung, wornach Gott jedem das ihm Gebührende zuweist, erscheint צַדִּיק noch Ex. 9, 27, wo Pharao, der Gerechtigkeit Gottes die Ehre gebend, sagt: »Jehova ist der Gerechte (הַצַּדִּיק), ich und mein Volk sind die Frevler (הָרְשָׁעִים).« Diese Stelle und die Deut. 32, 4, von der wir ausgiengen, sind die einzigen, in denen im Pentateuch die Gerechtigkeit von Gott ausgesagt wird. Princip der theokratischen Ordnung ist ja die Heiligkeit. Allerdings wird von dem Walten Gottes in seinem Reiche (wie es der Pentateuch schon vorführt) ganz allgemein gelten, was Jes. 5, 16 in Bezug auf das Gericht sagt: »der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit«; alle die göttliche Reichsführung konstituirenden, Recht schaffenden Thaten Gottes, die מִשְׁפָּטִים, wie sie der Pentateuch vorführt, sind

so Manifestationen seiner צְדָקָה. Aber die צְדָקָה als die in den göttlichen Reichswegen zur Realisirung des heiligen Zwecks sich bethätigende Eigenschaft fixirt zu haben, ist Sache der Prophetie, wie auf der andern Seite die allgemeinen ethischen Beziehungen der göttlichen Gerechtigkeit in den Psalmen und in der hebräischen Chochma zur Sprache kommen.

Wie in der Idee des Jehova als des absolut Beständigen (vgl. § 39), so ist auch in der Idee des Heiligen vermöge ihres ethischen Gehalts die Eigenschaft der Wahrhaftigkeit und Treue gesetzt, vgl. Jes. 49, 7: יְהוָה אֲשֶׁר נֶאֱמָן, Hos. 12, 1: קְדוֹשִׁים נֶאֱמָן = der treue Allheilige. Gott heisst hiernach in der angeführten Deuteronomiumstelle 32, 4: אֵל אֱמוּנָה, wie Ps. 31, 6: אֵל אֱמֶת, und eben darauf bezieht sich in der Deuteronomiumstelle die Benennung Gottes als צוּר, Fels, Hort, ein Gottesname, auf dessen Alter besonders sein häufiges Vorkommen in den Personennamen des Pentateuch hinweist: אֱלִיצוּר (mein Gott ist Hort) Num. 1, 5; צוּרִיאֵל (mein Hort ist Gott) 3, 35; צוּרִישַׁדַּי (mein Hort ist der Allmächtige) 1, 6; פְּדָהצוּר (der Hort erlöst) 1, 10 (vgl. § 88, Erl. 8). Diese Eigenschaft wird im Alten Testament besonders fixirt in Bezug auf das göttliche Verheissungswort und die Uebereinstimmung des göttlichen Thuns mit demselben. Eine Hauptstelle des Pentateuch ist Num. 23, 19. vgl. 1. Sam. 15, 29. Ps. 36, 6 [5]).

1) Deut. 32, 4: »Der Fels, untadelig ist sein Thun, denn alle seine Wege sind Recht; ein treuer Gott und ohne Fehl, gerecht und gerade ist er.«

2) Vgl. Diestel, die Idee der Gerechtigkeit, vorzüglich im A. T., biblisch-theologisch dargestellt, Jahrb. für deutsche Theol. 1860, 2. H., S. 173 ff.

3) Ps. 36, 7: »Deine Gerechtigkeit ist wie Berge Gottes — Menschen und Vieh hilfst du, Jehova.«

4) Hierin liegt bereits ein Moment, das der צְדָקָה ganz wesentlich ist, dass sie nämlich immer ein massvolles Thun ist.

5) Num. 23, 19: »Nicht ein Mensch ist Gott, dass er lüge, noch ein Menschenkind, dass ihn etwas gereue; sollte er gesprochen haben und es nicht thun, geredet und es nicht vollführen?« — Ps. 36, 6: »Deine Treue reicht bis an die Wolken« d. h. sie hat nicht Mass und Ende wie menschliche Treue.

§. 48.

3) Der eifrige Gott.

In der Idee der göttlichen Heiligkeit ist endlich gesetzt die Bestimmung: eifriger Gott אֵל קַנָּא (oder אֵל קַנּוֹא) Ex. 34, 14[1]). Deut. 6, 15. Der göttliche Eifer ist nämlich eben die Energie der göttlichen Heiligkeit; dieser Begriff verhält sich zu dem der Heiligkeit wie der Begriff des אֵל חַי zur Jehovaidee; daher heisst es Jos. 24, 19: »der allheilige Gott, das ist der אֵל קַנּוֹא«. Die göttliche קִנְאָה hat eine zweifache Form:

1) Gegen jede Verletzung des heiligen Gotteswillens wendet sie sich rächend. Vermöge seiner קִנְאָה tilgt der heilige Gott, was sich in Widerspruch mit ihm gesetzt hat. Der Eifer Gottes wendet sich namentlich gegen die Abgötterei, durch welche die göttliche Einzigkeit angetastet wird, s. z. B. Deut. 32, 21[2]), überhaupt aber wider jede Sünde, durch die Gottes heiliger Name entweiht wird; der El-kanna ist פֹּקֵד עָוֹן Ex. 20, 5 vgl. mit Jos. 24, 19. So manifestirt sich die göttliche קִנְאָה als göttlicher Zorn, אַף, עֶבְרָה, קֶצֶף. und ähnliche Ausdrücke[3]). Denn der Zorn ist (wie Ullmann ihn treffend definirt hat) die mächtige, der Hemmung gegenüber eintretende Erregung des wollenden Geistes, also der Gotteszorn die gespannteste Energie des heiligen Gotteswillens, der Eifer seiner verletzten Liebe. Vgl. für den Zusammenhang beider Begriffe, des Eifers und des Zorns, Deut. 6, 15. 32, 21 f. Ps. 78, 58 f. Die verzehrende Wirksamkeit des Zornes wird symbolisch ausgedrückt durch das Feuer, daher es Deut. 4, 24 heisst: »ein verzehrendes Feuer ist der אֵל קַנָּא«, ein Feuer, das, vgl. 32, 21 f., bis in die Unterwelt hinabbrennt. Besonders anschaulich wird der innere wesentliche Zusammenhang des Zorneifers mit der göttlichen Heiligkeit durch die Stelle Jes. 10, 17: »Das Licht Israels wird zum Feuer und sein Heiliger zur Flamme, die brennt und frisst seine Dornen und sein Gestrüppe.« Eben weil der Zorn Manifestation der göttlichen Heiligkeit ist, liegt der Anlass seines Ausbruchs (wie Ritschl und Diestel richtig hervorgehoben haben), nicht in einer willkürlichen göttlichen Laune oder gar in einer natürlichen Bösartigkeit, wie die heidnischen Götter in Zorn gerathen, sondern eben in dem betroffenen Subjekte. Indem von dem

Menschen die an ihn gelangte Bezeugung des heiligen Gottes verleugnet und verworfen wird, muss ihm in seinem Widerstreben gegen den allein berechtigten Gotteswillen sein Recht dadurch angethan werden, dass er auf seine Nichtigkeit reducirt wird. Der Bundesbruch und die böswillige Störung des Bundeszwecks sind es hauptsächlich, die den göttlichen Zorn entzünden, vgl. Ex. 32, 10. Num. 25, 3. Deut. 31, 17 im Zusammenhang mit V. 16. Der Gegensatz gegen den göttlichen Zorn ist das, was das Alte Testament durch נִחַם, הִתְנֶחָם ausdrückt, was eigentlich bedeutet das bei sich Aufathmen, Verschnaufen. Durch die göttliche Heiligkeit aber empfängt die Zornesoffenbarung auch ihr Mass, das eben durch den göttlichen Heilszweck gesetzt ist; daher ist sie nicht das Walten blinder Leidenschaft, vgl. Stellen wie Hos. 11, 9. Jer. 10, 24 und die Parabel Jes. 28, 23 ff.[4]).

2) Jehova eifert aber nicht nur für sich, sondern auch für sein heiliges Volk, insofern es im Stande der Gnade sich befindet oder von ihm wieder zu Gnaden angenommen wird. Nach dieser Seite hin ist die קִנְאָה der Liebeseifer als energische Geltendmachung des einzigen Verhältnisses, in das der heilige Gott sein Volk zu sich gesetzt hat. Die Sache findet sich Deut. 32, 36 ff., der Ausdruck aber קִנֵּא לְ, eifern für, erst bei den Propheten Jo. 2, 18. Sach. 1, 14. 8, 2. Auch nach dieser Seite hin ist die קִנְאָה ein Entbrennen, aber ein Entbrennen in Erbarmung, vgl. Hos. 11, 8: נִכְמְרוּ נִחוּמָי. Hiernach entwickelt sich aus der קִנְאָה die göttliche Verschonung, חָמַל Jo. 2, 18. Besonders deutlich tritt der Zusammenhang dieser Begriffe in Ex. 32 ff. hervor. Als nach dem ersten Bundesbruch am Sinai der göttliche Zorn über das Volk ergeht 32, 10, beschwört ihn Mose, indem er V. 11 f. den göttlichen Eifer nach der andern Seite weckt, sofern es Gottes Ehrensache Aegypten gegenüber ist, das an dem Volk begonnene Erlösungswerk zu vollenden; und so schlägt die Zornoffenbarung dahin um, der göttlichen Barmherzigkeit Raum zu geben 34, 6. — Unter das hier Erörterte fallen nun vorzugsweise die Anthropopathien des Alten Testaments d. h. diejenigen Aussagen über Gott, wornach ihm menschliche Affekte und ein Wechsel derselben beigelegt werden. Dieselben sind im Sinn des Alten Testaments nicht ebenso als bildliche Ausdrücke zu betrachten wie die Anthropomorphismen. Sie drücken

wirklich reale Beziehungen Gottes zur Welt aus und werden eben nur bezeichnet nach Analogie menschlicher Zustände. Wenn von einem Wechsel solcher Zustände die Rede ist, so ist dies eben ein Wechsel des Verhältnisses, in welches zu dem sich ändernden Menschlichen die an sich unveränderliche göttliche Heiligkeit tritt. So kann gesagt werden Ps. 18, 26 f.: »Gegen den Frommen zeigst du dich fromm, gegen den redlichen Mann zeigst du dich redlich. Gegen den Reinen zeigst du dich rein, und gegen den Verkehrten zeigst du dich verkehrt.« Derselbe Gott, dessen Führung sich für den Frommen als rein und gut legitimirt, muss dem Verkehrten, dessen Wege er durchkreuzt, wie eine tückische Macht erscheinen. Dass das Alte Testament nicht einen Wechsel im göttlichen Wesen selbst setzt, zeigt besonders 1. Sam. 15. Dort spricht Samuel V. 29: »Der Hort Israels täuscht nicht und lässt sich nichts gereuen; denn nicht ein Mensch ist er, dass er sich etwas gereuen liesse«; und sogleich nachher heisst es V. 35: »Jehova gereute es, dass er Saul zum König gemacht hatte.« Die Anthropopathien dienen dazu, das Bewusstsein des lebendigen heiligen Gottes, dessen Idee der Mensch so gern in Abstraktionen verflüchtigt, wach und kräftig zu erhalten.

1) Ex. 34, 14: »Jehova, Eiferer ist sein Name, ein eifriger Gott ist er.«

2) Deut. 32, 21: »Sie reizten meinen Eifer, קִנְאוּנִי, durch Nichtgötter.«

3) Der Zorn Gottes ist in neuerer Zeit mehrfach in Monographien behandelt worden; vgl. Ritschl, de ira Dei, 1859; Weber, vom Zorne Gottes, 1862; Bartholomäi, vom Zorn Gottes, eine biblisch-dogmatische Studie, in den Jahrb. für deutsche Theol. 1861, 2. H., S. 256 ff.

4) Hos. 11, 9: »Nicht ausführen will ich meines Zornes Glut, nicht wieder Ephraim verderben; denn Gott bin ich und nicht Mensch, in deiner Mitte heilig.« — Vgl. weiter den prophetischen Theil.

Zweites Kapitel.

Das Verhältniss Gottes zur Welt.

§. 49.

Uebersicht.

Die Erkenntniss, dass die Welt schlechthin durch die göttliche Kausalität gesetzt ist, vollzieht sich in dreifacher Weise:

1) Sofern auf das Sein der Welt sowohl nach ihrem Anfang als nach ihrem Fortbestand reflektirt wird, in der Lehre von der Schöpfung und Erhaltung der Welt;

2) sofern das Sosein der Welt ins Auge gefasst wird, in der Lehre vom Zweck der Welt und der göttlichen Vorsehung, womit zusammenhängt die Frage nach dem Verhältniss der göttlichen Kausalität zum Bösen und zum Uebel in der Welt.

3) Für die Verwirklichung seines Zweckes tritt Gott in ein besonderes Verhältniss zur Welt; in welcher Weise Gott dieses sein besonderes Verhältniss zur Welt vermittelt, wird dargestellt in der Lehre von der Offenbarung.

Erstes Lehrstück.

Von der Schöpfung und Erhaltung der Welt.

I. Von der Weltschöpfung.

§ 50.

1) Die Schöpfung durch das Wort.

Die mosaische Schöpfungslehre beruht auf den zwei Bestimmungen, dass die Hervorbringung der Welt erfolgt durch das Wort und durch den Geist Gottes.

Die Form der Hervorbringung der Welt ist das Sprechen, das Wort Gottes; Gott spricht, dass die Dinge werden sollen und sie werden Gen. 1, 3. 6. 9 u. s. w. Darin liegt, dass die Welt entstanden ist durch bewusste, freie göttliche That; denn das Wort ist eben Aeusserung des bewussten freien Wollens. Darum entspricht in Ps. 33, 9 dem אָמַר das צִוָּה; vgl. V. 6, 148, 5. Jes. 48, 13. Ps. 155, 6 [1]). Hiedurch wird ausgeschlossen einmal jede Theorie über die Weltentstehung, durch welche das göttliche Wesen in das Werden der Welt selbst herabgezogen wird, sodann aber auch die Theorie, wornach die hervorbringende göttliche Thätigkeit wenigstens durch ein ursprünglich ausser Gott Vorhandenes bedingt und somit beschränkt wurde. In ersterer Beziehung tritt die alttestamentliche Lehre in entschiedenen Gegensatz zu dem Emanatismus der orientalischen Kosmogonien, in welchen die Hervorbringung der Welt einer Naturnothwendigkeit unterworfen wird.

Ganz unhaltbar ist diejenige Auffassung der Schöpfungsurkunde Gen. 1, welche in derselben eine emanatistische Lehre finden will; dass nämlich uranfänglich nichts als Leere und Oede gewesen, d. h. die im Dunkel verschlungene Ursubstanz, und dass erst in V. 3 Gott erscheine, der den Samen der Geschöpfe in sich getragen habe und denselben nun aus sich hervorgehen lasse [2]). Diese Ansicht verkennt ebensosehr den Zusammenhang von V. 2 mit V. 1 als die alttestamentliche Bedeutung des ברא. Dass auch in Ps. 90, 2, falls dort וַתְּחוֹלֵל als zweite Person auf Gott bezogen wird (was allerdings die wahrscheinlichste Erklärung ist), keine emanatistische Vorstellung liegt, zeigt der Gebrauch des Worts in Deut. 32, 18. Prov. 25, 23. Die Anschauung des göttlichen Schaffens als Zeugens ist bloss dichterisch, vgl. auch Hi. 38, 28 f. Nicht ein träumendes Weben der Ursubstanz, in welchem sie die Welt mit Nothwendigkeit aus sich entlässt, sondern ein waches freies Hervorbringen ist das göttliche Schaffen [3]). Eher lässt sich darüber streiten, ob nicht die Genesis in Kap. 1 einen von Gott unabhängigen ewigen Urstoff (ἄμορφος ὕλη, Sap. 11, 18) annehme und desswegen nicht sowohl einen Weltschöpfer, als einen Weltbildner, einen Demiurgen lehre. Allein auch nach der jetzt aufkommenden Auffassung von V. 1—3: »Im Anfang (רֵאשִׁית als Status constr.), da Gott Himmel und Erde schuf«, — nun V. 2 als Parenthese: »die Erde aber war eine Wüste« — V. 3: »da sprach Gott: es werde Licht« — enthält die Stelle doch nicht, dass die schöpferische Gestaltung des Kosmos unter der Voraussetzung des Chaos erfolgte, sondern sie sagt dann eben über dieses Chaos gar nichts aus, ob es durch Gott entstanden oder ewig sei. Uebrigens widerstreitet die bei dieser Erklärung angenommene Konstruktion entschieden dem durchgängig einfachen Satzbau des ersten Kapitels. Wird aber V. 1, nach anderer Auffassung, als Ueberschrift gefasst, als summarische Zusammenfassung des Inhalts des Kapitels, so kommt doch (wie Delitzsch bemerkt) das תֹהוּ וָבֹהוּ nicht als ein anfangsloses jenseits des Schöpfungswerkes zu stehen, sondern das בְּרֵאשִׁית בָּרָא steht an der Spitze von Allem. Es möchte aber die einfachste Auslegung doch die dritte sein, dass V. 1 nicht Ueberschrift des Ganzen, sondern eben die Angabe sein will, wie dem von V. 2 an geschilderten Process vorausgegangen sei eine erste Hervorbringung des Himmels und der Erde als prima materia; vgl.

wie auch Hi. 38, 4—7 ein der Erdschöpfung vorangehendes prius setzt. Durch das absolut stehende בְּרֵאשִׁית wird das göttliche Schaffen als schlechthiniger Anfang, nicht als Thun an einem schon Vorhandenen gesetzt und wird Erde und Himmel ganz dem zeitlichen Verlauf, über den Gott hinausgestellt ist, unterworfen; vgl. Ps. 90, 2. 102, 26. Der Ausdruck בָּרָא könnte allerdings seiner Wurzelbedeutung nach, welche (בר, פר, vgl. ברה, פרק, פרע, פרר פרח, פרש u. s. w.) »spalten, theilen, sondern« ist, die Ansicht begünstigen, als sei nur von einer Weltformung die Rede, aber der konstante Gebrauch des ברא im Alten Testament ist dagegen [4]), indem das Wort immer der Ausdruck für das Hervorbringen von etwas Neuem, noch nicht Dagewesenem ist, wie denn Ps. 104, 30 ברא parallel mit חִדֵּשׁ neu machen steht. Daher erklärt es sich, dass ברא niemals von menschlichem Thun vorkommt und dass es niemals mit dem Akkusativ des Stoffs, aus dem etwas hervorgebracht wird, verbunden wird, wie dies bei יָצַר (vgl. Gen. 1, 27 mit 2, 7), bei עָשָׂה und andern Wörtern dieser Art der Fall ist. Aus der gegebenen Erörterung erhellt, dass mit dem Spruche: »Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde« der Mosaismus sich über alle Naturreligionen stellt. Daher heisst Jehova Ps. 121, 2: עֹשֵׂה שָׁמַיִם וָאָרֶץ, sagt Jes. 45, 18: יְהוָה בּוֹרֵא הַשָּׁמַיִם הוּא הָאֱלֹהִים יֹצֵר הָאָרֶץ וְעֹשָׂהּ; er ist als solcher Gen. 14, 22 קֹנֵה שָׁמַיִם וָאָרֶץ, worin beides liegt: Bereiter und Besitzer von Himmel und Erde (für die erstere Bedeutung des קָנָה vgl. Deut. 32, 6. Ps. 139, 6). Die Schöpfung aus nichts, d. h. dass Gott die Welt nicht aus etwas ausser ihm hervorgebracht habe, ist ihrem Gedanken nach Lehre schon des Mosaismus und nicht, wie Ewald wunderlich meint, erst etwa seit der Zeit des Amos alttestamentliche Lehre [5]). Wie die spätere Reflexion sich der einfachen Aussagen der Schöpfungsurkunde bemächtigt und die darin enthaltenen Gedanken weiter ausgeführt hat, zeigt besonders Ps. 104 (der eigentlich ein Kommentar über Gen. 1 ist).

1) Ps. 33, 9: הוּא אָמַר וַיֶּהִי הוּא צִוָּה וַיַּעֲמֹד, V. 6: »Durch das Wort Jehova's sind die Himmel gemacht.« — Ps. 148, 5: »Er hat geboten, da sind sie geschaffen.« — Nach Jes. 48, 13 standen auf seinen Ruf Himmel und Erde da. — Ps. 135, 6: »Alles was Jehova wollte (כֹּל אֲשֶׁר חָפֵץ) hat er gemacht im Himmel und auf der Erde, in den Meeren und allen Tiefen.«

2) So besonders Johannsen, die kosmogonischen Ansichten der Inder und Hebräer, durch Zusammenstellung der manuischen und mosaischen Kosmogonie erörtert, 1833.

3) Insoweit hat Ewald die Sache recht gut behandelt in seiner Abhandlung: Erklärung der biblischen Urgeschichte, im ersten seiner Jahrb. der bibl. Wissensch. 1848. Er sagt dort S. 80: »Der frei schaffende Gott des A. T. — welcher ganz andere als der heidnische, welcher viel damit zu schaffen hat, dass er nur erst schaffen und sich so von dem Stoffe erst völlig loswinden kann, welcher sich im Schaffen auch bloss versucht, der auch Böses schafft und keinen Begriff davon hat, dass auch das Geschöpf als ein göttliches und wahres zuletzt rein gut sein müsse. Der biblische Gott tritt nicht erst wie zufällig zu dem schon daseienden Stoffe heran, oder lässt gar träge den einen Stoff aus dem andern bloss hervorgehen: er ist ein rein ursprünglicher thätiger, alles streng umfassender, fest fortschreitender Schöpfer.«

4) Wie das auch Gesenius im Thesaurus, I, S. 235 f. anerkannt hat.

5) Ewald meint a. a. O. S. 85, wenn Gott als Bildner der Berge dargestellt werde Am. 4, 13. vgl. Ps. 90, 2, so sei hiemit das alte Chaos aufgehoben und die Thätigkeit des Schöpfers so weit als möglich ausgedehnt.

§ 51.

2) Der göttliche Geist bei der Schöpfung.

Indem so die Welt ausser Gott gesetzt ist, entsteht und besteht sie doch nur durch das ihr aus seinem Geiste mitgetheilte Leben; sie ist so, obwohl von Gott unterschieden, doch nicht geschieden von ihm.

Indem die Welt durch freie göttliche That ins Dasein gerufen wird, also ein anderes als Gott ist, ist ihr Leben nicht ein Leben Gottes in ihr, wohl aber ein ihr aus der göttlichen Lebensfülle mitgetheiltes Leben. Dieses liegt in der Lehre vom göttlichen רוּחַ [1]). Nicht aus der chaotischen Masse geht nach der Schöpfungsurkunde das Leben der Kreatur hervor, sondern das Leben kommt aus dem Gott, der Ps. 36, 10 ganz allgemein der Born des Lebens (מְקוֹר חַיִּים) heisst, zu der von ihm geschaffenen Materie hinzu. Nach Gen. 1, 2 ist der Geist Gottes wirksam an der prima materia, an der chaotischen Erde, er schwebt (מְרַחֶפֶת) über derselben. Die Bedeutung »brüten«, welche manche Ausleger dem רִחֵף dort geben, ist aus

Deut. 32, 11 nicht zu erweisen, da dort das Wort vielmehr vom schwebenden Fluge steht; aber sie erscheint im Syrischen, und jedenfalls dürfte in רחף, das mit רחם verwandt ist, eine Anspielung auf das mütterlich Belebende gefunden werden. Dass aber der Geist Gottes als Princip der Belebung nicht bloss eine physische Potenz, nicht geschieden ist von dem Wort als Willensäusserung, sondern eben nur wirksam ist in dem Schöpfungswort, dass also dieses selbst lebenskräftig ist, das ist angedeutet durch den Ausdruck Ps. 33, 6, wo der Geist als Geist des göttlichen Mundes bezeichnet wird; auch in Jes. 40, 13 [2]) liegt, dass der in der Schöpfung wirkende göttliche Geist ein bewusst wirkender, eine intelligente Kraft ist, wie denn nach Ps. 139, 7 die göttliche Allgegenwart in der Welt eben durch den sie durchdringenden Gottesgeist vermittelt wird. Dieser göttliche Geist ist es (vgl. § 70), der als נִשְׁמַת חַיִּים als Lebensodem durch einen besondern Akt dem Menschen eingehaucht wird Gen. 2, 7. vgl. Hi. 27, 3 und aus dem fortwährend nach Ps. 104, 29 f. vgl. Hi. 12, 10 alles kreatürliche Leben stammt [3]). Dass aber diese Ableitung des kreatürlichen Lebens aus dem göttlichen Lebensquell nicht emanatistisch gefasst werde, wird eben durch die Lehre vom Schöpfungsworte verhütet, sowie auch durch die Ausdrücke: יֹצֵר רוּחַ־אָדָם בְּקִרְבּוֹ Sach. 12, 1, רוּחַ־אֵל עָשָׂתְנִי Hi. 33, 4. Das geschöpfliche Leben stammt aus Gott, aber nicht ist es aus Gott ausgeflossen, sondern der Kreatur frei von Gott mitgetheilt, vgl. Jes. 42, 5 (»der den רוּחַ gibt«). Es ist nicht ein Leben, das Gott in der Kreatur lebt, sondern ein relativ selbständiges Leben der Kreatur aus Gott, was nach diesen Stellen gelehrt wird.

1) Ueber diesen Gegenstand haben wir eine gründliche Monographie von Kleinert: Zur alttest. Lehre vom Geiste Gottes, Jahrb. für deutsche Theol. 1867, 1. H., S. 3 ff.

2) Jes. 40, 13: »Wer hat abgewogen (ergründet) Jehova's Geist (in dem sein Rath, seine Gedanken ruhen), und war sein Rathgeber, der ihn unterwiese?«

3) So entstehen die רוּחוֹת לְכָל־בָּשָׂר Num. 16, 22, in denen aber eben der Eine Geist Gottes den Kreaturen immanent ist. Indem das A. T. nicht bei der Mannigfaltigkeit der רוּחוֹת stehen bleibt, sondern sie auf den Einen Geist zurückführt, ist die Lehre vom Geiste Gottes, wie Kleinert (a. a. O. S. 8 ff.) sagt, das mächtigste Vehikel der monotheistischen Weltanschauung des A. T.

II. Von der Erhaltung der Welt.

§ 52.

Die Erhaltung der Welt wird im Alten Testament einerseits von der Schöpfung unterschieden, andererseits wird die in ihr stattfindende göttliche Thätigkeit unter dieselben Bestimmungen gestellt, welche den Begriff der Schöpfung ausmachen.

1) Die Erhaltung wird von der Schöpfung unterschieden schon in der Schöpfungsurkunde, sofern nach Gen. 2, 2 die Hervorbringung der Klassen der Geschöpfe einen Abschluss hat, welchen der Schöpfungssabbath bildet [1]). Den durch die Schöpfung ins Dasein gerufenen lebendigen Wesen ist in der Fortpflanzungsfähigkeit eine relative Selbständigkeit verliehen Gen. 1, 11. 22. 28, der Weltordnung ist durch den noachischen Bund ihre Fortdauer verbürgt Gen. 8, 21. Auf diesem Weltbund beruhen die חֻקּוֹת שָׁמַיִם וָאָרֶץ Jer. 33, 25. vgl. mit V. 20 und 21, 36, an welche »Ordnungen des Himmels und der Erde« der Verlauf der Welt gebunden ist Ps. 148, 6 [2]). Vgl. in Bezug auf die Gesetze, durch welche der Bestand jeder Daseinssphäre geordnet ist, auch Stellen wie Jer. 5, 22. Ps. 104, 9. Hi. 38, 10. 14, 5.

2) Der Bestand dieser Weltordnung ist in jedem Moment durch die göttliche Allmacht gesetzt, die relative Selbständigkeit der Kreatur bleibt eine verliehene, die Welterhaltung beruht fortwährend auf denselben Principien wie die Schöpfung, auf dem Befehlswort Gottes, das er fortwährend spricht oder, wie es auch ausgedrückt wird, sendet, vgl. ausser den schon oben angeführten Stellen, die auch hieher gehören, Ps. 148, 5. 33, 9, noch besonders Ps. 147, 15—18 [3]), und sie beruht ebenso fortwährend auf dem göttlichen Geist, den er immerdar ausgehen lässt. Die Hauptstelle für diese in der Erhaltung der Welt fortgehende göttliche Geistesmittheilung ist wieder Ps. 104, 29 f.: »Du nimmst weg ihren (der Kreaturen) Geist, so verscheiden sie und kehren zurück zu ihrem Staub; du sendest deinen Geist, so werden sie geschaffen und du erneuerst die Gestalt der Erde.« Eben diese Stelle zeigt, wie die Erhaltung der Kreatur selbst wieder

unter den Gesichtspunkt einer creatio continua gestellt werden kann, und dieser Gedanke, dass in der Erhaltung der Kreaturen ein schaffendes Wirken Gottes sich fortsetzt, prägt sich überhaupt mannigfach in der alttestamentlichen Ausdrucksweise aus, vgl. z. B. Ex. 4, 11. Jes. 42, 5. Auch der Schöpfungspsalm Ps. 104 will, indem er in V. 2 Participien setzt, die schaffende Thätigkeit Gottes als eine in dem Bestand der Welt fortwirkende bezeichnen [4]). — Nach dieser Seite hin, sofern die Kreatur in jedem Momente ihres Daseins durch die göttliche Thätigkeit bedingt und getragen ist, ist sie die an sich *nichtige* und *vergängliche*, welches Merkmal vorzugsweise haftet an der Bezeichnung des lebendigen Kreatürlichen durch *Fleisch*, בָּשָׂר, dem göttlichen Lebensgeist gegenüber, vgl. Gen. 6, 3. 13. Jes. 40, 6 und für den Gegensatz von בָּשָׂר und רוּחַ überhaupt die Stelle Jes. 31, 3. Auch Himmel und Erde, obwohl ihnen ihre Fortdauer verbürgt ist, sind doch nicht ewig in dem Sinn, wie Gott ewig ist, sondern dem Wechsel unterworfen: »Sie werden vergehen und du bestehst; sie alle veralten wie ein Kleid, wie ein Gewand wechselst du sie und sie wechseln. Doch du bist derselbe und deine Jahre enden nicht.« Ps. 102, 27 f. [5]).

1) Gen. 2, 2: »Und Gott vollendete am *siebenten* Tag sein Werk, das er machte.« Den Alexandrinern fiel dies auf, da ja am *sechsten* Tage der Mensch, das letzte Geschöpf, ins Dasein gerufen wurde, und so änderten sie frischweg: ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ. Allein damit zeigten sie kein Verständniss für das, was als Bedeutung des siebenten Tags ausgesprochen ist: Der siebente Tag ists, qui finem imponit, der der Schöpfung gleichsam den Abschluss auflegt.

2) Ps. 148, 6: »Er stellte sie fest auf ewig und immerdar, Gesetze gab er und sie (die Himmelskörper) überschreiten sie nicht.«

3) Ps. 147, 15—18 werden Schnee, Reif, Eis u. s. w. auf das auf die Erde gesandte göttliche Befehlswort zurückgeführt.

4) Ex. 4, 11: »Wer hat dem Menschen den Mund gemacht, oder wer macht stumm oder taub oder sehend oder blind?« Der Uebergang in das Imperfectum יָשׂוּם drückt aus, dass die göttliche Thätigkeit eine fortgehende ist. — Jes. 42, 5: »Der die Himmel schafft (Participium בּוֹרֵא) und sie ausspannt, der ausbreitet die Erde und ihre Sprossen, der Odem gibt dem Volke auf ihr.« — Ps. 104, 2: »Er hüllt sich in Licht wie in ein Gewand, spannt den Himmel aus wie eine Decke.«

5) Eine weitere Entwicklung dieser Theologumenen gibt die alttest. Chochma. Dort wird im Unterschied vom Pentateuch die göttliche

Weisheit als Bildungsprincip der Welt angesehen. Hier schon sind die späteren Bücher des A. T. nur insoweit berücksichtigt worden, als die Lehre des Mosaismus nicht überschritten, sondern nur verdeutlicht wird.

Zweites Lehrstück.

Der göttliche Zweck der Welt. Die göttliche Vorsehung.

§ 53.

Der Zweck der Welt und dessen Verwirklichung durch die Providenz.

Dass in der Welt ein göttlicher Zweck sich verwirklichen soll, das göttliche Schaffen also ein teleologisches Thun ist, dies zeigt schon die Schöpfungsurkunde, theils im Allgemeinen in dem planmässigen Fortschritt der Schöpfungswerke, theils im Besondern dadurch, dass bei jeder Schöpfungsstufe die göttliche Sanktion erfolgt: »und Gott sah, dass es gut war«, und dass auf alle beseelten Wesen der göttliche Segen gelegt wird. Als dem göttlichen Zweck entsprechend ist jede Wesenklasse der Welt im Besondern und dann Gen. 1, 31 die Welt im Ganzen Gegenstand göttlichen Wohlgefallens. In allem Schaffen vollzieht Gott Akte der Selbstbefriedigung; doch erst nachdem der schaffende Gott im Menschen sich sein Ebenbild gegenübergestellt hat, ist er am Ziel seines Schaffens angelangt. Aus dem letzteren ist zu erkennen, dass die Selbstdarstellung Gottes, die Enthüllung seines Wesens der Endzweck der Schöpfung der Welt ist oder, wie es allgemeiner ausgedrückt wird, dass die ganze Welt dient der Offenbarung der göttlichen Herrlichkeit (כָּבוֹד) und dadurch Gegenstand der göttlichen Freude ist Ps. 104, 31. Auf diesen Grundgedanken beruht die Naturbetrachtung des Alten Testaments, für deren nähere Darlegung übrigens selbstverständlich im Pentateuch der Ort nicht ist. Von diesem Gesichtspunkt aus gewinnt die an sich nichtige Kreatur in ihrer Beziehung zu Gott, als Objekt seiner mittheilenden Güte und als Offenbarungsstätte seiner Herrlichkeit, eine hohe Bedeutung (vgl. Ps. 104, 28. 145, 9. 15 f.). In der Menschheit aber ist der Zweck der Welt, die Verherrlichung Gottes, durch die Sünde gestört, wesshalb in jenen Lobgesang über die Herrlichkeit

der Schöpfung Ps. 104 sich V. 35 der Wunsch drängt: »Mögen die Sünder ein Ende nehmen von der Erde und die Gottlosen nicht mehr sein.« Durch die Sünde wird das Walten des göttlichen Lebensgeistes zurückgedrängt Gen. 6, 3, ja durch die Sünde des Menschen kommt der Fluch auch auf die in Abhängigkeit von ihm gesetzte übrige irdische Kreatur 5, 29 und wird die Welt Objekt des göttlichen Gerichts. Doch indem trotzdem im Weltbunde 8, 21. 9, 11 der irdischen Ordnung ihre Fortdauer verbürgt wird, weist dieses darauf hin, dass trotz der Herrschaft der Sünde in der Menschenwelt der göttliche Weltzweck zu seiner Verwirklichung kommen soll, wie denn Num. 14, 21 inmitten des Abfalls des Volkes Jehova schwört: »So wahr ich lebe, soll von Jehova's Herrlichkeit die ganze Erde voll werden.« Diesem göttlichen Zwecke dient die Erwählung des Stammes, durch welchen der Gottessegen über alle Geschlechter der Erde kommen soll Gen. 12, 3. 18, 18; die ganze Offenbarungsgeschichte des Pentateuch, wie sie im ersten Abschnitt vorgeführt wurde, ist nichts als die Bethätigung der göttlichen Providenz, welche zur Realisirung des göttlichen Zwecks eben so sehr auf das Ganze gerichtet ist, Deut. 32, 8 (vgl. § 22 mit Erl. 1), als dieselbe in der Lebensführung der einzelnen Menschen und in der Lenkung aller Umstände, besonders aber in der Berücksichtigung jeder menschlichen Hilflosigkeit, sich wirksam erweist (vgl. besonders Stellen der Genesis wie 21, 17. 28, 15. 32, 11. 45, 5—7. 50, 20) [1]). Auf die Bethätigung der göttlichen Providenz ausserhalb des Gebiets der Offenbarungsgeschichte einzugehen, war im Pentateuch keine besondere Veranlassung gegeben. Dass aber das Alte Testament, indem es alles der göttlichen Zweckordnung subsumirt, eine allumfassende Vorsehung lehrt, ist bekannt: »Du erhörest Gebet, zu dir kommt alles Fleisch«, Ps. 65, 3, wesshalb in demselben Psalm V. 6 Gott »die Zuversicht aller Enden der Erde und des Meeres der Fernen« heisst. Auch auf die Thiere erstreckt sich die göttliche Vorsehung: Sie alle harren auf Gott, dass er ihnen gebe ihre Speise zu ihrer Zeit Ps. 104, 27, die nach Raub brüllenden Löwen suchen von Gott ihre Speise V. 21, die Raben rufen zu Gott Hi. 38, 41. Ps. 147, 9 u. s. w. — Ein Gebiet des Zufalls existirt für das Alte Testament nicht, vgl. Ex. 21, 13 [2]). Es ist charakteristisch, dass eine Unterscheidung

zwischen Zufall (מִקְרֶה) und göttlicher Verhängung im Alten Testament lediglich im Munde der heidnischen Philister vorkommt 1. Sam. 6, 9. Auch beim Loos waltet kein Zufall Prov. 16, 33 [3]); wie denn Num. 26, 55 f. Jos. 7, 14 ff. 14, 2. 1. Sam. 14, 41 das Loos zur Erfragung des göttlichen Willens verwendet vorkommt (vgl. § 97).

1) Vgl. ferner besonders die Angelologie.

2) Ex. 21, 12 hat es geheissen: »Wer einen Mann schlägt, dass er stirbt, der soll sterben.« Nun drückt sich V. 13 so aus: »Hat er es aber nicht vorsätzlich gethan, sondern hat Gott es seiner Hand begegnen lassen (הָאֱלֹהִים אִנָּה לְיָדוֹ).« Also auch der sogen. zufällige Todtschlag ist Gottes Fügung. Merkwürdiger Weise sagt *Baumgarten-Crusius*, in dieser Stelle stehe Gott eben für die Umstände.

3) Prov. 16, 33: »In den Schoss wirft man das Loos, aber von Jehova kommt alle seine Entscheidung.«

§ 54.

Verhältniss der göttlichen Kausalität zum Bösen und Uebel.

Das Böse und das Uebel ist nicht ursprünglich in der Welt. Erst nachdem das Erstere durch die freie That des Menschen eingetreten ist, wird auch das Letztere verhängt Gen. 3, 17 ff. und von nun an bildet beides ein Element der göttlichen Weltordnung.

1) Der Gesichtspunkt, unter den das *Uebel* im Menschenleben gestellt wird, ist durchaus der *ethische*, vor Allem der, dass das Uebel *Strafe für die Sünde, göttliches Gericht* ist [1]). Aber schon im Pentateuch liegt die Erkenntniss, dass die Uebel im Menschenleben auch Mittel zur *Prüfung* des Menschen, nämlich zur Prüfung seines Gehorsams und seines Gottvertrauens und so Mittel zur Läuterung des Menschen seien, ja dass auch verschuldetes Leiden auf solche Weise zum Heil des Menschen ausschlagen muss. Diese Gedanken sind ausgeprägt in der Lebensführung Jakob's und Joseph's, namentlich aber stellt der Pentateuch die Führung des Volkes durch die Wüste unter diesen Gesichtspunkt, vgl. als Hauptstelle Deut. 8, 2 f. [2]). Darnach sollten jene Entbehrungen in der Wüste eine Schule der Demuth und des Glaubens sein, damit das Volk auf die Kraft des allmächtigen Gottes trauen lerne. Und ebenso wird V. 16 in demselben Kapitel gesagt, diese Führung durch die Wüste habe dazu gedient: »um dich zu

demüthigen und dich zu versuchen und dir zuletzt wohlzuthun«; vgl. auch Jud. 2, 22 und andere Stellen.

2) Aber auch im Bösen selbst, in der Sünde des Menschen ist die göttliche Kausalität wirksam und dies in verschiedener Weise. — Was der Mensch sündigt, vermag doch nicht den göttlichen Heilsrath zu durchkreuzen, muss vielmehr seiner Verwirklichung dienen Gen. 50, 20. vgl. 45, 8 *). Das Böse der Einen muss zur Prüfung und Läuterung der Andern dienen, damit kund werde, ob sie stark seien, demselben Widerstand zu leisten. Die Hauptstelle ist Deut. 13, 4: Auch falsche Propheten, wird dort gesagt, lässt Gott in der Gemeinde zu, ja er lässt ihre Zeichen eintreffen, trotzdem dass sie zu andern Göttern das Volk verführen wollen; »denn Jehova euer Gott versucht euch, zu erkennen, ob ihr Jehova euren Gott liebet mit eurem ganzen Herzen und mit eurer ganzen Seele«. Ja auch zur Strafe und Demüthigung eines Menschen fügt es Gott, dass ein Anderer an ihm sich versündigt; das erkennt David, wenn er, da Simei ihm flucht, spricht 2. Sam. 16, 11: Jehova hat's ihn geheissen: fluche David. Aber auch in dem Sündigenden selbst wirkt eine göttliche Kausalität und dieses für verschiedene Abzweckung: Einen, der sonst in Gottes Wegen wandelt, lässt Gott in Sünde fallen, um ihn zu versuchen, um einen verborgenen Bann in seinem Herzen offenbar zu machen und ein von ihm verschuldetes Gericht so zum Ausbruch zu bringen und so Gottes Gerechtigkeit ins Licht zu stellen. Hieher gehören Fälle wie 2. Sam. 24 (die Volkszählung), vgl. Stellen wie Ps. 51, 6. 2. Chr. 32, 31. An dem Andern, der mit Vorsatz Sünde in sich hegt und wissentlich Gott widerstrebt, bethätigt sich die göttliche Kausalität in der Dahingabe in die Sünde, vermöge welcher nun das Sündigen für diesen Menschen zur Nothwendigkeit wird und er durch das Gericht, dem er verfällt, Gott verherrlichen muss. Dies ist die Verhärtung oder Verstockung des Menschen, von der bereits im Pentateuch so häufig die Rede ist Ex. 4, 21. 7, 3. Deut. 2, 30 u. s. w. Der Typus der Verstockung sind besonders Pharao und die kanaanäischen Stämme. In Bezug auf solche Exempel heisst es Prov. 16, 4, dass Jehova Alles gemacht habe für seinen Zweck; auch den Frevler für den Unglückstag. Zur Erläuterung dieser Stelle dient besonders Ex. 9, 16: Gott hätte Pharao und sein Volk nach V. 15 sogleich

vernichten können, aber: »ich habe dich hingestellt«, damit Pharao Jehova's Macht erfahre und sein Name auf der ganzen Erde verherrlicht werde. Damit vgl. Ps. 2, 4. Jes. 18, 4. Die Voraussetzung aller Verstockung ist aber, dass Gott als der Langmüthige אֶרֶךְ אַפַּיִם das Ausreifen des Bösen abwartet, s. schon Gen. 15, 16. Auf ein bloss negatives Verhalten zum Bösen können die für die Verstockung gebrauchten Ausdrücke nicht bezogen werden; doch wird dadurch, dass in der Verstockung eine positive göttliche Thätigkeit waltet, die menschliche Schuld nicht aufgehoben. Der Mensch kann zwar nichts thun, das nicht nach einer Seite Gottes Werk wäre, s. Thren. 3, 37 f., und doch hat er das Böse als seine Schuld zu erkennen V. 39. Wie der Monismus des Alten Testaments nichts der göttlichen Kausalität zu entziehen gestattet, zeigt besonders die vielleicht gegen den Dualismus der persischen Religion gerichtete Stelle Jes. 45, 7 [4]).

1) Vgl. das Nähere hierüber später in der Lehre vom Tode und in der Vergeltungslehre.

2) Deut. 8, 2 f.: »Jehova dein Gott hat dich geleitet diese vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu demüthigen und dich zu versuchen (לְנַסֹּתְךָ), um zu erkennen, was in deinem Herzen ist, ob du seine Gebote beobachten wirst oder nicht. Er demüthigte dich und liess dich hungern und speiste dich mit dem Man — um dich wissen zu lassen, dass nicht vom Brode allein der Mensch lebt, sondern dass von allem, was aus dem Munde des Herrn kommt, der Mensch lebt.« — Hier liegen im Keime die Gedanken, die das Thema des Buches Hiob bilden.

3) Gen. 50, 20: »Ihr gedachtet Böses wider mich, Gott gedachte es zum Guten, um zu thun, wie es heutzutage steht, um am Leben zu erhalten vieles Volk.« So konnte Joseph 45, 8 zu seinen Brüdern sagen: »Nicht ihr habt mich hieher gesandt, sondern Gott.«

4) Thren. 3, 37 f.: »Wer spricht und es geschieht, ohne dass der Herr es geboten; aus dem Munde des Höchsten sollte nicht kommen das Böse wie das Gute?« V. 39: »Was murrt bei seinem Leben der Mensch, jeglicher murre ob seiner Sünden.« — Jes. 45, 7: »Der Licht bildet und schafft Finsterniss, der Frieden macht und schafft Uebel, ich Jehova thue das alles.« — Wir haben es hier nur mit den einfachen Bestimmungen zu thun, vgl. hernach die Lehre von der Sünde § 76 und die Weiterentwicklung dieser Lehren in den späteren Theilen der alttest. Theol.

Drittes Lehrstück.

Von der Offenbarung.

§ 55.

Vorbemerkung und Uebersicht.

Sofern das ganze Universum, Natur und Geschichte, einer zweckvollen göttlichen Ordnung dienen, die Manifestation der göttlichen Herrlichkeit eine Alles umfassende ist (vgl. § 53), kann der Mensch, wie schon in der Einleitung (§ 6) ausgeführt ist, schon von Natur Gott erkennen. Hier aber haben wir es mit der Offenbarung im engern Sinn zu thun und ist die Frage zu beantworten, wie nach dem Alten Testament Gott in persönlicher Selbstbezeugung dem Menschen sich darstellt.

Die Antwort hierauf zerlegt sich in folgende Momente:

1) Während Gott in der überweltlichen Fülle seines Wesens dem Menschen unerfassbar ist, vermag er doch in die Schranken der kreatürlichen Sphäre einzugehen, um sich dem Menschen selbst persönlich darzustellen und zu bezeugen. Diese Offenbarungsseite des göttlichen Wesens wird bezeichnet als göttlicher Name, göttliches Angesicht, göttliche Herrlichkeit (כָּבוֹד).

2) Die Formen und Vehikel, in welchen diese göttliche Selbstdarstellung und Selbstbezeugung von aussen an den Menschen gelangt, sind die Stimme, der Mal'ach, die Schechina im Heiligthum, das Wunder. In das Innere des Menschen tritt die göttliche Selbstbezeugung ein durch den Geist. Die letztere Offenbarungsform erscheint erst seit der Gründung der Theokratie (in der Genesis noch nicht); sie entfaltet sich in dem Masse, in welchem die äussere Theophanie zurücktritt; ihr Hauptgebiet aber ist erst die Prophetie, wesswegen von diesem Gegenstand hier in diesem ersten Theil nur kurz, ausführlich dagegen in der Lehre von der Prophetie zu handeln ist [1]).

1) Ganz so verhält es sich mit dem Gang der Offenbarung auch im N. T., worauf Stier sehr richtig hingewiesen hat: Die Christophanien dauern nach der Himmelfahrt des Herrn noch eine Zeit lang fort, dann schwinden sie und machen Raum der Offenbarung des Herrn in der Innerlichkeit des Geistes.

I. Von der Offenbarungsseite des göttlichen Wesens.

§ 56.

Der göttliche Name [1]).

Die allgemeinste Bezeichnung der Offenbarungsseite des göttlichen Wesens ist der göttliche Name, der als einer der Grundbegriffe des Alten Testaments eine genauere Behandlung erfordert. Dass alle Benennung ein sich Kundgeben des zu Benennenden voraussetzt, dagegen das der Erkenntniss sich Verschliessende als solches ein Unnennbares, ein ἀκατονόμαστον ist, gilt auch in Bezug auf Gott. Von falschen Göttern kann der Mensch Namen erdichten, aber der wahre Gott kann von dem Menschen eben nur benannt werden, sofern er dem Menschen sich offenbart, sein Wesen ihm erschliesst. Der Name Gottes ist zuerst nomen editum und dann erst nomen inditum [2]). Gott nun nennt sich dem Menschen nicht nach dem Inbegriff seiner Vollkommenheiten, wie die frühere Dogmatik gewöhnlich den biblischen Begriff des göttlichen Namens ungenau definirt hat, sondern nach dem Verhältniss, in das er sich zum Menschen gesetzt hat, nach den Eigenschaften, in denen er in der Gemeinschaft, die er mit dem Menschen eingeht, von diesem erkannt, bekannt und angerufen sein will, kurz nicht nach dem, was er für sich, sondern nach dem, was er für den Menschen ist, wesshalb jede Selbstdarstellung Gottes in der Welt in einem entsprechenden Gottesnamen sich ausgeprägt hat, wie wir dies bereits bisher gesehen haben [3]). — Hiemit ist aber der biblische Begriff des Namens Gottes noch nicht erschöpft. Dieser ist nämlich nicht bloss der Titel, den Gott vermöge der Beziehung, in die er sich zu den Menschen setzt, führt, sondern der Ausdruck »Name Gottes« bezeichnet zugleich die ganze göttliche Selbstdarstellung, durch die sich Gott persönlich gegenwärtig bezeugt, die ganze dem Menschen zugekehrte Seite des göttlichen Wesens. Man verstehe wohl; nicht überall, wo göttliche Machtwirkung ist, ist auch göttlicher Name, sondern überall, wo der Offenbarungsgott als solcher wirkend sich zu erkennen und daher zu bekennen und anzurufen gibt. Der Name Gottes ist sonach allerdings (wie Otto, Dekalogische Untersuchungen, S. 81 richtig

sagt) nicht die *ideale* Existenz Gottes im Bewusstsein des geschaffenen Geistes, sondern eine von jeder Subjektivität unabhängige, objektive Existenz; aber diese dem Menschen objektive, innerweltliche Gottesmacht ist doch Name Gottes nur, sofern sie sich dem Menschen zu nennen gibt, offenbarungsmässig an ihn kommt, sofern also der Mensch von ihr wissen *kann*; ob er von ihr wissen *will*, ist eine andere Sache, denn der Mensch kann den Namen Gottes, die an ihn gelangende göttliche Selbstdarstellung, verleugnen und entheiligen. Der Israelite nun, der seinen Bundesgott als Schöpfer und Erhalter des Universum kennt, erkennt freilich Gottes Namen, Gottes Selbstdarstellung auch im ganzen Naturlauf, wesshalb es Ps. 8, 2 heisst: »Wie herrlich ist dein *Name* auf der ganzen Erde!« (dem שֵׁם entspricht im zweiten Hemistich das הוֹד). Doch führt der göttliche Name — und dieses ist der ausschliessliche Gebrauch desselben im Pentateuch — vorzugsweise in die göttliche *Reichssphäre* ein; er bezeichnet hier jede an Lokalitäten, Institutionen, Thatsachen haftende Offenbarkeit des göttlichen Wesens, vermöge welcher Gott seinem Volk sich unmittelbar zu erfahren gibt. Die Hauptstellen sind folgende: Von dem Mal'ach, in welchem das göttliche *Angesicht* ist, wird mit anderem Ausdruck gesagt, der göttliche *Name* sei in seinem Innern Ex. 23, 21 (vgl. § 59, 8); die Einwohnung der göttlichen *Herrlichkeit* im Heiligthum (§ 62), vermöge welcher Gott dort seine Gegenwart zu erfahren gibt, heisst ein Wohnen seines *Namens* an dieser Stätte Deut. 12, 5. 11. 14, 23 f. 1. Reg. 8, 29. vgl. Jer. 3, 17 (daher der Dienst daselbst ein שָׁרֵת בְּשֵׁם יְהוָֹה Deut. 18, 5. 7). Wenn man, wie häufig, selbst von dem sonst so genauen *Winer* (in seinem hebräischen Lexikon) geschehen ist, den alttestamentlichen Ausdruck, dass Gott seinen Namen an einen Ort setzt oder daselbst wohnen lässt, bloss erklärt: locum eligere, ubi sacris solennibus colatur, so wird die Folge, welche an die Einwohnung des göttlichen Namens sich knüpft, mit dieser selbst verwechselt. Es handelt sich nach alttestamentlicher Anschauung nicht um eine bloss gedachte, symbolische Gegenwart Gottes im Heiligthum; denn furchtbare Aeusserungen der Gegenwart Gottes gehen vom Heiligthum aus, z. B. Lev. 10, 2 u. s. w. — So ist denn überall, wo Gott persönlich gegenwärtig erkannt und erfahren wird, sein Name. Sein Wort *sendet* er, aber wo sein

Name ist, stellt er selbst sich dar; darum ist auch Jer. 14, 9 das »Dein Name ist über uns genannt« nur weitere Explikation des Wortes: »Du bist in unserer Mitte«[4]). — Welche Realität der Name Gottes hiernach hat, möge noch an einigen weiteren Beispielen deutlich gemacht werden. Da Jesaja Kap. 30, 27 den Herrn im Gerichte nahen sieht, spricht er: »Siehe, Jehova's Name kommt von Ferne, brennend sein Zorn« u. s. w.[5]). Der Psalmist betet Ps. 54, 3: »Hilf mir durch deinen Namen«, und dem entspricht: »durch deine Kraft« (בִּגְבוּרָתְךָ); vgl. Jer. 10, 6: »gross ist dein Name in Kraft (בִּגְבוּרָה), (wie 1. Reg. 8, 42 dem grossen Namen die starke Hand und der ausgereckte Arm entspricht). Daher heisst es Prov. 18, 10: „Der Name Jehova's ist ein starker Thurm, in ihn läuft der Gerechte und wird geschirmt«[6]).

1) Vgl. meinen Artikel: »Name, biblische Bedeutung desselben« in Herzog's Realencyklop. X, S. 193 ff.

2) Darum wird אֱלֹהִים, das nach seiner ursprünglichen Bedeutung die Gottheit im Allgemeinen, abgesehen von ihrer geschichtlichen Selbstbezeugung, bezeichnet, im A. T. nicht eigentlich als Gottesname betrachtet (vgl. § 41). [i. ang. Art.]

3) Der Gott, der die verlassene Hagar erfahren lässt, dass seinem allsehenden Auge kein Hilfloser entgeht, gewinnt sofort den Namen Gott des Schauens Gen. 16, 13 (vgl. § 42 mit Erl. 2). Das Charakteristische der patriarchalischen Offenbarungsstufe prägt sich aus in dem Gottesnamen El-schaddai Gen. 17, 1 (vgl. § 37), welcher Name dort der Aenderung des Namens Abram in Abraham 17, 5 entspricht, indem Schaddai zunächst mit Rücksicht darauf, dass dem kinderlosen Abraham reiche Nachkommenschaft geschenkt werden soll, Gott als denjenigen bezeichnet, der die Natur durch sein mächtiges Walten seinem Offenbarungszwecke unterwirft. Ebenso wird das Verhältniss, in das sich Gott zu den Patriarchen setzt, in dem Namen Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's fixirt Ex. 3, 6 (vgl. § 25). Die mit der Erlösung Israels aus Aegypten eintretende Offenbarungsstufe prägt sich aus in der Enthüllung der Bedeutung des Jehovanamens Ex. 3, 15 ff. 6, 2 ff. (vgl. § 40). Mit der Gründung der Theokratie tritt die Benennung קָדוֹשׁ auf (vgl. § 44). Da nach dem ersten Bundesbruch Gott in seiner Gnade, Barmherzigkeit und Langmuth sich offenbart, entspricht dem eben wieder eine Kundgebung der entsprechenden Namen Ex. 34, 6 (vgl. § 29). Auf der Stufe des N. Bundes, nachdem der eingeborene Sohn den Namen Gottes den Menschen geoffenbart hat (Joh. 17, 6), will Gott als Vater unseres Herrn Jesu Christi oder, um das nun vollendete Heilsverhält-

niss allseitig auszudrücken, mit dem Namen des Vaters, Sohnes und heiligen Geistes (Matth. 28, 19) benannt sein.

4) Eben darum wird Deut. 28, 10 das, dass nach V. 9 Gott sich Israel zum heiligen, in seiner Offenbarungsgemeinschaft stehenden Volk aufrichtet, so ausgedrückt, der Name Jehova's werde über dem Volke genannt. In der Erlösung des Volkes und in der Bundesstiftung ist Gottes Name gross und herrlich Ps. 111, 9. (Man beachte auch die Wechselbegriffe in Jes. 43, 7.) Israel wandelt im Namen seines Gottes in objektivem Sinne, sofern es die Kraftwirkung des in seiner Mitte sich kundgebenden Gottes zu erfahren bekommt (daher Sach. 10, 12 dem בִּשְׁמוֹ יִתְהַלָּכוּ vorausgeht וְגִבַּרְתִּים בַּיהוָֹה), in subjektivem Sinn, sofern es demgemäss seinen Gott in Wort und Wandel bekennt, in der Erfüllung seines Gesetzes seinen Namen fürchtet, Deut. 28, 58. Hiernach ist auch die häufig missverstandene Stelle Mich. 4, 5 zu deuten; dass einst alle Nationen zum Zion wallen werden, um dorther das Gesetz zu empfangen, hat darin seinen Grund, dass Israel im Namen Jehova's wandelt, d. h. in der Gemeinschaft des unter ihm sich kundgebenden wahren Gottes steht, während die anderen Völker (wenn gleich auch sie unter der Macht des wahren Gottes stehen, doch so lange sie dieselbe nicht als die Macht dieses Gottes erkennen) im Namen ihrer Götter, in der Zugehörigkeit zu denselben wandeln. Das Ziel des göttlichen Reiches ist, dass der Name des wahren Gottes auch über die aus dem Gericht geretteten Reste der heidnischen Völker genannt wird Am. 9, 12 (vgl. Mal. 1, 11), d. h. dass sie, indem er in das königliche Verhältniss zu ihnen tritt, Sach. 14, 9, in seine Offenbarungsgemeinschaft eingeführt werden, in Folge dessen denn sie ihrerseits Jehova's Namen bekennen und anrufen (Zeph. 3, 9). [i. ang. Art.]

5) Damit vgl. Jes. 26, 8: »Auf dem Pfade deiner Gerichte erwarten wir dich; nach deinem Namen und deinem Gedächtniss steht der Seele Verlangen.«

6) Vgl. Ps. 20, 2. 44, 6: »Durch deinen Namen zertreten wir unsere Widersacher«, 124, 8 u. a. Wenn Gott durch Wunderthaten seinem Volke seine mächtige Gegenwart zu erfahren gibt, so heisst dies: »dein Name ist nahe«, Ps. 75, 2, wo Hengstenberg unrichtig dem Ausdruck eine subjektive Wendung geben will. Gott gibt Ehre seinem Namen Ps. 115, 1, heiligt denselben u. dgl., wenn er sich durch die Erweisungen seiner Macht und Herrlichkeit als den wahren Gott legitimirt; wo es dagegen den Schein gewinnen würde, als ob es mit der Macht und Herrlichkeit des Gottes Israels nichts sei, wie durch bleibende Verstossung seines Volkes, wäre dies eine Entheiligung seines Namens im objektiven Sinn Ez. 20, 14. 22. Subjektiv wird der göttliche Name von den Menschen geheiligt, wenn sie der göttlichen Selbstbezeugung und Selbstdarstellung in der Welt die schuldige Anerkennung erweisen. Entheiligt wird dagegen der göttliche Name von

den Menschen, wenn sie die göttliche Selbstbezeugung und dasjenige, woran sie haftet, also das Realste, als ein Nichtiges und Kraftloses, das man ungestraft vernachlässigen dürfe, behandeln im Reden (Ex. 20, 7) oder im Thun (vgl. das תָּפַשׂ שֵׁם Prov. 30, 9). — Gott leitet die Frommen um seines Namens willen Ps. 23, 3. 31, 4, er leistet Beistand um seines Namens willen Ps. 109, 21. 143, 11, er vergibt Schuld um seines Namens willen 25, 11. vgl. 103, 1 ff., sofern er mit dem, als was er sich dargestellt und kundgegeben hat, nicht in Widerspruch treten kann. Auch die verschiedenen Wendungen, in denen das »im Namen Gottes« noch vorkommt, erklären sich aus dem Bisherigen. In objektivem Sinne bezeichnet der Ausdruck: in Gottes Kraft, Vollmacht und Vertretung (vgl. Mich. 5, 3, wo »in der Hoheit des Namens Jehova's« dem בְּעֹז יְהוָֹה entspricht, wie Act. 4, 7 *ἐν ποίᾳ δυνάμει* neben *ἐν ποίῳ ὀνόματι* steht, Deut. 18, 18 ff.). Dem entspricht dann die subjektive Bedeutung, das Nennen und Bekennen Gottes als dessen, in dessen Vollmacht man spricht und handelt, für dessen Sache man leidet u. s. w. [i. ang. Art.].

§ 57.

2) Das göttliche Angesicht und die göttliche Herrlichkeit.

Dasjenige, worin Gott unter seinem Volke gegenwärtig ist, wird weiter bezeichnet als göttliches Angesicht (פָּנִים). Die Hauptstelle ist Ex. 33, 14 ff. Jehova hatte V. 2 f. in diesem Kapitel erklärt, dass er nicht mehr selbst in der Mitte des halsstarrigen Volkes ziehen, sondern dasselbe durch einen Engel (nämlich einen untergeordneten Engel) führen lassen wolle. Darauf lässt er sich von Mose erbitten und spricht: פָּנַי יֵלֵכוּ mein Angesicht soll ziehen. Darin ist allerdings enthalten, er selbst wolle ziehen (vgl. 34, 9). Aber das göttliche Angesicht ist doch wieder nicht mit dem göttlichen Wesen identisch; denn während (nach den in § 46 angeführten Stellen) dieses gestaltlos und jeder räumlichen Beschränkung entnommen gedacht werden soll, geht aus 33, 20 hervor, dass das göttliche פָּנִים an sich schaubar ist, nur dass ein menschliches Auge den Anblick nicht zu ertragen vermag (vgl. Gen. 32, 31). Der Widerspruch, dass das göttliche Angesicht nicht für den Menschen schaubar ist und doch in demselben Kapitel Ex. 33, 11 von einem Reden Mose's mit Gott von Angesicht zu Angesicht (פָּנִים אֶל־פָּנִים) und Num. 12, 8 von Mund zu Mund (פֶּה אֶל־פֶּה) die Rede ist, sowie an der letzteren Stelle davon, dass Mose Jehova's Gestalt (תְּמֻנַת יְהוָֹה)

geschaut, dieser Widerspruch ist dadurch aufzulösen, dass in der letzteren Stelle, wie aus dem Zusammenhang erhellt (vgl. auch Num. 14, 14: »Auge an Auge«), das Angesicht nur relativ zu nehmen ist. Den Reflex der göttlichen Gestalt bekommt Mose nach Ex. 33, 23 zu schauen. Aus Allem erhellt, dass im göttlichen Angesicht von Gottes überweltlichem Wesen in seiner Unendlichkeit unterschieden wird sein sich Versenken in die kreatürliche Sphäre, wodurch er dem Menschen unmittelbar erfahrbar sich gegenüberstellt. Weiter gehört hieher Deut. 4, 37, wo es heisst, Jehova habe durch sein Angesicht (בְּפָנָיו) Israel aus Aegypten geführt. Daher heisst auch der Mal'ách, durch den Jehova sein Volk erlöst, derselbe, in dem nach dem oben Bemerkten der göttliche Name war, Jes. 63, 9 der Engel des göttlichen Angesichts, vgl. wie für die Gotteserscheinung Hos. 12, 4, welche Hosea V. 5 auf den Mal'ach zurückführt, Gen. 32, 31 f. das göttliche Angesicht gesetzt wird. Hiernach wird auch erst der volle Sinn des hohepriesterlichen Segens erkannt Num. 6, 25 f.: »Jehova lasse leuchten sein Angesicht über dir und sei dir gnädig; Jehova erhebe sein Angesicht über dich und gebe dir Heil«; was V. 27 als ein den Namen Gottes auf Israel Legen bezeichnet wird. Auch hier handelt es sich nicht um etwas bloss Symbolisches, sondern um eine besimmte, von der realen Einwohnung Gottes in Israel ausgehende Erfahrung der göttlichen Gnadengegenwart und Hilfe; wie umgekehrt seinen Feinden das Erscheinen des Angesichts Jehova's Ps. 21, 10 die Vertilgung bringt, oder das Verhüllen des göttlichen Antlitzes die Entziehung der göttlichen Gnadengegenwart bedeutet. Dagegen geht über die theokratische Beziehung hinaus Ps. 139, 7: »Wo soll ich hinfliehen vor deinem Angesicht?« entsprechend dem: »wo soll ich hingehen vor deinem Geist«. Hier wird durch den Ausdruck »göttliches Angesicht« offenbar dieses bezeichnet, dass die durch den Geist, der das Universum durchdringt, vermittelte Allgegenwart Gottes überall eine persönliche Gegenwart Gottes sei.

Für Name und Angesicht wird endlich auch der unbestimmte Ausdruck Herrlichkeit כְּבוֹד יְהוָה gebraucht; so Ex. 33, 17 ff., wo es mit פָּנִים wechselt. Ebenso heisst כְּבוֹד יְהוָה das, wodurch Jehova unter der Hülle der Wolke auf dem Sinai erscheint Ex. 24, 16 und im heiligen Zelte gegenwärtig ist 40, 34. Besonders deut-

lich ist in dieser Hinsicht 1. Reg. 8: Erde und Himmel der Himmel vermögen Gott nicht zu fassen V. 27, aber sein כָּבוֹד V. 11, wofür V. 29 sein Name gesagt wird, ist im Heiligthum gegenwärtig.

II. Die Formen der Offenbarung.

§ 58.

Die göttliche Stimme.

Wie das göttliche Sprechen die Form des göttlichen Wirkens in der Welt überhaupt ist, so ist das Wort auch die allgemeinste Form der göttlichen Offenbarung. Vgl. z. B. wie Ps. 147, 18 f. das in der Natur wirkende Gotteswort und das göttliche Offenbarungswort einander gegenübergestellt werden. Daher die Formel: »es geschah das Wort Jehova's an« u. s. w. oder ähnliche von Gen. 15, 1 an häufig wiederkehren. Sofern nun dieses Wort Gottes den Organen der Offenbarung innerlich vermittelt wird, fällt es mit der durch den Geist (vgl. § 65) gewirkten Offenbarung zusammen. Das Alte Testament führt aber unter seinen Offenbarungsmedien auch die äusserlich vernehmbare Stimme (קוֹל) auf; ja Deut. 4, 12 wird auf diese Offenbarungsform besonderes Gewicht gelegt: »Jehova redete zu euch aus dem Feuer, קוֹל דְּבָרִים eine Stimme von Worten hörtet ihr, aber keine Gestalt sahet ihr זוּלָתִי קוֹל«, wo also קוֹל der תְּמוּנָה entgegengestellt wird. So ist auch 1. Sam. 3, 4. 1. Reg. 19, 11 ff. die Stimme das materielle Substrat der Theophanie.

Hieran knüpfte sich in der späteren jüdischen Theologie die Lehre von der Bath-kol oder der Offenbarung durch himmlische Stimmen, wie Elia eine erhielt, eine Offenbarungsform, welche, nachdem die Prophetie verstummt war, noch der Zeit des zweiten Tempels zukommen sollte. Der Ausdruck »Tochter der Stimme« sollte sagen, dass nicht die göttliche Stimme selbst, sondern nur ihre Wirkung gehört werde, indem entweder, wie von den Kabbalisten geschah, קוֹל als göttliche Eigenschaft und בַּת קוֹל als deren Manifestation gefasst wurde, oder, und so nach der gewöhnlichen Annahme, קוֹל die himmlische Stimme selbst, בַּת קוֹל ihren Widerhall bezeichnen sollte. Im Neuen Testament erscheint diese Offenbarungsform Matth. 3, 17 und Parall. 17, 5 und Parall. Joh. 12, 28 und besonders häufig in der Apokalypse.

§. 59.

Die Lehre vom Engel des Herrn, des Bundes, des Angesichts [1]).
. Der exegetische Thatbestand.

In konkreterer Form manifestirt sich Gott in dem מַלְאָךְ, gewöhnlich מַלְאַךְ יְהוָה (vgl. § 41), oder מַלְאַךְ הָאֱלֹהִים, auch הַמַּלְאָךְ schlechthin genannt; in dem elohistischen Abschnitt Gen. 21, 17 מַלְאַךְ אֱלֹהִים (und 1. Sam. 29, 9 in dem Munde des Philisters Achis). Dieser Mal'ach wird mit Jehova theils identificirt, theils wieder von ihm unterschieden. Bei dieser wichtigen und schwierigen Lehre ist es vor Allem nöthig, den exegetischen Thatbestand nach den Hauptstellen darzulegen [2]).

1) Gen. 16, 7 ff. erscheint der מַלְאָךְ der Hagar und spricht V. 10: »ich will mehren deinen Samen«; V. 11 wird nun zwar von Jehova in der dritten Person geredet, aber V. 13 heisst es, dass Jehova mit Hagar geredet, und nennt Hagar den ihr Erschienenen »Gott des Schauens«. Damit vgl. wie 21, 17 אֱלֹהִים und מַלְאַךְ אֱלֹהִים mit einander wechseln.

2) Unter den drei Männern, die Abraham Kap. 18 erscheinen, wird einer als Jehova V. 20. 26 u. s. w. von den beiden andern, die מַלְאָכִים heissen und als von Jehova gesendet bezeichnet werden 19, 13, deutlich unterschieden. Zwischen diesen beiden aber und zwischen Lot wird 19, 18 ff. gerade so verhandelt und lautet der Bericht so, als ob Jehova selber daстände. Hier kann nun gestritten werden, ob auch von diesen zwei Engeln Jehova repräsentirt wird, oder ob, nachdem Lot zur Stadt hinausgeführt worden ist, Jehova in V. 18, wenn es gleich nicht ausdrücklich bemerkt wird, als wieder hinzugetreten gedacht werden soll. Die letztere Auslegung scheint mir (im Widerspruch mit Delitzsch, Keil u. A.) die richtige (ebenso Stier).

3) Gen. 22, 12 ruft der מַלְאַךְ יְהוָה vom Himmel dem Abraham zu, als wäre er selbst Gott: »nun weiss ich« u. s. w., und Abraham selbst fasst V. 14 die Erscheinung als Erscheinung Jehova's; dagegen kann V. 15 ff. wieder so gefasst werden, als ob der Mal'ach von Jehova unterschieden würde: »bei mir schwöre ich, ist Jehova's Spruch«.

4) Gen. 24, 7, vgl. V. 40, sagt Abraham zu seinem Knecht:

»Jehova, der Gott des Himmels ..... sende seinen Engel vor dir her«, wird also der Engel Jehova's — denn es ist offenbar ein bestimmter gemeint — von Jehova unterschieden; wie in der Theophanie von Bethel 28, 12 f. die מַלְאָכִים von Jehova unterschieden werden. Aber 31, 11—13 spricht der dem Jakob erscheinende Mal'ach: »ich bin der Gott von Bethel«, während andererseits 35, 7 der Plural נִגְלוּ אֱלֹהִים so gefasst werden kann, dass die erschienenen Engel unter die Theophanie subsumirt werden.

5) Die nächtliche Erscheinung, mit der Jakob Kap. 32 ringt, wird V. 29—31 als eine Erscheinung Gottes (אֱלֹהִים) bezeichnet, näher als Erscheinung des göttlichen Angesichts (פָּנִים); ebenso als Gotteserscheinung bei Hosea in Kap. 12, 4, der aber sofort V. 5 dem אֱלֹהִים den מַלְאָךְ substituirt.

6) Besonders merkwürdig ist Gen. 48, 15 f. Jakob segnet die Söhne Joseph's mit den Worten: »Der Gott, vor dem meine Väter Abraham und Isaak gewandelt, der Gott, der mein Hirte war bis auf diesen Tag, der Mal'ach, der mich erlöst von jeglichem Uebel, der segne diese Knaben.«

7) Ex. 3, 2 erscheint der מַלְאַךְ יְהוָה dem Mose in der Flamme, V. 4 wird ihm Jehova und Elohim substituirt, und nun redet er V. 6: »ich bin der Gott deines Vaters«; und die ganze folgende Erzählung will den Eindruck einer Verhandlung zwischen Jehova und Mose machen.

8) Ex. 13, 21 heisst es: »Jehova gieng vor Israel her«; dagegen 14, 19 heisst es, es sei der Mal'ach Gottes gewesen; vgl. wie Num. 20, 16 gesagt wird, Jehova habe einen Engel gesandt, um Israel aus Aegypten zu führen. Aber Ex. 14, 24 ff. wird der Führer wieder Jehova genannt, und 23, 20 ff. verheisst Gott, durch seinen Mal'ach das Volk ins gelobte Land zu bringen; dem Mal'ach solle das Volk gehorchen, denn Jehova's Name sei in ihm. An andern zahlreichen Stellen wird wieder bestimmt gesagt, Jehova selbst sei inmitten seines Volks.

9) Von besonderer Wichtigkeit aber ist der Abschnitt Ex. 32 f. Nach dem ersten Bundesbruch will Jehova selbst nicht mehr inmitten des Volkes ziehen 33, 3, einen Mal'ach will er V. 2 vor demselben hersenden, und er nennt diesen 32, 34 auch מַלְאָכִי. Hierauf lässt er sich von Mose erbitten, dass sein Angesicht (פָּנִים)

mitziehe 33, 14 f. Dieses Angesicht muss aber wieder in Engelform erschienen sein, wie es denn Jes. 63, 9 in Bezug auf die Führung durch die Wüste heisst: מַלְאַךְ פָּנָיו הוֹשִׁיעָם. Auch das *Deuteronomium*, das den Mal'ach niemals hat (was einen bemerkenswerthen Unterschied dieses Buchs von den vorhergehenden ausmacht), vielmehr immer Jehova selbst handelnd vorführt, sagt 4, 37, Gott habe durch sein Angesicht Israel aus Aegypten geführt. Hieraus ist klar: es gibt zweierlei Engel Jehova's, einen, in dessen Innerem Jehova's Name, der Träger seines Angesichts ist, und einen andern, bei dem das nicht der Fall ist.

10) Jos. 5, 14 f. erscheint dem Josua der Fürst des Heeres Jehova's. Das lautet so, als sei er von Jehova verschieden. Aber V. 15 identificirt er sich offenbar mit dem Ex. 3 dem Mose erschienenen Mal'ach, und nun Jos. 6, 2 erscheint er wieder als Jehova selbst, der Jericho in Josua's Hand gibt.

Aus den *späteren Büchern* des Alten Testaments kommen, als den Stellen des Pentateuch analog, besonders in Betracht folgende Stellen:

11) Jud. 2, 1—5, wo unter dem מַלְאָךְ wahrscheinlich nicht ein Prophet zu verstehen ist (wie z. B. *Bertheau* erklärt). Der Mal'ach spricht: »ich brachte euch aus Aegypten herauf« u. s. w.; 5, 23: »Fluche Meros, spricht der Engel Jehova's«; 6, 11 ff. von dem dem Gideon erscheinenden Mal'ach, der geradezu V. 14 in Jehova übergeht, wie er denn auch ein Opfer annimmt, wobei aber merkwürdiger Weise V. 22 Gideon in der Anrede an Jehova den Mal'ach von ihm zu unterscheiden scheint, worauf er, nachdem der Mal'ach verschwunden ist, V. 23 doch noch Jehova's Wort vernimmt.

12) Aehnlich wird bei Sacharja der Engel des Herrn einerseits von Jehova unterschieden; er tritt 1, 12 fürbittend für Israel vor Jehova. Auf der andern Seite aber vertritt er in Kap. 3 Jehova selbst, wobei aber wieder der Engel dort in der dritten Person von Jehova redet.

1) Die *Lehre vom Engel des Herrn* ist eine der wichtigsten und schwierigsten des A. T., über die schon in der patristischen Theologie die Ansichten auseinandergiengen und bis heute noch kein Einverständniss erzielt worden ist. Die *Literatur* ist eine enorm reiche.

Noch immer verdient um seiner grossen Ausführlichkeit willen das Buch von Ode, Commentarius de angelis 1739, erwähnt zu werden. Aus den letzten fünfzig Jahren sind die wichtigsten Abhandlungen folgende: Ein Programm von Steudel: Veterisne testamenti libris insit notio manifesti ab occulto distinguendi numinis, Tub. 1830 (eine seiner besten Schriften); Hengstenberg, Christologie des A. T. I, 2. A., S. 124 ff.; die Hengstenberg'sche Ansicht vertheidigte früher Kurtz, »Der Engel des Herrn«, in Tholuck's liter. Anzeiger 1846, Nro. 11—14; anders hat Kurtz die Sache behandelt in seiner Geschichte des A. Bundes, I, S. 144 ff. Ferner vgl. Trip, Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des A. T., Leiden 1858; von demselben Jahr ein Programm von Kahnis: De angelo Domini diatribe; Barth, der Engel des Bundes, Sendschreiben an Schelling 1845, vgl. Schelling's Antwort darauf in Schelling's Leben in Briefen, III, S. 189 ff. — Schultz hat die Lehre vom Engel des Herrn nicht so eingehend erörtert, wie man nach der Bedeutung derselben, die er anerkennt, erwarten sollte.

2) Die Gruppirung der Stellen nach Nummern soll die Verweisung im folgenden § erleichtern.

§ 60.

Fortsetzung: Die verschiedenen Auffassungen.

Es fragt sich nun, bei welcher Auffassung des Mal'ach die scheinbar unter einander ganz widersprechenden Stellen ihre befriedigendste Erklärung finden. Es sind folgende Hauptansichten zu unterscheiden:

1) Nach der ersten, welche schon im kirchlichen Alterthum von Augustinus, Hieronymus und Gregor d. Gr., unter den Neueren besonders von Steudel und Trip, dann mit besonderer Modifikation von Hofmann (in Weissagung und Erfüllung, I) ausgeführt, in Folge von Hofmann's Einfluss, mit Aufgebung ihrer früheren Ansicht, von Kurtz und Delitzsch adoptirt wurde, von dem letzteren freilich mit eigenthümlichem Schwanken festgehalten ist, ist unter dem Mal'ach immer ein Engel im engeren Sinn zu verstehen, d. h. ein Gott untergeordneter endlicher Geist, der in den bezeichneten Fällen den göttlichen Befehl ausführt. Dass auch ein einzelner Engel als der Engel Jehova's bezeichnet werden könnte, dass die Determination des Mal'ach an und für sich nicht nothwendig darauf führt, der Bezeichnete hebe sich über die

Engel heraus, das ist dieser Ansicht allerdings zuzugeben. Nach dieser Ansicht soll nun, wenn in einer Reihe von Stellen, was dieser Engel redet und thut, als Wort und Handlung Jehova's erscheint, dies darin seinen Grund haben, dass ja Worte und Thaten des Boten eigentlich Worte und Thaten dessen sind, den er repräsentirt. Es wird daran erinnert, dass ja auch in der prophetischen Darstellungsweise oft das Wort des Propheten mit dem Worte Jehova's identificirt wird und dass auch im Neuen Testament, wo der *ἄγγελος κυρίου* doch gewiss ein erschaffener Geist ist, seine That z. B. Act. 12, 17 als That des Herrn selbst dargestellt, ja in Apok. 22, 6. 12 der Engel für den Herrn selbst redend und zwar in der ersten Person eingeführt wird. Es ist nun freilich in Bezug auf die prophetische Darstellungsweise zu bemerken, dass doch die Propheten das göttliche Wort fast immer durch ein »so spricht Jehova«, »Jehova's Spruch ist« u. dgl. einführen, was bei dem Mal'ach seltene Ausnahme ist z. B. Gen. 22, 16; und was namentlich Apok. 22, 6. 12. betrifft, so verschmäht dort der Engel die ihm dargebrachte *προςκύνησις* V. 9, während der alttestamentliche Mal'ach sie annimmt Jos. 5, 14, sich opfern lässt Jud. 6, 19 ff. 13, 18 ff.

Aber diese erste Ansicht tritt nun selbst wieder in zweifacher Modifikation auf. Nach der einen ist der Mal'ach eben ein für jeden einzelnen Fall aus der Zahl der Mal'achim von Gott besonders abgeordneter Engel, ohne dass darüber etwas ausgesagt wäre, ob es immer derselbe Engel sei (so Steudel); nach der andern Modifikation dagegen (so hauptsächlich Hofmann) soll es immer einer und derselbe Engel sein, durch welchen Gott vom Anfang bis zum Ende des Alten Testaments sein Verhältniss zum Offenbarungsgeschlechte vermittelt, »der sonderliche Engel (wie sich Hofmann im Schriftbeweis, 2. A., I, S. 177 ausdrückt), der in dieses Volkes Gemeinwesen und Geschichte waltet«, der Erzengel Michael des Buches Daniel (vgl. auch Weissagung und Erfüllung, I, S. 131). Abgesehen von der erst später in der prophetischen Theologie zu besprechenden und dort zu verneinenden Frage, ob wirklich geradezu der מַלְאַךְ יְהוָה in den Michael des Daniel übergeht, dürfte die letztere Modifikation bei den hohen Prädikaten, welche dem Engel beigelegt werden, entschieden im Rechte gegen die erstere sein. Was aber die ganze erste Ansicht betrifft, so ist sie dann

unstreitig für die richtige zu halten, wenn von der Voraussetzung ausgegangen wird, durch die ganze Offenbarungsgeschichte Alten und Neuen Testaments hindurch sei die Engelsvermittlung völlig die gleiche. Dann müssen die älteren Stellen nach den späteren, namentlich den neutestamentlichen, erklärt werden, in welchen letzteren der Engel augenscheinlich hypostatisch von Gott verschieden und ein erschaffenes, endliches, Gott untergeordnetes Wesen ist. Es ist auch diese Auffassung bei mehreren der älteren Stellen zulässig, am günstigsten ist ihr Nr. 2, wenn Gen. 19, 18 ff. so gefasst wird, dass auch mit den jedenfalls untergeordneten Engeln ganz so verhandelt wird, als sei Jehova in ihnen erschienen (s. besonders V. 24). Unter den Pentateuchstellen ist noch Num. 22, 31, wo der Engel bestimmt von Jehova unterschieden wird, hieher zu ziehen; aber bei einer Reihe anderer Stellen ergibt sich von dieser Voraussetzung aus keine natürliche Auslegung und besonders widersprechen ihr die Stellen unter Nr. 6 und 9. Im Allgemeinen aber ist zu bemerken, dass die Voraussetzung, der Mal'ach des Pentateuch müsse nach dem *ἄγγελος κυρίου* des Neuen Testaments erklärt werden, desswegen unberechtigt ist, weil sie den Stufengang der Offenbarung nicht anerkennt, der von der Theophanie zur Offenbarung durch göttliche Organe und durch den Geist fortschreitet. Dazu kommt, dass von der Repräsentation Gottes durch den Mal'ach ganz in denselben Ausdrücken geredet wird wie von der göttlichen Einwohnung im Heiligthum; in beiden ist göttlicher Name und göttliches Angesicht (vgl. die Stellen unter Nr. 8 und 9). Ist nun die Schechina, die Einwohnung im Heiligthum, im Sinn des Alten Testaments nicht bloss von einer ideal-symbolischen, sondern von einer realen Gegenwart Gottes, von einer Versenkung des Göttlichen in die kreatürliche Sphäre zu verstehen, so wird auch die Gegenwart Gottes im Mal'ach nicht anders zu nehmen sein [1]).

2) So werden wir zur zweiten Hauptansicht geführt, dass der Mal'ach Jehova's eine in die kreatürliche Sphäre eintretende Selbstdarstellung Jehova's ist, die mit Jehova wesenseins und doch wieder von ihm unterschieden ist [2]). Diese Ansicht ist in dreierlei Modifikationen aufgetreten:

a) Nach der ersten ist der Mal'ach der Logos, die zweite Person der Gottheit im Sinn der christlichen Trinitätslehre. So

schon die meisten griechischen Kirchenväter, Justin im Dialogen mit Tryphon Kap. 56. 61. 127 f.; ferner Irenäus, aber auch Tertullian und Cyprian. Eine durchgreifende Behandlung der alttestamentlichen Theophanie von diesem Gesichtspunkt aus gibt Eusebius von Cäsarea in seinen Eclogae propheticae (von Th. Gaisford herausgegeben 1842). Später ist diese Ansicht die der lutherischen Dogmatiker; in neuerer Zeit ist sie vertheidigt von Hengstenberg (der von dem Mal'ach als einem unerschaffenen Engel redet) u. A.

b) Nach der zweiten Modifikation (so Barth) ist der Engel Jehova's ein geschaffenes Wesen, mit dem aber der unerschaffene Logos persönlich verbunden war.

c) Nach der dritten (so Vatke, De Wette u. A.) ist der Mal'ach nichts Hypostatisches, sondern eben nur die unselbständige Erscheinung Gottes, eine momentane Versenkung Gottes in die Sichtbarkeit, eine Sendung Gottes (indem das מַלְאָךְ in seiner abstrakten Grundbedeutung genommen wird), die wieder in das göttliche Wesen zurückgeht.

Gegen die erste Fassung ist zu erinnern, dass sie ein fertiges Dogma über einen immanenten Unterschied im göttlichen Wesen in das Alte Testament hineinträgt, wozu in den vorliegenden Stellen keine genügende Berechtigung enthalten ist, da diese nichts über ein inneres Wesensverhältniss Gottes aussagen, sondern nur das in die kreatürliche Erscheinungssphäre eingetretene Göttliche unterscheiden von dem göttlichen Wesen in seiner überweltlichen Unendlichkeit, wie dies in besonders merkwürdiger Weise in Gen. 19, 24 hervortritt: »Jehova liess regnen von Jehova, vom Himmel her« [*]). Selbst Hengstenberg gibt zu, dass im Alten Testament der Offenbarende und der, welchen er offenbarte, sich gleichsam in einander verlieren, so dass hieraus sich leicht Vorstellungen erzeugen konnten, die den sabellianischen ähnlich sind. Dann ist es aber, was von Seiten der zweiten Fassung (Barth) mit Recht gegen die erstere erinnert worden ist, jedenfalls ein schiefer Ausdruck, von einem unerschaffenen Engel zu reden. Die Naturphänomene, welche dem Mal'ach als Erscheinungsform dienen, die Flamme (Ex. 3), die Wolkenhülle (Ex. 40, 36—38), die Menschengestalt (in den bekannten Stellen) sind jedenfalls kreatürlich. Nicht der

Mal'ach ist ungeschaffen, sondern der in seine Erscheinung sich hüllende Gott. Gegen die zweite Modifikation ist aber zu bemerken, dass aller Beweis dafür fehlt, dass die Erscheinung des Göttlichen in Mal'achform eine bleibende Engelwerdung des Sohnes Gottes in der Weise gewesen wäre, dass er nun in der Menschwerdung die angenommene Engelsform gleichsam abgestreift und mit der menschlichen Natur vertauscht hätte (worauf die Barth'sche Ansicht hinauskommt). Die dritte Modifikation endlich wird einer Reihe von Stellen gerecht; aber aus andern geht wieder klar hervor, dass in der Erscheinung des Mal'ach nicht blosse Personifikation, sondern eine wirkliche Hypostase gegeben ist.

Demnach muss anerkannt werden, dass keine der verschiedenen Ansichten vollständig allen Stellen gerecht wird, dass die Lehre vom Mal'ach im Alten Testament in einem eigenthümlichen Schwanken zwischen modalistischer und hypostatischer Fassung des Engels sich befindet, so dass es unmöglich sein dürfte, die Sache auf einen bestimmten begrifflichen Ausdruck zu bringen. Anders aber stellt sich die Sache vom Standpunkt des Neuen Testaments aus dar. Von diesem aus (s. besonders 1. Kor. 10, 4) ist es der Logos, der Sohn Gottes, durch den die Offenbarungen an Israel vermittelt werden und der desshalb in dem Mal'ach wirkt. Aber nirgends wird der Sohn Gottes im Neuen Testament so mit dem Mal'ach identificirt, als ob seiner Menschwerdung eine bleibende Engelwerdung vorangegangen wäre; sondern der Logos wirkt nach neutestamentlicher Anschauung auch in den übrigen Offenbarungsformen des Alten Bundes ganz in gleicher Weise wie in der Mal'achform [4]).

1) Der Anerkennung dieser Momente hat auch Delitzsch sich nicht entzogen, indem er (Kommentar zur Genesis 1. A. S. 256, 2. A. S. 337) den Mal'ach so gefasst wissen will, dass, wenn auch nur ein endlicher Geist unter ihm zu verstehen sei, doch festgehalten werden müsse, dass Gott in diesem personlebendigen endlichen Geiste persönlich sich darstelle, dass der Engel Jehova nicht ausser sich, sondern in sich habe, dass das Verhältniss zum Mal'ach weniger als Engelwerdung und doch mehr als Engelsendung sei, — eine Auffassung, die eine unklare Mittelstellung zwischen der ersten und der nun zu besprechenden zweiten Hauptansicht einnimmt.

2) Movers, »Die Phönicier« I, S. 389 ff. 428 ff. hat auf eine merkwürdige Analogie hingewiesen, in welcher hier die phönicische

Religion zu der alttestamentlichen steht; nämlich in der Art und Weise, wie in der ersteren das Verhältniss des Herakles zum alten Bel gefasst wird, indem in der Einheit der Unterschied und im Unterschied die Einheit festgehalten wird.

3) Ewald's verkehrte Erklärung von Gen. 19, 24 s. § 40, Erl. 1.

4) In der späteren jüdischen Theologie hat sich aus der alttest. Lehre vom Engel des Herrn, Engel des Bundes, des Angesichts die Lehre vom Metatron (wahrscheinlich von *μετάθρονος*, Throngenosse), dem Fürsten des Angesichts, entwickelt, der der Offenbarer Gottes, der Mittler zwischen Gott und der Kreatur ist. Um denselben Gott so viel möglich nahe zu rücken, wurde er von Manchen nicht als Geschöpf, sondern als Emanation aus dem göttlichen Wesen gefasst und dann von ihm, um wieder andern alttest. Stellen gerecht zu werden, noch ein zweiter niederer, geschöpflicher Metatron unterschieden. Aber auch die spätere jüdische Theologie ist nicht bis zur Anerkennung eines immanenten, realen Unterschieds im göttlichen Wesen durchgedrungen.

§ 61.

Die übrige Engellehre des Mosaismus.

Neben dem Mal'ach *κ. ἐξ.* erscheinen schon im Pentateuch auch andere Engel Gottes, aber verhältnissmässig selten. Ueber ihre Schöpfung wird nichts gesagt; ihre Nichterwähnung in der Schöpfungsurkunde erklärt sich wohl daraus, dass das Absehen dieser eben bloss auf nähere Darlegung der Erdschöpfung und ihrer Vollendung im Menschen gerichtet ist. Dagegen setzt das Buch Hiob Kap. 38, 7 die Existenz der Engel bei der Erdschöpfung bereits voraus. In den Stellen des Pentateuch, in welchen ausser dem Mal'ach noch Engel erwähnt werden, erscheinen sie ohne selbständiges Wirken, gleichsam als Vervielfältigung der wirkenden Gotteskraft; so besonders Gen. 28, 12; ausserdem vgl. 32, 2 f., in welcher Stelle sie das Heerlager Gottes heissen, Deut. 33, 2 als das Geleite des zur Gesetzgebung in seiner Herrlichkeit erscheinenden Gottes. Eine in ihrer Art einzige Stellung, nicht bloss im Pentateuch, sondern im Alten Testament überhaupt, würde Gen. 6, 1 ff. einnehmen, wenn dort unter den בְּנֵי הָאֱלֹהִים höhere Geister zu verstehen sind [1]). Allerdings führen die Engel, die מַלְאָכִים, neben diesem ihren Beruf bezeichnenden Namen, im Alten Testament, um die nähere Gemeinschaft, in welcher sie mit Gott stehen, auszudrücken, auch den

Namen Söhne Gottes, (בְּנֵי הָאֱלֹהִים) Hi. 1, 6. 2, 1 oder בְּנֵי אֵלִים Ps. 29, 1. 89, 7 [2]). Hiernach wird Gen. 6, 1 ff. wie schon von mehreren Kirchenvätern, so von vielen Neueren (Hofmann, Kurtz, Delitzsch) auf den Fall der Engel bezogen, eine Ansicht, die ursprünglich (wie Keil nachgewiesen hat) aus dem Buch Henoch stammt. Nach anderer Ansicht dagegen (einige Kirchenväter, die Reformatoren, in neuerer Zeit Dettinger, Hengstenberg, Keil u. A.) geht der Ausdruck »Söhne Gottes« auf Menschen, auf das in Seth fortgepflanzte fromme Geschlecht, wie der Name »Söhne Gottes« Deut. 14, 1. 32, 5. Hos. 2, 1. Ps. 73, 15 gebraucht wird. Die Stelle würde demnach gehen auf Verehelichung der Sethiten mit kainitischen Frauen, wodurch die Verderbniss von Kain's Geschlecht in das der Sethiten eindrang. Für die letztere Ansicht spricht nicht nur der Zusammenhang der ganzen Erzählung mit dem Vorhergehenden, sondern weiter V. 3, wo von einer Verirrung der Menschen, nicht der höheren Geister die Rede ist; ferner der Ausdruck: »sie nahmen Weiber«, der anerkannter Massen nur von förmlicher Verheiratung im Alten Testament gebraucht wird, nicht von unzüchtiger Vermischung. Die Behauptung, dass das הָאָדָם dem בְּנֵי הָאֱלֹהִים gegenüber auf das ganze Menschengeschlecht bezogen werden müsse und nicht in relativem Sinn genommen werden könne, widerlegt sich durch Vergleichung ähnlicher Stellen wie Jer. 32, 20. (בְּיִשְׂרָאֵל וּבָאָדָם) Jes. 43, 4. Ps. 73, 5. Die Behauptung, die Schrader wieder geltend macht, es sei eine ganz unhaltbare Annahme, als ob in der Urzeit zwei sittlich grundverschiedene Richtungen sich durch die Menschheit hindurchgezogen haben, lässt sich angesichts von Gen. 4 nur bewundern. Man beachte besonders, wie Seth's Geschlecht 4, 26 als dasjenige charakterisirt wird, in welchem Gott als Jehova angerufen wurde, demnach als Offenbarungsgeschlecht [3]).

Verglichen mit den späteren Büchern des Alten Testaments ist die Angelologie des Pentateuch noch wenig entwickelt. Dies zeugt gegen die Meinung derjenigen, welche die Engel des Alten Testaments für herabgesetzte Götter eines alten Polytheismus halten. Wenn dies der Fall wäre, so müsste (wie schon De Wette in seiner Biblischen Dogmatik, 3. A., S. 81 gegen diese Ansicht erinnert hat) der Gang der Angelologie im Alten Testament der

gerade entgegengesetzte sein, als er ist: es müssten nicht erst in den spätesten Büchern, sondern gerade in den älteren die Engel mit bestimmten Namen und Verrichtungen auftreten. Aber eben so unrichtig ist die Ansicht De Wette's selbst, dass die Engel ursprünglich Personifikationen der Naturkräfte oder der ausserordentlichen Wirkungen und Schickungen Gottes seien. Für das Erstere beweist auch Ps. 104, 4 nichts[4]); im Gegentheil setzt eine solche Personifikation der Naturkräfte eben den Engelglauben voraus. — Offenbar schliessen sich im Pentateuch die Mal'achim an den Mal'ach an, gleichsam als schwächere Vervielfältigungen desselben, in welcher Beziehung das Traumgesicht Gen. 28 besonders instruktiv ist. Die Idee des Mal'ach aber ist nicht Produkt eines Personifikationstriebes, sondern seine Bedeutung ist, wie schon erinnert wurde, die, dass in ihm der Anfang gemacht wird, die Trennung zwischen Gott und der Welt aufzuheben[5]).

1) Gen. 6, 1 ff.: »Und es geschah, als die Menschen anfiengen sich zu mehren auf der Oberfläche des Erdbodens und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Söhne Gottes die Töchter der Menschen, dass sie schön waren, und nahmen sich Weiber von allen, welche ihnen gefielen. Da sprach Jehova: Nicht soll mein Geist in den Menschen walten für immer, in ihrer Verirrung sind sie Fleisch, und es seien ihre Tage 120 Jahre. Die Riesen waren auf der Erde in selbigen Tagen, und auch nachher, da die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen giengen und sie ihnen gebaren, waren dies die Starken, die von Alters her berühmte Männer waren.« — Von der alten Ansicht (Onkelos u. s. w.), dass die בְּנֵי הָאֱלֹהִים hier Söhne von Fürsten, Magnaten seien und das Ganze auf Mesalliancen hinausgehe, dass hochadeliges Blut sich mit plebejischem gemischt, was dann den göttlichen Zorn auf die Menschen herabgezogen, davon reden wir nicht weiter. Es handelt sich nur darum: sind die Söhne Gottes Sethiten oder sind sie höhere Geister und ist hier von einem Fall der Engel die Rede? Durch die letztere Fassung bekämen wir ein Element in die Genesis, von welchem allerdings im A. T. keine Spur ist, welches vielmehr an bekannte heidnische Mythen erinnert. Aber dies dürfte uns nicht abhalten, wenn der Text darauf führt, es unumwunden anzuerkennen. Die Stelle hat zu einer äusserst erbitterten Fehde namentlich zwischen Kurtz und Hengstenberg geführt. Kurtz hat zwei besondere Streitschriften darüber geschrieben (1857 und 58). Jetzt ist die Engelhypothese die verbreitetste. Ich glaube aber, dass namentlich Dettinger (Bemerkungen über den Abschnitt 1. Mos. 4, 1 — 6, 8, den Zusammenhang und einzelne schwierigere Partien desselben; Tüb. Zeitschr. für

Theol. 1835, H. 1) und **Keil** (Die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen; Zeitschr. für luth. Theol. und Kirche, 1855, S. 220 f.), der auch noch die ältere Ansicht vertritt und ebenfalls sehr leidenschaftlich von Kurtz bekämpft wurde, hier vollständig im Rechte sind. — Vgl. auch für die Engelhypothese **Schrader**, Studien zur Kritik und Erklärung der biblischen Urgeschichte Gen. 1—11, 1863.

2) אֵלִים fassen Einige als Majestätsplural für אֱלֹהִים, was zulässig wäre, wenn nur in irgend einer Stelle אֵלִים so vorkäme. אֵלִים ist aber sonst überall reiner Plural. Desshalb halte ich die Ansicht für die richtige, welche בְּנֵי אֵלִים grammatisch als einen Doppelplural von בֶּן־אֵל fasst, wie גִּבּוֹרֵי חֲיָלִים 1. Chron. 7, 5 für גִּבּוֹרֵי חַיִל.

3) Das unbequeme בְּשַׁגָּם schafft **Schrader** durch Aenderung des Textes weg.

4) Ps. 104, 4 wird verschieden erklärt, je nachdem man das nähere Objekt fasst. Ich halte die gewöhnliche Erklärung für die richtige: »Er macht zu seinen Boten Winde, zu seinen Dienern Feuerflammen.« Die andere Auffassung ist: »Er macht seine Boten zu Winden« u. s. w.

5) Vgl. auch die alttest. Theol. von **Schultz**. — Die weitere Ausbildung der alttest. Angelologie s. in der prophetischen Theologie. — Ueber den Asasel s. die Lehre vom Versöhnungstag in Abth. 3.

§ 62.

Die Schechina.

Die dauernde Lokalisirung der göttlichen Offenbarungsgegenwart ist die **Schechina**, d. h. die Einwohnung Gottes, vermöge ihrer Dauer verschieden von den vorübergehenden Theophanien. Der Ausdruck gehört eigentlich erst der späteren jüdischen Theologie an, ist aber aus denjenigen Stellen des Alten Testaments abgeleitet, wo von einem **Wohnen** (שָׁכַן) Jehova's oder des Namens Jehova's unter dem Volk die Rede ist Deut. 12, 5. 11. 14, 23. 1. Reg. 8, 12, wesswegen das heilige Zelt die **Wohnung** (מִשְׁכַּן יְהוָֹה) heisst, wofür 1. Reg. 8, 13 ausführlicher gesagt ist בֵּית זְבוּל לָךְ מָכוֹן לְשִׁבְתְּךָ.

Die erste Stätte der göttlichen Schechina ist nach dem Alten Testament **Eden**, wie das aus der ganzen Darstellung in Gen. 2 f., namentlich aber aus der Erwähnung der Cherubim 3, 24, welche Träger der göttlichen Gegenwart sind[1]), hervorgeht. Dort bleibt sie nach dem Sündenfall; dort ist das göttliche Angesicht, wornach nun auch 4, 14 zu deuten ist. Wie es scheint, soll nach der Genesis die Wohnstätte der Herrlichkeit und des Angesichtes Gottes

dort auf Erden gedacht werden, bis das Gericht der Flut über die Erde geht. Dann erst, seit der Flut, offenbart sich Gott vom Himmel her [2]). Später findet dann die Einwohnung Gottes unter seinem Volk *im Heiligthum* statt, von welchem nach Ex. 40, 34—38 die Herrlichkeit Jehova's (כְּבוֹד יְהוָה) in dem Phänomen der Wolke Besitz nimmt, wie sie auch nach Lev. 16, 2 über der Bundeslade in demselben Phänomen erscheint [3]). Hier ist nun Gottes *Angesicht*, wornach die bekannten Ausdrücke zu erklären sind: Ex. 23, 17 יֵרָאֶה אֶל־פְּנֵי יְהוָה, vor dem Angesicht Jehova's erscheinen, Deut. 31, 11: לֵרָאוֹת אֶת־פְּנֵי יְהוָה; vgl. ferner Ps. 42, 3. 63, 3, wo das Innewerden der besonderen Gegenwart Gottes am Heiligthum geradezu als ein Schauen Gottes bezeichnet wird. Die Schechina erweist nach Stellen wie Lev. 9, 24. 10, 2 ihre Realität am Heiligthum durch Machtwirkungen, welche von ihr ausgehen. Um ihretwillen soll das betende Israel aller Orten sich gegen das Heiligthum hin richten 1. Reg. 8, 30. 35. 38 (im Gebet Salomo's) — die sogenannte *Kebla*, vgl. Dan. 6, 11. Hiernach sind Stellen zu erklären wie Ps. 3, 5: »Mit meiner Stimme rufe ich zu Jehova und er antwortet mir von seinem heiligen Berge.« Der Schechina Gottes auf Erden entspricht seine Wohnung *im Himmel* 1. Reg. 8, 30. 39. 49, welche, wie die im Heiligthum, von der das Universum umfassenden Gegenwart Gottes bestimmt unterschieden wird, s. V. 27 desselben Kapitels, vgl. Deut. 4, 39. Jes. 66, 1. In diesem Sinn wird die himmlische Wohnstätte für die Sphäre erklärt, von wo aus die Gebetserhörungen erfolgen 1. Reg. 8, 30. 32. 34. 39. 43. Solchen Aussagen gegenüber ist es nicht im Sinn des Alten Testaments, Stellen, in denen der Himmel als der Tempel Gottes bezeichnet wird, Ps. 11, 4. 18, 7. 29, 9, oder wo von einem Thronen Gottes im Himmel die Rede ist, Ps. 2, 4. 103, 19 u. s. w., für eine bloss populäre, unbewusst symbolische Ausdrucksweise zu erklären [4]).

Die Einwohnung Gottes fällt nach dem Bisherigen *ausserhalb des menschlichen Subjekts*; auf die Sendung des göttlichen *Geistes* in das Innere des Menschen wird der Begriff der göttlichen Einwohnung nicht bezogen [5]). Auch die Stelle Jes. 57, 15 redet nicht von einem Wohnen Gottes im Innern des Demüthigen. Erst das *Neue Testament* setzt Joh. 1, 14 in dem Fleisch gewordenen Logos die göttliche Schechina in einer mensch-

lichen Person: ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν, und redet dann von einem Wohnungmachen Gottes, μονὴν ποιεῖν, bei den Glaubigen Joh. 14, 23. Doch auch in der Apokalypse erscheint wieder die eigentliche Schechina Gottes im Himmel Apok. 7, 15 und wird als das Ziel des göttlichen Reiches bezeichnet die σκήνωσις Gottes auf der verklärten Erde 21, 3; vgl. übrigens Jer. 3, 16 f. [6]).

1) Vgl. über die Cherubim die Darstellung des Kultus § 119.

2) Dass aber hievon, wie Hofmann im Schriftbeweis (2. A. I, S. 208) meint, Ps. 29, 10 handle, ist nicht einzuräumen. Es ist gar kein Zweifel, dass מַבּוּל dort die Sündflut ist; aber die Worte heissen nicht: zur Flut nahm Jehova seinen Sitz im Himmel ein, während er vorher auf Erden war, sondern nur: »Jehova thronte zur Flut.«

3) Ueber das שָׁכַן in Lev. 16, 2 s. § 118 mit Erl. 1.

4) Diese Auffassung findet sich häufig, auch bei De Wette, Biblische Dogmatik, 3. A., S. 73. — Vgl. auch die Lehre von der Allgegenwart Gottes § 46.

5) Vgl. die Lehre vom רוּחַ § 65. Hier ist ein merkwürdiger Unterschied zwischen der Theologie des Korans und der des A. T.: Der Koran redet, indem er das N. T. plündert, von einer Herabsendung der göttlichen Schechina in die Herzen der Glaubigen, Sur. 48, 4 und 26 (»Der herablässt seine Schechina in die Herzen der Glaubigen, dass sie beständig wachsen im Glauben«). Aber es fehlt dem Koran so sehr die neutest. Erkenntniss von der Einwohnung Gottes durch den heiligen Geist in den Herzen der Glaubigen, dass sich jene Vorstellung doch auf eine leere Phrase reducirt. Vgl. Oettinger, Beiträge zu einer Theol. des Korans, Tüb. Zeitschr. 1834, H. 1, S. 16—21.

6) Apok. 7, 15: »Sie dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel, καὶ ὁ καθήμενος ἐπὶ τοῦ θρόνου σκηνώσει ἐπ' αὐτούς.« — Nach Jer. 3, 16 f. ist in der Heilszeit die Schechina Jehova's nicht mehr an die Bundeslade geknüpft. Jene Einwohnung Gottes, deren Vehikel die Bundeslade, deren Stätte das Allerheiligste war, soll über ganz Jerusalem sich ausdehnen, so dass die Bundeslade nicht mehr vermisst werden wird. Die Schranke, welche das sündige Volk von seinem Gott schied, wird weggenommen. Jerusalem ist nun dem Namen Jehova's koordinirt: wer nach Jerusalem kommt, kommt zum Namen Jehova's. — Die Bedeutung der alttest. Lehre von der Schechina betreffend vgl. auch die schon § 6, Erl. 3 angeführte Stelle aus Luther's Exeget. opera lat. XVI, S. 71.

§. 63.

Die Lehre vom Wunder. Geschichtliches Auftreten und verschiedene Bezeichnungen desselben.

Schon die bisher erörterten Offenbarungsformen können unter den Begriff des *Wunders* subsumirt werden, sofern sie den gewöhnlichen Naturlauf unterbrechende, aus demselben nicht zu erklärende Erscheinungen sind. Im engeren Sinn aber versteht das Alte Testament unter den Wundern, נִפְלָאוֹת, nicht Manifestationen des göttlichen Wesens im Sinn unmittelbarer persönlicher Kundgebung, sondern Manifestationen des göttlichen *Wirkens* in der objektiven Welt, sowohl in der Natur als in der Geschichte. Es ist charakteristisch für den Gang der alttestamentlichen Offenbarung, dass aus der *patriarchalischen Zeit* keine eigentlichen Wunder, namentlich keine von Menschenhand verrichteten, erzählt werden. Erst mit der Erlösung aus Aegypten offenbart sich Gott als עֹשֵׂה פֶלֶא Ex. 15, 11 oder — mit andern Worten — beginnen die göttlichen נִפְלָאוֹת 3, 20. *Mose* ist das erste mit der Wundergabe ausgestattete Offenbarungsorgan. Von da an aber gruppiren sich die Wunder nur um wenige Offenbarungsorgane, und zwar treten sie hauptsächlich da auf, wo es sich darum handelt, Zeugniss abzulegen für die Realität des in Israel geoffenbarten Gottes gegen das Heidenthum, wo also der lebendige Gott sich im Kampfe mit den Abgöttern misst; so von Ex. 8, 18. 34, 10 an in vielen Stellen (in Aegypten, im Zehnstämmereich, in Babel u. s. w.). — Die nähere Bestimmung des Wunderbegriffs ergibt sich zunächst aus den *Namen des Wunders*:

1) Der allgemeinste Ausdruck, פֶּלֶא, נִפְלָאוֹת, von פלא = פלה aussondern, bezeichnet das Wunder nach seiner *negativen* Seite, als ein dem *gewöhnlichen Lauf der Dinge entnommenes*, also ausserordentliches Ereigniss. Dasselbe drückt, wie es scheint, auch das Wort מוֹפֵת nach seiner Grundbedeutung aus; doch ist die Erklärung dieses schwierigen Wortes unsicher. Nach der von *Delitzsch* (zu Ps. 71, 7) vertretenen Ableitung käme es von dem arabischen Stamm أَفَنَ, der »drehen, wenden« bezeichnet; dann würde es das Gewundene, seltsam Gewendete, und eben in diesem Sinn das Verwunderung Erregende bedeuten. Andere gehen auf

den Stamm יפה glänzen, oder, so **Fürst**, auf den Stamm יפע, der dasselbe bedeutet (so dass das Wort für מוֹפַעַת stünde), zurück, wornach es das Glänzende, Strahlende bezeichnen würde. Im Neuen Testament entspricht dieser Bezeichnung des Wunders nach seiner negativen Seite der Ausdruck *τέρας*.

2) Die **positive** Seite des Wunders dagegen ist ausgeprägt in der dem neutestamentlichen *δυνάμεις* entsprechenden Bezeichnung גְּבוּרוֹת d. h. Erweisungen der göttlichen **Macht**, neben welcher (vgl. z. B. Deut. 3, 24) auch der allgemeinere, dem johanneischen *ἔργα* entsprechende, emphatisch stehende Ausdruck מַעֲשִׂים oder häufiger עֲלִילוֹת, Grossthaten, erscheint. Hiernach wäre das Wunder zunächst eine dem gewöhnlichen Lauf der Natur und Geschichte entnommene göttliche Machtthat. Sofern es ein **Neues**, aus dem Vorangegangenen nicht zu Begreifendes ist, wird es unter den Gesichtspunkt der **Schöpfung** gestellt Ex. 34, 10: »Ich will נִפְלָאוֹת thun, wie sie nicht geschaffen worden sind (נִבְרְאוּ) auf der ganzen Erde«. Ja das Wunder heisst selbst בְּרִיאָה, Geschaffenes, Num. 16, 30 vgl. mit Jer. 31, 22.

3) Vollständig wird aber der Wunderbegriff erst erkannt durch die **teleologische** Bezeichnung desselben als אוֹת, *σημεῖον*, wornach es seine Bedeutung hat als **Hinweisung auf ein Höheres, Göttliches**, also einem bestimmten göttlichen Zwecke dient. Hieher würde auch seiner Grundbedeutung nach das Wort מוֹפֵת gehören, nach der Erklärung Einiger, wornach es auf den Stamm יפת zurückzuführen wäre, der, von der Wurzel פת ausgehend, »eröffnen« bedeutet; dann würde es das, wodurch etwas eröffnet, erschlossen wird, bezeichnen. Und allerdings gehört מוֹפֵת hieher nach seiner **engeren** Bedeutung, wornach es portentum, das in die Zukunft weisende Zeichen, beziehungsweise geradezu Vorbild bedeutet, vgl. Jes. 8, 18. 20, 3. Vielleicht ist in dieser engeren Bedeutung das Wort Deut. 13, 2 zu nehmen, wo es von אוֹת unterschieden wird (אוֹת או מוֹפֵת).

§ 64.

Fortsetzung. Genauere Erörterung des Wunderbegriffs.

Nach den gegebenen Bestimmungen wäre aber der Begriff des Wunders noch durchaus relativ. Jeder bedeutenderen Erscheinung

des Natur- und Geschichtslaufes kann eine Seite abgewonnen werden, wornach sie ausserordentlich und staunenerregend ist, die göttliche Macht zur Anschauung bringt und als einem göttlichen Zwecke dienend erkannt wird. Und wirklich gebraucht auch das Alte Testament den Ausdruck נִפְלָאוֹת in weiter Ausdehnung: wenn z. B. die Erscheinungen auf dem Meer Wunder Gottes in der Tiefe heissen Ps. 107, 24, wenn Ps. 139, 14 in Bezug auf den Menschen gesagt ist: »Ich lobe dich, weil ich ein staunenswerthes Wunder bin; wunderbar sind deine Werke und meine Seele erkennt das wohl«. Es ist nicht richtig, was Hegel in der Religionsphilosophie (II, 1. A. S. 49) sagt, in der alttestamentlichen Religion seien die Dinge prosaische Dinge, im mannigfachen Zusammenhang des Verstandes, von Grund und Folge, Qualität, Quantität, nach allen diesen Kategorien des Verstandes. Hier sei, was wir natürlichen, verständigen Zusammenhang nennen; hier könne auch erst gegen den natürlichen Zusammenhang der Dinge die Bestimmung »Wunder« vorkommen[1]). Im Gegentheil bewegt sich, wie aus dem Früheren erhellt, die Naturanschauung des Alten Testaments gar nicht in der Anschauung eines solchen natürlichen Kausalnexus. In Allem waltet die Macht Gottes, der seinen Lebensodem ausgehen lässt und einzieht (Ps. 104, 29 f.), die Himmel aufrollt, die Erde erneuert u. s. w.[2]). Demnach thut nach alttestamentlicher Anschauung Gott im Wunder im engeren Sinn nichts, was über sein allgemeines grosses Walten in Natur und Geschichte qualitativ hinausgienge. Die nähere Bestimmung des Wunderbegriffs im engeren Sinn ergibt sich erst aus der näheren Bestimmung des Zwecks des Wunders, dass nämlich das Wunder der Offenbarung Gottes in seinem Reiche dient. Wunder im engeren Sinn sind demnach ausserordentliche Erscheinungen und Begebenheiten, in denen Gott für seinen Reichszweck in einziger Weise seine Macht kund thut. Hieraus ist nun erklärlich, warum die Wunder als Manifestationen der göttlichen Heiligkeit erscheinen: der נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ, der in Heiligkeit Herrliche, ist der Wunderthäter Ex. 15, 11. vgl. Ps. 77, 14 f.[3]). Diesem Zweck dienen die Wunder durch den Eindruck, den sie machen (Ex. 8, 15: »Das ist Gottes Finger«), aber nur in ihrer Verknüpfung mit dem sie begleitenden oder doch in Beziehung zu ihnen stehen-

den **Wortzeugniss**. Auch in einem Fall wie 1. Sam. 7, 10, wo das entsprechende Gotteswort nicht ausdrücklich erfolgt, ist doch das Zeichen durch das vorangegangene Gebet Samuel's deutlich. Namentlich aber sollen die Wunder, die zur Beglaubigung eines Offenbarungsorgans dienen, selbst wieder sich nur legitimiren durch das vorausgegebene Gotteswort. Auch ein falscher Prophet kann nach Umständen Zeichen und Wunder thun, aber er soll an seiner falschen Lehre gemessen und verurtheilt werden Deut. 13, 2 ff. — In dieser Verbindung mit dem Gotteswort und dieser Vorordnung des letzteren liegt eine Bewahrung vor eitlem Wunder- und Zeichensuchen und ein bemerkenswerther Unterschied der alttestamentlichen אותות von den *τέρατα, σήματα*, ostenta, portenta, mit denen sich das Heidenthum trägt, die in der Regel nicht durch beigefügtes Wortzeugniss verständlich sind, sondern der Deutung bedürfen und so dem menschlichen Rathen anheimfallen[4]). Aller heidnischen Mantik gegenüber, die Himmel und Erde durchsucht hat, um Zeichen des göttlichen Rathes zu finden, aber rathlos sich in sich selbst aufgelöst hat, wird Israel auf das Offenbarungswort verwiesen Deut. 18, 9 ff. Todtenbeschwörung und andere Formen der Mantik sind ein Greuel Lev. 19, 26. 31. 20, 27, Astrologie eine Thorheit Jes. 47, 13. Jer. 10, 2 f. u. s. w.

1) **Hegel** fährt a. a. O. weiter fort: »In früheren Religionen gibt es kein Wunder: in der indischen ist alles schon verrückt von Hause aus. Erst im Gegensatz gegen die Ordnung der Natur, die Naturgesetze, Gesetzlichkeit der Natur .... tritt die Bestimmung von Wunder ein, was vorgestellt wird so, dass Gott an einem Einzelnen sich manifestirt.«

2) Vgl. die Lehre von der Erhaltung § 52.

3) Ps. 77, 14 f.: »Gott, in Heiligkeit ist dein Weg — du bist der Gott, der Wunder thut.« — Vgl. auch die Ausführung des Begriffs der Heiligkeit § 44.

4) Vgl. über den **homerischen** Wunderbegriff **Nägelsbach**, Homerische Theologie, 1. A. S. 145 ff., 2. A. S. 168 ff.

§. 65.

Vom Geiste Gottes.

Im Innern des Menschen offenbart sich Gott durch den **Geist**, רוח, der als Offenbarungsgeist dem kosmischen רוח ebenso entspricht,

wie das Offenbarungswort dem Schöpfungsworte. Schon als *kosmisches Lebensprincip*, als רוּחַ אֱלֹהִים, als die aller Dinge mächtige Gotteskraft ist der Geist auch Princip des menschlichen Seelenlebens und wird auf ihn jede natürliche geistige Begabung des Menschen zurückgeführt: die Weisheit Joseph's Gen. 41, 38, die Kunstfertigkeit Bezaleel's Ex. 31, 3. 35, 31 [1]). Dass dieser Geist Gottes auch eine ethische Beziehung hat, liegt in Gen. 6, 3, sofern nach dieser Stelle durch die Verirrung der Menschen das Walten des Gottesgeistes gehemmt wird. Aber auch Trübung und Verwirrung des geistigen Lebens, wie sie z. B. über *Saul* verhängt wird, ist eine Wirkung des רוּחַ אֱלֹהִים 1. Sam. 16, 14—16. 23. 18, 10. Und zwar wird dieser böse רוּחַ אֱלֹהִים dort bestimmt vom רוּחַ יְהוָה unterschieden; denn dieser wich von Saul; er ist aber 16, 14 רוּחַ מֵאֵת יְהוָה, von Jehova her. Aber als רוּחַ יְהוָה oder, bestimmter ausgedrückt, רוּחַ קָדְשׁ יְהוָה wirkt der Geist nur innerhalb der *Offenbarungssphäre*. Er waltet innerhalb der Theokratie (Jes. 63, 11. Hagg. 2, 5. Neh. 9, 20), aber nicht so, als ob alle Bürger der alttestamentlichen Theokratie als solche dieses Geistes theilhaftig wären, was wohl Mose Num, 11, 29 als Wunsch ausspricht [2]), was aber erst der künftigen Heilsgemeinde vorbehalten ist (Jo. 3, 1). Sein Walten im göttlichen Reich ist vielmehr im Alten Testament dieses, dass er *die Organe der Theokratie mit der für ihren Beruf erforderlichen Begabung ausrüstet*, welche Amtsgaben des Alten Testaments das Korrelat für die Gnadengaben des Neuen Bundes 1. Kor. 12 ff. sind. Im *Pentateuch* erscheint sein Wirken ausschliesslich in dieser Beziehung. Er ertheilt die Fähigkeit zur Lenkung des Volks dem Mose und den siebenzig Aeltesten Num. 11, 17 ff., ebenso dem Josua Num. 27, 18. Deut. 34, 9, sowie er später in den Schopheten wirkt, sie erweckend und ausrüstend Jud. 6, 34. 11, 29. 13, 25, und über die von Gott berufenen Könige bei der Salbung kommt 1. Sam. 10, 6. 16, 13. Besonders wirkt er als Geist der Offenbarung die Gabe der Prophetie Num. 11, 25 ff., wie er schon als רוּחַ אֱלֹהִים dem Heiden Bileam Num. 24, 2 die Fähigkeit zu weissagen verleiht, wodurch er ihn wider seinen Willen zum Organ des offenbarenden Gottes macht 22, 38. Dagegen erscheint er im Pentateuch noch nicht als das *Princip der Heiligung in den Frommen*;

hievon reden erst Psalmstellen Ps. 51, 13. vgl. V. 12 und 14. 143, 10 [3]).

Dieser Geist nun wird dargestellt als *eine von Jehova ausgehende Kraft*, als *ein von ihm Mitgetheiltes*, welches an dem, dem es mitgetheilt wird, haftet, so dass es von ihm auf andere vertheilt (Num. 11, 17. 25. vgl. auch 2. Reg. 2, 9), aber auch ihm entzogen werden kann (wie eben bei Saul 1. Sam. 16, 14). Dass er *persönlich* gedacht werde, folgt aus 1. Reg. 22, 21 nicht, auch wenn dort mehr als Personifikation sein sollte [4]); wohl aber liegt in Jes. 63, 10: »Sie aber widerstrebten und betrübten seinen heiligen Geist« (ein Ausdruck, der an das Wort in Bezug auf den Mal'ach Ex. 23, 21: »sei nicht widerspenstig gegen ihn« erinnert) das, dass in dem Geiste Jehova persönlich waltet [5]).

Das Verhältniss des Offenbarungsgeistes zum menschlichen Subjekt wird so bezeichnet, dass es deutlich ist, wie es im Alten Testament nicht zu einer vollen *Einwohnung* des Geistes im Menschen, nicht zu einer Durchdringung des menschlichen Geistes durch den heiligen Geist, sondern nur zu einer *Einwirkung* auf den menschlichen Geist kommt. Er wird auf den Menschen *gelegt*, נָתַן mit עַל Num. 11, 25. 29, שׂוּם mit עַל V. 17, er lässt sich nieder auf ihn, נוּחַ V. 26, er zieht den Menschen an לָבַשׁ Jud. 6, 34. vgl. 1. Chr. 12, 18. 2. Chr. 24, 20 [6]), er bricht über ihn herein, צָלַח mit עַל Jud. 14, 6. 19 und an andern Stellen. Sein Wirken wird als ein Stossen, פָּעַם bezeichnet 13, 25, wesshalb er oft gewaltsam, überwältigend auf die menschliche Natur einwirkt [7]).

1) S. das Nähere in der Anthropologie § 70.

2) Num. 11, 29: »Dass doch alles Volk des Herrn Propheten wären, dass Jehova seinen Geist über sie geben möchte!«

3) Ps. 51, 13: »Deinen heiligen Geist nimm nicht von mir.« 143, 10: »Dein guter Geist leite mich.«

4) Die Stelle 1. Reg. 22, 21 von dem Geiste Gottes, der als Lügengeist in den Propheten wirkt, wird bei der Satanslehre im prophetischen Theil besprochen werden.

5) So wenig man die neutest. Trinitätslehre schon in das A. T. hereindogmatisiren darf, so ist doch das unleugbar, dass wir in der Lehre vom Mal'ach und vom Geist bereits *die ökonomische Trinität* des N. T. *angebahnt* finden.

6) Ueber die Erklärung des Ausdrucks לָבַשׁ ist Streit unter den

Auslegern. Jud. 6, 34 erklären Bertheau, Keil, Fürst: der Geist legte sich wie ein Panzer um Gideon. Aber sollte da nicht Hiphil stehen? und ist nicht vielmehr das Richtigere: induit eum — Gideoni se includens? Der Mensch wird als die Hülle des in ihm waltenden, redenden, sich bezeugenden Gottesgeistes betrachtet.

7) An diese einfachen Bestimmungen, wie sie namentlich aus der Grundstelle Num. 11 sich ergeben, hat später in der prophetischen Theologie die nähere Darlegung des Wirkens des Geistes an den Propheten anzuknüpfen.

§ 66.

Die psychischen Zustände der Offenbarungsorgane.

Als die psychischen Zustände, in welchen von Seiten des Menschen das Empfangen der Offenbarung stattfindet, bezeichnet die Grundstelle Num. 12, 6—8 1) den Traum, 2) die Vision, 3) das höher als beide stehende unmittelbare Schauen des Göttlichen, wie es dem Mose zu Theil geworden [1]).

1) Der Traum erscheint zwar im Alten Testament, wie im Alterthum überhaupt, als Vehikel göttlicher Offenbarung, aber nur in untergeordneter Weise [2]). Dass er unter den Offenbarungsformen am tiefsten steht, kann schon aus 1. Sam. 28, 6 erschlossen werden, wo eine Stufenfolge der Offenbarungsformen angedeutet ist; deutlicher erhellt es aus Deut. 13, 2—5, wornach durch Träume an und für sich Niemand als Offenbarungsorgan sich legitimiren kann, besonders aber aus Jer. 23, 28 f., wo das »Stroh« eben auf Träume geht und das bewusste Gotteswort als »Korn« bezeichnet wird [3]). So sagt auch Koh. 5, 2. 6: »Träume kommen durch viel Sorgen«. »Wo viel Träume und Eitelkeit, sind auch viel Worte; du aber sollst Gott fürchten.« Während die Propheten in den uns von ihnen vorliegenden Weissagungen sich niemals auf Träume berufen, dient der Traum vorzugsweise als Offenbarungsvehikel bei solchen, an die, ohne dass sie eigentliche Offenbarungsorgane sind, in ausserordentlichen Fällen eine göttliche Mittheilung ergehen soll. Im Pentateuch kommen Träume und von Gott verliehene Traumdeutung nur in der Genesis vor 20, 3. 6. 28, 12. 37, 6 f. Kap. 41 (bei Joseph); ausserdem vgl. noch im Alten Testament Jud. 7, 13 ff. 1. Reg. 3, 5 und die Träume im Buch Daniel, indem am baby-

lonischen Hofe, wie am ägyptischen, die Offenbarung des wahren Gottes ihre Ueberlegenheit über die heidnische Mantik darzuthun hat. Wie Gott durch Träume auch das schlummernde Gewissen eines Menschen weckt, zeigt Elihu im Buch Hiob 33, 15 ff.

2) Die *Vision*, die in der angeführten Stelle des Buches Numeri מַרְאָה genannt wird, sonst gewöhnlich מַחֲזֶה Gen. 15, 1, חָזוֹן, setzt bereits eine Erhebung des Seelenlebens in einen ausserordentlichen Zustand voraus, wie dieses schon in der ersten Erzählung, wo sie erscheint, in Gen. 15 (bei Abraham) hervortritt (besonders in dem תַּרְדֵּמָה V. 12, Schlaf tiefster Betäubung, in welchem nun das innere Schauen aufgeht). Doch mag der Unterschied des Traums und der Vision beziehungsweise als ein fliessender betrachtet werden. — Die Visionen werden als Form der göttlichen Offenbarung gewöhnlich erst mit dem Auftreten der *Prophetie*, wesshalb in der prophetischen Theologie näher über diesen Punkt zu handeln ist. — Durch die beiden Formen des Traums und der Vision redet Gott, wie es Num. 12, 8 heisst, nur בְּחִידֹת, in Räthseln, auf eine Weise, welche eine Deutung der geschauten Bilder erfordert.

3) Höher steht das *unmittelbare Schauen des Göttlichen* (פֶּה אֶל־פֶּה), dessen ein Mose gewürdigt ist, jene bildlose, vollkommen klare Erkenntnissmittheilung, wie sie zu unterscheiden ist auch von dem Schauen Gottes in sinnbildlichen Zeichen, welches Ex. 24, 10 von Aaron und den Aeltesten Israels ausgesagt wird. Uebrigens ist die Bestimmung, wornach das klare Bewusstsein im Empfang der Offenbarung höher gestellt wird als die Ekstase, für den Standpunkt der alttestamentlichen Religion von grosser Bedeutung, vgl. die psychologische Erörterung der Prophetie, sowie die Benützung der Stelle Num. 12, 6—8 in 1. Kor. 13, 12 [4]). — Der auch im heidnischen Alterthum [5]) erscheinende Gedanke, *dass bei Einzelnen im Momente des Todes der Blick in die Zukunft sich erschliesse*, liegt im Alten Testament ausgesprochen in Gen. 49 und Deut. 33 (den Segenssprüchen des Jakob und Mose).

1) Num. 12, 6—8: »Höret doch meine Worte. Wenn bei euch ein Prophet Jehova's ist, will ich mich ihm kund thun im Gesicht (בַּמַּרְאָה), im Traum will ich mit ihm reden. Nicht also mein Knecht Mose. In meinem ganzen Hause ist er treu. Von Mund zu Mund rede ich mit

ihm, und mittelst Schauens (וּמַרְאֶה) und nicht in Räthseln, und Jehova's Gestalt erblickt er; und wie fürchtet ihr euch nicht, zu reden wider meinen Knecht Mose?«

2) Es war das auch homerische Ansicht, s. Nägelsbach, homer. Theol., 1. A. S. 159 ff., 2. A. S. 182 ff.

3) 1. Sam. 28, 6: »Jehova antwortete dem Saul weder durch Träume, noch durch die Urim, noch durch Propheten.« — Jer. 23, 28 f.: »Der Prophet, der Träume hat, erzähle Träume, bei wem aber mein Wort ist, der soll mein Wort wahrhaftig reden; was hat das Stroh mit dem Korne zu schaffen, ist Jehova's Spruch.«

4) 1. Kor. 13, 12 wird jenes Schauen des Göttlichen, wie es bei Mose stattfand, von Paulus als die Erkenntnissform bezeichnet, deren wir jetzt noch nicht, sondern erst künftig gewürdigt werden.

5) Vgl. Nägelsbach, homer. Theol., 1. A. S. 163, 2. A. S. 185 f.

Zweite Abtheilung.

Lehre vom Menschen.

§ 67.

Uebersicht.

Zuerst ist das Wesen des Menschen zu beschreiben abgesehen von dem durch die Sünde in die Entwicklung desselben eingetretenen Gegensatze, sodann ist dieser Gegensatz darzustellen, welcher hervortritt in dem Unterschied einerseits der ursprünglichen Lebensvollkommenheit des Menschen, andererseits des Zustandes der Sünde und des Todes, in welchem der Mensch sich jetzt befindet. Die Anthropologie des Mosaismus ist hier bis zu dem Punkte fortzuführen, wo sie in die Darstellung des theokratischen Verhältnisses des Menschen zu Gott übergeht [1]).

1) Die reiche Literatur über die biblische Anthropologie betreffend vgl. das ausführlichste Werk über diesen Gegenstand: Delitzsch, System der bibl. Psychologie 1855, 2. A. 1861. Ausserdem sind hier hervorzuheben: das auch jetzt noch nicht veraltete, an feinen Bemerkungen reiche Büchlein von Roos, Fundamenta psychologiae ex sacra scriptura collecta, 1769, und der Umriss der bibl. Seelenlehre von Beck, 1843, 3. A. 1871. Auf einen guten Theil der Anthropologie erstreckt sich auch die Schrift von Umbreit: Die Lehre von der Sünde, ein Beitrag zur Theol. des A. T. 1853. Einzelnes Monographische wird suo loco erwähnt werden.

Erstes Kapitel.

Das Wesen des Menschen nach seinen unwandelbaren Grundzügen.

I. Die Idee des Menschen.

§ 68.

Die Idee des Menschen ist ausgesprochen in dem Satze, dass er geschaffen ist nach dem Ebenbilde Gottes Gen. 1, 26 f.

Dieses göttliche Ebenbild pflanzt sich fort 5, 1. vgl. mit V. 3. Die Würde der göttlichen Ebenbildlichkeit wird dem Menschen abermals 9, 6 zugesprochen, woraus erhellt, dass das göttliche Ebenbild unveräusserlich im Wesen des Menschen liegt. — Das göttliche Ebenbild ist nicht ein zweifaches, in dem Sinn, dass in den Worten 1, 26 נַעֲשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ (LXX: *ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμετέραν καὶ καθ' ὁμοίωσιν*) zu unterscheiden wäre zwischen צֶלֶם (*εἰκών*) und דְּמוּת (*ὁμοίωσις*), wie z. B. Justin der Märtyrer und Irenäus das Erstere auf die leibliche Gestalt, das Zweite auf den Geist bezogen, oder die alexandrinischen Kirchenväter das *κατ' εἰκόνα* von der vernünftigen Anlage, das *καθ' ὁμοίωσιν* von der freien Entwicklung zur *τελείωσις* verstehen wollten. Vielmehr ist das כִּדְמוּתֵנוּ in der angeführten Stelle auf dasselbe wie das בְּצַלְמֵנוּ zu beziehen, es dient nur zur näheren Bestimmung und Verstärkung des letzteren; es will nämlich sagen, dass das göttliche Abbild, das der Mensch an sich trägt, wirklich ein seinem Urbild entsprechendes gewesen sei [1]). Darin, dass in der Stelle 9, 6 das כִּדְמוּתֵנוּ weggelassen ist, könnte man eine Andeutung dessen finden, dass in dem sündigen Menschen das göttliche Ebenbild nicht mehr seinem Urbild adäquat gewesen sei. Doch geht 9, 6 eben auf 1, 27 zurück, wo das דְּמוּת nicht mehr wiederholt ist.

Wie ist aber nun das göttliche Ebenbild zu fassen? Nicht so, als ob der menschliche Körper als Abbild der göttlichen Gestalt zu denken wäre; denn Elohim, der schaffende Gott, ist gestaltlos (vgl. § 46). Eher könnte man sagen [2]): des Menschen Gestalt sollte so beschaffen sein, dass sie Gott selbst, wenn er sich offenbarte, zur Darstellung seiner selbst dienen könnte; vgl. auch Ez. 1, 26 [3]), und besonders könnte hieher Ps. 94, 8—10 gezogen werden; wogegen die Thiergestalt im Alten Testament niemals als Vehikel göttlicher Selbstdarstellung erscheint, vielmehr nur in abgöttischen Kulten auf Jehova übergetragen wird [4]). Der Adel, der in der leiblichen Gestalt des Menschen hervortritt, ist allerdings nicht von dem göttlichen Ebenbild auszuschliessen, aber ein Irrthum ist es jedenfalls, wenn dasselbe auf das Leibliche beschränkt wird. Eben so unrichtig ist es, wenn das göttliche Ebenbild, so bekanntlich von den Socinianern, auf die Herrschaft über die

Thierwelt beschränkt wurde; diese liegt allerdings auch darin, aber nur als die *Folge* desselben, demnach als sekundäres Moment; vgl. Gen. 1, 26 und die auf die letztere zurückblickende Stelle 9, 2. Das göttliche Ebenbild ist vielmehr zu beziehen auf *die ganze Würde des Menschen* (כָּבוֹד וְהָדָר vgl. Ps. 8, 6), *vermöge welcher das menschliche Wesen von dem thierischen streng geschieden, der Mensch als freie Persönlichkeit über die Natur gestellt und zur Gemeinschaft mit Gott und zur Stellvertretung Gottes auf Erden bestimmt ist.* Das erste, *negative* Moment, die strenge Scheidung des Menschen vom Thiere, ist einmal darin ausgesprochen, dass, obwohl auch die Thiere wie die Menschen beseelt, einer נֶפֶשׁ theilhaftig sind, doch die Hervorbringung des Menschen und die Beseelung desselben nach Gen. 1, 26. 2, 7 ein singulärer göttlicher Akt ist[5]); ferner darin, dass nach 2, 20 der Mensch unter allen Thieren keine ihm entsprechende Genossenschaft findet; endlich darin, dass nach 9, 2 ff. zwar der Mensch jedes Thier tödten darf, nicht aber einen andern Menschen, und dies um des göttlichen *Ebenbildes* willen (vgl. § 108). Auf dieser Anerkennung der Würde der Menschennatur beruhen die Verbote Ex. 22, 18. Lev. 18, 23. 20, 15, wornach jede Vermischung des Menschen mit dem Thiere — ein Greuel, für welchen dem Heidenthum der sittliche Abscheu fehlte — mit Austilgung des Verbrechers bestraft werden sollte. Demnach ist im Alten Testament wie in der Idee Gottes als des *Heiligen*, so auch in der Idee des Menschen als des Ebenbildes Gottes *der Standpunkt der Naturreligion schlechthin negirt.* — Das zweite, *positive* Moment ist theils in der Grundstelle Gen. 1, 26, theils in der ganzen Erzählung Kap. 2 und 3 angedeutet: An der Spitze der Kreaturen, mit der Herrschaft über dieselben belehnt (vgl. Ps. 8, 7—9), soll ein Geschöpf stehen, mit welchem Gott als seines Gleichen verkehrt, das berufen ist, wie Gott freie Persönlichkeit zu sein (wenn auch Gen. 3, 22, vgl. V. 5, der Mensch auf verkehrtem Weg hiezu gelangt). Der ethischen Gottesidee entspricht die ethische Idee des Menschen. Die geistige Herrschaft des Menschen über die Thiere ist angedeutet in dem Namengeben Gen. 2, 19 f. Im Hinblick auf diese Würde des Menschen sagt Ps. 8, 6, der Mensch sei wenig

geringer gemacht als *Elohim*, als ein numen, ein göttliches Wesen [6]). Eine im Ganzen richtige Ausdeutung des göttlichen Ebenbildes gibt das Buch Sirach 17, 3—6 (Herrschaft über die Thiere, freier Wille, Sprache, Vernunft u. s. w.), nur dass dort das wesentliche Moment, dass der Mensch vermöge des göttlichen Ebenbildes zur Gemeinschaft mit Gott berufen ist, nicht hervorgehoben ist [7]).

1) Dies ist nach meiner Ansicht die richtige Auffassung von Gen. 1, 26. Ganz anders hat die Stelle z. B. *Umbreit* in der angeführten Schrift S. 4 gefasst: »Das כְּ scheint die Bedeutung des בְּ eher zu verringern als zu verstärken; im Bilde Gottes soll der Mensch in die Erscheinung treten, aber nicht in vollkommener Gleichheit mit dem Bilde Gottes, sondern nur *nach* seinem Bilde.« — Dazu stimmt aber nicht die nachdrückliche Wiederholung des בְּצַלְמוֹ בְּצֶלֶם אֱלֹהִים in V. 27; da müsste ja vielmehr das כִּדְמוּת noch erläuternd wiederholt werden.

2) Vgl. *Hofmann*, Weissagung und Erfüllung, I, S. 73.

3) Ez. 1, 26 heisst es in Bezug auf die Theophanie: »auf der Gestalt des Thrones war דְּמוּת כְּמַרְאֵה אָדָם, eine Gestalt gleich Aussehen eines Menschen.«

4) Wie in den *Cherubim* allerdings göttliche Eigenschaften symbolisirt werden, darüber s. später die Darstellung des Kultus § 119.

5) Das Nähere darüber s. in § 70.

6) Die LXX übersetzen das מֵאֱלֹהִים in Ps. 8, 6 durch παρ' ἀγγέλους, und dass diese Uebersetzung nicht genau ist, steht fest. Aber es wird meist übersehen, dass es, wie *Schultz* (alttest. Theol. I, S. 358) sehr gut bemerkt, nicht heisst: »als du« oder mindestens »als Jehova«. Der Gedanke: du hast ihn wenig geringer gemacht als Jehova, wäre im A. T. nicht möglich gewesen. אֱלֹהִים steht hier in der unbestimmten allgemeinen Bedeutung: numen, göttliches Wesen, und insofern ist die Uebersetzung der LXX nicht geradezu unrichtig.

7) Ueber die *Bedeutung der alttest. Idee des Menschen* s. besonders *Lutz*, Bibl. Dogmatik, S. 17. Er bezeichnet es mit Recht als eine Thatsache von absoluter Wichtigkeit und Grösse, dass die Unterscheidung des Geistes von der Natur hier so vollzogen wird, dass der Werth des Geistes nicht allein in die Macht der Idee, sondern in die der sittlichen Reinheit gesetzt wird.

II. Das Geschlechts- und Gattungsverhältniss des Menschen.

§ 69.

1) *Das Geschlechtsverhältniss von Mann und Weib ist ursprünglich geordnet* Gen. 1, 27 (זָכָר וּנְקֵבָה בָּרָא אֹתָם). Die häufig aufgestellte Behauptung, dass nach der Ge-

nesis der Mensch ursprünglich als Androgyn erschaffen sei [1]), ist mit der angeführten Stelle nicht zu vereinigen und nur durch eine falsche Ansicht über das Verhältniss von Kap. 1 zu Kap. 2 entstanden [2]). Uebrigens lehrt auch Kap. 2 nichts von einem Menschen, der Mann und Weib zugleich gewesen wäre, und von dem Mann und Weib als solche erst ein abgeleitetes Dasein hätten. Sondern der Mann ist zuerst geschaffen, das Weib dadurch, dass es von ihm genommen ist; wie auch 1. Tim. 2, 13. 1. Kor. 11, 8 f. die Stelle gefasst wird [3]). Dem entspricht, dass auch die Vollendung der Menschheit in einem Manne, dem *δεύτερος Ἀδάμ*, stattfindet und dass die *ἀναστάσεως υἱοί* nicht Ehegatten sein, nicht freien noch sich freien lassen, sondern *ἰσάγγελοι* sein werden Matth. 22, 30. Luk. 20, 36. Dass aber, verglichen mit der ursprünglichen Einzigkeit des Menschen, seine Darstellung in zwei Geschlechtern bereits (wie auch in neuerer Zeit noch behauptet worden ist), der Anfang des Falles sei, dagegen spricht die unbefangene Auffassung von Gen. 2, 18 ff.

2) Nach dieser Stelle ist die Ehe, diese Grundform menschlicher Gemeinschaft, aus welcher die andern Gemeinschaftsformen hervorgehen und gegen welche der Mensch die andern aufgibt (vgl. 2, 24), nicht aus dem blinden Walten des Naturtriebs hervorgegangen, sondern göttliche Stiftung. Sie ist ihrem Ursprung nach Monogamie (vgl. Matth. 19, 6); dass sie nicht bloss eine leibliche Vereinigung (בָּשָׂר אֶחָד), sondern auch eine geistige Einheit begründet, ist darin angedeutet, dass das eheliche Band als stärker dargestellt wird als das im Alten Testament doch so hoch gestellte sittliche Verhältniss zwischen Eltern und Kindern. Monogamie erscheint noch bei den ersten Patriarchen, (so bei Abraham, Nahor und Isaak), woneben freilich die Annahme von Kebsen zulässig ist (Gen. 22, 24. 25, 6), nach Umständen jedoch durch den Wunsch der Ehegattin selbst herbeigeführt wird (16, 3. 30, 3. 9). Charakteristisch ist, dass die Polygamie Gen. 4, 19 auf die Kainiten zurückgeführt wird. Das Gesetz — um dies sogleich hier zu bemerken (vgl. § 102) — duldet zwar die Polygamie, aber sanktionirt sie nicht, beseitigt übrigens Härten, die sich leicht damit verbinden, vgl. Ex. 21, 10. Deut. 21, 15 ff. Die Bigamie in der Form, wie sie die Genesis dem Jakob, freilich als aufgenöthigt, beilegt,

nämlich als gleichzeitige Ehelichung zweier Schwestern, wird später im Gesetz ausdrücklich verboten, Lev. 18, 18 (vgl. § 103 mit Erl. 3). Im Allgemeinen ist unter dem israelitischen Volk überwiegend die Monogamie herrschend geblieben, wie denn die Schilderung der Ehegattin Prov. 12, 4. 19, 14. 31, 10 ff. und namentlich die prophetische Darstellung des Bundes zwischen Jehova und dem Volke als eines ehelichen durchaus das monogamische Verhältniss als das normale voraussetzt [4]). — Der Besitz von Kindern, durch die das Haus erbaut wird (Gen. 16, 2. 30, 3 u. a.), wird von Gen. 1, 28 an unter den Gesichtspunkt des göttlichen Segens gestellt. »Mit Jehova« gewinnt Eva den ersten Sohn 4, 1 [5]); Gott ist es, der ihr in Seth einen andern Samen für den erschlagenen Abel gesetzt hat 4, 25; Gott ist es, der überhaupt eine Mutter fruchtbar oder unfruchtbar macht 29, 31. 30, 2 und der um die Leibesfrucht gebeten sein will 25, 21. 29, 32 f. 30, 17. 22. Unfruchtbarkeit ist schwere göttliche Fügung 16, 2. vgl. 1. Sam. 1, 6 f., ja eine Schmach für die Frau Gen. 30, 23, Kinderlosigkeit wird als das grösste Unglück für das Haus betrachtet. Vgl. auch noch Stellen wie Ps. 127, 3 ff. 128, 3 f. (wo ein fruchtbares Weib und eine fröhlich gedeihende Kinderschar als die Krone irdischen Glückes bezeichnet werden) u. s. w. Die Verhinderung der Fruchtbarkeit wird als ein todeswürdiger Greuel behandelt Gen. 38, 9 f.; von der im Heidenthum weit verbreiteten Sitte des Tödtens und Aussetzens der Kinder, um der Zunahme der Familiensorge zu wehren, findet sich im israelitischen Alterthum keine Spur [6]). So sind die Naturformen der menschlichen Gemeinschaft durch den religiösen Gesichtspunkt, unter den sie gestellt sind, von Anfang an geheiligt [7]).

3) Die ganze Menschheit ist ein zusammengehöriges, verbrüdertes Geschlecht (ἐξ ἑνὸς αἵματος Act. 17, 26). Die Differenzen der Völker und Stände beruhen nicht auf verschiedenem physischem Ursprung, sondern auf der Ordnung Gottes, der die Nationen geschieden und ihnen ihre Grenzen gesetzt hat (Deut. 32, 8) und der auch in ihrem Naturcharakter seine Vergeltungsordnung offenbart (Kanaan, Moab, Ammon u. s. w.).

1) Man hat dabei sehr unpassend die Dichtung in Platon's Symposion, Kap. 14—16, zur Vergleichung beigezogen.

2) Es ist die Ansicht, dass Gen. 2 etwas Anderes als Kap. 1, etwas

Späteres schildern wolle. Dadurch wurde man allerdings genöthigt, in Kap. 1 die Schöpfung von Mann und Weib als unzertrennter Einheit zu finden. Es ist aber oben (§ 18 mit Erl. 3) bemerkt worden, dass die zweite Urkunde vielmehr als Ergänzung der ersten zu betrachten ist.

3) 1. Kor. 11, 8 f.: »*Οὐ γάρ ἐστιν ἀνὴρ ἐκ γυναικός, ἀλλὰ γυνὴ ἐξ ἀνδρός· καὶ γὰρ οὐκ ἐκτίσθη ἀνὴρ διὰ τὴν γυναῖκα, ἀλλὰ γυνὴ διὰ τὸν ἄνδρα.*«

4) Darin, dass die eheliche Beiwohnung als ein Erkennen bezeichnet wird — (der Ausdruck steht allerdings ein paarmal euphemistisch auch von lasterhafter menschlicher Vermischung, niemals aber von thierischer Begattung) — ist ein sittliches Moment enthalten, nämlich dass sie »ein Akt persönlicher Willensfreiheit, nicht Werk blinden Naturtriebs ist, und die sittliche Selbstentscheidung zur Voraussetzung hat« (Keil zu Gen. 4, 1). [Artikel: »Pädagogik des A. T.«] vgl. § 81.

5) D. h. es bezeugt sich ihr in der Geburt desselben die Gottesgemeinschaft, in der der Mensch auch nach dem Falle geblieben ist. Gen. 4, 1 geht allerdings zurück auf 3, 15 f., aber noch keineswegs redet die Stelle von der Geburt des Gottmenschen (wie Luther übersetzt: »ich habe den Mann, den Herrn«).

6) Vgl. Philo, de Spec. leg. ed. Mang. II, 318. Es wird das auch von heidnischen Schriftstellern als etwas Eigenthümliches dargestellt s. Tacitus, Historien, V, 5. — Die Aussetzung des Mose, die eben nur ein Versuch der Rettung des Kindes war, kann natürlich nicht hieher gezogen werden; Hi. 3, 11 ff. und Ez. 16, 5 (wo Jerusalem verglichen wird mit einem in seinem Blute hingeworfenen Kind) beweisen nichts für eine israelitische Sitte. Da Aussetzung der Töchter als altarabische Sitte erwähnt wird, so kann man in der letzteren Stelle mit Hitzig eine Anspielung darauf finden, wie es bei der Geburt eines Beduinenkindes, zumal eines Mädchens, zuweilen hergehen mochte. [i. ang. Art.]

7) Denjenigen gegenüber, welche der alttest. Bedeutung der Familie z. B. die Bedeutung zur Seite stellen, welche die indische Religion auf den Besitz der Nachkommenschaft legt, weil nämlich von den Todtenopfern der Nachkommen der Zustand der verstorbenen Vorfahren abhängt, genügt es, auf Hegel's Recension von W. v. Humboldt's Schrift »Ueber die unter dem Namen Bhagavad-Gita bekannte Episode des Mahabharata« (Hegel's Werke, XVI, S. 368 ff.) zu verweisen.

III. Die Bestandtheile des menschlichen Wesens [1]).

§ 70.

Leib, Seele, Geist.

Aus zwei Elementen ist die Natur des Menschen, wie die aller beseelten Wesen, hervorgegangen, nämlich aus der irdischen Materie (עָפָר, אֲדָמָה) und aus dem göttlichen Geist (רוּחַ) Gen. 2, 7. vgl. Ps. 104, 29 f. 146, 4. Wie durch die Vereinigung des Geistes mit dem Stoffe im Allgemeinen נֶפֶשׁ, Seele, im בָּשָׂר, dem Fleische, entsteht, so im Besondern durch die Einhauchung des göttlichen Lebensodems (נִשְׁמַת חַיִּים) in das materielle Gebilde des menschlichen Körpers die menschliche Seele im menschlichen Leibe. Aber ungeachtet der Lebensquell des רוּחַ, aus dem die Seele entsprungen ist, Thieren und Menschen gemeinsam ist, so sind doch nicht beide auf gleiche Weise aus demselben entsprungen. Die Seelen der Thiere gehen wie die Gewächse in Folge des göttlichen Machtworts hervor aus der Erde Gen. 1, 24 (תּוֹצֵא הָאָרֶץ נֶפֶשׁ חַיָּה); in ihnen waltet also der Schöpfungsgeist, der im Anfang 1, 2 in die Materie eingieng; ihr Zusammenhang mit dem göttlichen Lebensquell ist durch die allgemeine Erdschöpfung vermittelt. Die Menschenseele aber geht nicht hervor aus der Erde, sondern sie wird durch einen besonderen Akt göttlicher Einhauchung geschaffen, s. 2, 7 in Verbindung mit 1, 26. Der menschliche Körper ist vor der Seele aus der Erde gebildet; es walten also in ihm jene der Materie einwohnenden Kräfte abgesehen von der Seele (ein Satz, der, wie Delitzsch mit Recht bemerkt, von grosser Wichtigkeit ist). Aber damit ist der menschliche Körper noch kein beseelter Leib, die in dem materiellen Gebilde vorhandenen Kräfte sind noch nicht zu einer Lebenseinheit zusammengefasst; unmittelbar aus Gott wird diesem Gebilde der Lebenshauch mitgetheilt und so entsteht die lebendige Menschenseele. Nach der Ansicht Mancher soll dieser specifische Unterschied des menschlichen Seelenlebens von dem thierischen dadurch ausgedrückt sein, dass 2, 7 der Ausdruck נְשָׁמָה gebraucht wird [2]). Es lässt sich das aber nicht sicher begründen; denn 7, 22 (»Alles, in dessen Nase lebendiger Geisthauch war, starb«)

ist die ausschliessliche Beziehung des Ausdrucks נְשָׁמָה auf die Menschen (als blosse Umschreibung des כֹּל הָאָדָם V. 21), zwischen den allgemeinen, Menschen und Thiere zusammenfassenden Ausdrücken vor- und nachher, nicht natürlich. In Deut. 20, 16. Jos. 10, 40. 11, 11—14 bezeichnet allerdings כָּל־נְשָׁמָה nur die Menschen, allein an diesen Stellen wird die specielle Beziehung des Ausdrucks durch den Zusammenhang klar, in der Deuteronomiumstelle durch V. 18, im Buch Josua dadurch, dass von 8, 2 an das Vieh ausdrücklich von dem חֵרֶם ausgenommen war. Sonst könnte man ebenso aus Jos. 11, 11, wo כָּל־הַנֶּפֶשׁ bloss von Menschen steht, beweisen wollen, dass auch nur die Menschenseele נֶפֶשׁ heisse. Richtig aber ist, dass נְשָׁמָה, wo es sonst noch im Alten Testament vorkommt, niemals ausdrücklich von dem bloss thierischen Lebensprincip gebraucht wird; vgl. Jes. 42, 5. Prov. 20, 27. Hi. 32, 8, auch Ps. 150, 6 (כֹּל הַנְּשָׁמָה). — Die Substanz der menschlichen Seele ist also der mit der Materie sich einigende göttliche Lebensgeist; nicht ist, wie Gen. 2, 7 auch schon gefasst wurde, der Geist nur der Grund, dass die vorher schon im Körper enthaltene נֶפֶשׁ lebendig wird [3]). Denn im עָפָר als solchem, im Staubgebilde, ist nach dem Alten Testament noch keine נֶפֶשׁ, auch noch nicht latent, diese ist erst im בָּשָׂר, im Fleisch; Fleisch aber wird die irdische Materie erst, nachdem der רוּחַ sich mit ihr geeinigt hat 6, 17. 7, 15. Hi. 12, 10. 34, 14 f. Hiegegen beweist nichts (was weiter eingewendet worden ist), dass in einigen Stellen, Lev. 21, 11. Num. 6, 6. der todte Leib, aus dem doch nach Gen. 35, 18 die Seele gegangen ist, ehe er in Staub zerfällt, נֶפֶשׁ מֵת heisst. Es ist wohl dieser Ausdruck als euphemistischer, metonymischer Sprachgebrauch zu fassen, wie wir von einer todten Person reden, ohne damit den Leib zum Träger der Persönlichkeit machen zu wollen; oder vielleicht prägt sich in dieser Bezeichnung eines Verstorbenen der Eindruck aus, den der Leichnam unmittelbar nach dem Tode macht, als ob sich das seelische Element noch nicht völlig losgerungen hätte (so Delitzsch) [4]). Wie aber die Seele aus dem Geiste, dem רוּחַ, entstanden ist und des Geistes Substanz als Grund ihrer Existenz in sich hat, so besteht und lebt die Seele auch nur durch die Kraft des רוּחַ; die ins Dasein gesetzte Seele muss, um zu leben, im Zusammenhang bleiben mit ihrem

15*

Lebensquell. »Gottes Geist hat mich gemacht« (רוּחַ אֵל עָשָׂתְנִי), heisst es Hi. 33, 4 — »und der Odem des Allmächtigen belebt mich« (וְנִשְׁמַת שַׁדַּי תְּחַיֵּנִי, mit Imperfektum). Der erstere Satz spricht aus, wie die menschliche Seele ins Dasein gerufen ist, der zweite, wodurch ihre Subsistenz fortwährend bedingt ist. Durch Zurückziehung des רוּחַ wird die Seele matt und schwach, bis sie endlich im Tode zu einem Schemen wird, der ins Todtenreich geht (vgl. § 78), durch Einströmung von רוּחַ gewinnt sie Lebensenergie. Hiernach wird nun der alttestamentliche Sprachgebrauch in Betreff der Ausdrücke נֶפֶשׁ und רוּחַ verständlich. In der aus dem Geist entstandenen und durch ihn fortwährend bestehenden Seele liegt die Individualität, beim Menschen die Persönlichkeit, sein Selbst, sein Ich; während der Mensch רוּחַ nicht ist, sondern hat, ist er Seele. Daher kann nur נַפְשִׁי, נַפְשְׁךָ für egomet ipse, tu ipse u. s. w. stehen, nicht רוּחִי, רוּחֲךָ u. s. w. (anders im Arabischen); daher steht »Seele« häufig für die ganze Person, Gen. 12, 5. 17, 14. Ez. 18, 4 u. s. w. Wenn der Mensch durch Krankheit erschöpft ist, so ist sein רוּחַ in ihm ruinirt Hi. 17, 1 (רוּחִי חֻבָּלָה), so dass die Seele noch matt fortvegetirt; wenn der Ohnmächtige wieder zu sich kommt, so heisst dies: sein Geist kehrt zurück, 1. Sam. 30, 12 (וַתָּשָׁב רוּחוֹ) vgl. mit Jud. 15, 19. Wenn aber einer stirbt, so heisst es: die Seele geht aus Gen. 35, 18, seine Seele wird von ihm genommen 1. Reg. 19, 4. Jon. 4, 3; wird ein Todter wieder lebendig, so heisst es: die Seele kehrt wieder 1. Reg. 17, 22 (וַתָּשָׁב נֶפֶשׁ). Von Jakob, dessen gesunkene Lebenskraft sich wieder hebt, da er seinen Sohn wieder findet, heisst es: sein Geist ward lebendig Gen. 45, 27 (וַתְּחִי רוּחַ), dagegen von einem, der am Leben erhalten wird, heisst es: חָיְתָה נֶפֶשׁ Jer. 38, 17. 20. Wenn einen Gott aus des Todes Rachen reisst, so heisst es Ps. 30, 4: »Du hast heraufgeführt aus der Scheol meine Seele«, vgl. Ps. 16, 10[5]). — Dass der Mensch erkennt und denkt, das thut er kraft des ihn belebenden Geistes Hi. 32, 8. Prov. 20, 27, wesshalb 1. Reg. 10, 5, da der sabäischen Königin der Verstand still steht, es heisst: »es war kein Geist mehr in ihr« (לֹא־הָיָה בָהּ עוֹד רוּחַ); aber das erkennende und denkende Subjekt selbst ist die נֶפֶשׁ (vgl. § 71). Der Impuls zum Handeln geht vom רוּחַ aus Ex. 35, 21, daher ist einer, der sich selbst beherrscht, ein מֹשֵׁל בְּרוּחוֹ Prov. 16,

32; aber das handelnde Subjekt ist nicht der רוּחַ, sondern die נֶפֶשׁ; die **Seele** ist das sündigende Subjekt Ez. 18, 4 u. s. w. Liebe und Anhänglichkeit ist natürlich Sache der **Seele**, Gen. 34, 3 (וַתִּדְבַּק נַפְשׁוֹ) und V. 8 (חָשְׁקָה נַפְשׁוֹ), und so ist denn auch Cant. 5, 6 das Wort der Geliebten נַפְשִׁי יָצְאָה ganz und gar nicht zu erklären: »ich war nicht bei Sinnen« (wie noch **De Wette** meint), sondern es ist der Braut, als zöge ihr Ich aus und dem Geliebten nach, um ihn zu suchen. In manchen Fällen kann freilich, je nachdem man die Sache vorstellt, נֶפֶשׁ und רוּחַ promiscue stehen, nämlich, um **Hofmann's** Worte (Schriftbeweis, I, 1. A. S. 258, 2. A. S. 296) zu gebrauchen, je nachdem »die Person nach ihrem so und so bedingten Einzelleben oder nach der dasselbe so und so bedingenden Lebensmacht benannt wird«. So kann einerseits gesagt werden: »Warum ist dein **Geist** so störrig?« (מַה־זֶּה רוּחֲךָ סָרָה) 1. Reg. 21, 5, andererseits: »Was bist du gebeugt, meine **Seele**?« (מַה־תִּשְׁתּוֹחֲחִי נַפְשִׁי) Ps. 42, 12. Ungeduld kann heissen: »die **Seele** ist kurz« (וַתִּקְצַר נֶפֶשׁ) Num. 21, 4 und »Kürze des Geistes« (קֹצֶר רוּחַ) Ex. 6, 9. vgl. Hi. 21, 4; Herzeleid ist »Bitterkeit des **Geistes**« (מֹרַת רוּחַ) Gen. 26, 35 und der **Seele** (הֵמַר נַפְשִׁי) Hi. 27, 2; es wird gesagt: וַתִּפָּעֶם רוּחוֹ Gen. 41, 8 und נַפְשִׁי נִבְהֲלָה מְאֹד Ps. 6, 4. Damit vgl. besonders die Steigerung Jes. 26, 9 [6]). Aus Allem erhellt, dass das Alte Testament nicht eine **Trichotomie** des menschlichen Wesens in **dem** Sinn lehrt, als ob **Leib**, **Seele** und **Geist** ursprünglich drei koordinirte Bestandtheile des Menschen wären; vielmehr ist **in den durch Vereinigung des** רוּחַ **mit der Materie entstandenen** בָּשָׂר und נֶפֶשׁ (Leib und Seele) **der ganze Mensch enthalten** Ps. 84, 3. Jes. 10, 18. vgl. Ps. 16, 9. **Der** רוּחַ **bildet theils die in der Seele sich individualisirende Substanz derselben, theils**, nachdem die Seele gesetzt ist, **die ihr zuströmende und entziehbare Kraft und Begabung** [7]).

1) Zur **Literatur** ist, ausser dem bereits bei § 67 Angeführten, noch zu vergleichen: **Hofmann**, Weissagung und Erfüllung, I, S. 17—25; meine *Commentationes* ad theologiam biblicam pertinentes 1846, S. 11 ff.; **H. A. Hahn**, V. T. sententia de natura hominis exposita 1846; mehrere Abschnitte des umfassenden, aber unvollendeten Werkes von **Böttcher**, De inferis rebusque post mortem futuris, I, 1846; in Herzog's Realencyklop. IV, S. 728 ff. der Artikel »**Geist** des Menschen« von **Auberlen** und Bd. VI, S. 15 ff. der Artikel »**Herz** im bibl. Sinn« von mir.

2) So schon mehrere Rabbinen, unter den Neueren Beck und Hahn. Es gab sogar Rabbinen, die das Wort נְשָׁמָה mit שָׁמַיִם kombinirten.

3) So Böttcher u. A., Ersterer in einer Recension meiner Commentationes in der Jenaer Literaturzeitung 1846, Nr. 254 f., S. 1013 ff.

4) Delitzsch, System der biblischen Psychologie, 2. A., S. 447: »Die ganze Innerlichkeit des Menschen liegt an der Leiche wie nach aussen gekehrt vor uns; man sieht da in die Tiefe des Seelenkampfes und des Seelenfriedens, unter welchem die Scheidung der Seele und des Leibes erfolgte, und die Seele schwebt noch verklärend oder verzerrend über ihrem soeben verlassenen Gebilde. Desshalb macht jede Leiche einen so unheimlichen, geisterhaften, gespenstischen Eindruck, und desshalb heisst sie נֶפֶשׁ. Der Leichnam des eben Verstorbenen trägt noch die frischen Spuren seiner Seele, die sich scheidend auf ihm gleichsam abgedrückt hat, er ist das zurückgebliebene Seelengehäuse, er ist gleichsam die gewesene Seele selber.«

5) Ps. 16, 10: »Du wirst meine Seele nicht der Scheol überlassen.« Vgl. auch § 78.

6) Jes. 26, 9: »In meiner Seele verlang' ich nach dir (נַפְשִׁי אִוִּיתִךָ), ja mit meinem Geist (אַף־רוּחִי) in meinem Innern such' ich dich (אֲשַׁחֲרֶךָּ).« Der zweite Satz sagt nicht dasselbe, was der erste, sondern, wie das אַף zeigt, er steigert: »ja mit meinem Geist«, mit der ganzen Kraft meines inneren Lebens.

7) Es ist zu allen Zeiten aus ein paar Stellen des A. T. geschlossen worden, dass dasselbe eine Präexistenz der Seele lehre; und zwar sind es hauptsächlich die Stellen Ps. 139, 15 und Hi. 1, 21, die man in Anspruch genommen hat; man hat aus ihnen folgern wollen, dass die Menschenseelen, ehe sie in den Leib des Menschen kommen, in der Scheol, dem Todtenreich, existirt haben. Allein wenn auch namentlich die erstere Stelle einen Gedanken dieser Art enthalten könnte, so ist doch, da im Uebrigen jede Spur einer solchen Lehre fehlt, ohne Zweifel dort, wie so oft, eine abgekürzte Vergleichung anzunehmen: »da ich gebildet ward in den Tiefen der Erde« für: in solcher Verborgenheit, an einem Ort, so dunkel, wie die Tiefen der Erde (Bezeichnung des Mutterschosses). Noch weniger lässt sich eine solche Lehre auf die Stelle bei Hiob gründen: »Nackt gieng ich aus dem Leibe meiner Mutter und nackt kehr' ich dahin zurück.« Man sagt, es müsse unter dem בֶּטֶן אִמִּי im ersten Glied die Mutter Erde gemeint sein; denn dorthin kehre ja der Mensch zurück. Allein es ist, wie besonders Hupfeld (Quaestionum in locos Jobeidos vexatos specimen 1853, S. 1) sehr gut erklärt hat, eine Art Zeugma anzunehmen: es entspricht sich Mutterschoss im eigentlichen und Mutterschoss im bildlichen Sinn, nämlich Mutterschoss der Erde; denn der Zustand vor der Geburt und der Zustand im Grab und im Todtenreich

sind sich entsprechend. — Dagegen liegt in Sap. 8, 20 unleugbar ein Anklang an platonische Lehre.

§ 71.

Der Begriff des Herzens und dessen Verhältniss zur Seele.

Die Seele des Menschen hat eine doppelte Lebenssphäre: Fürs erste ist sie Trägerin des sinnlichen Lebens, *anima*, נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר, Fleischesseele im engeren Sinn; als solche webt sie im Blute, vermittelt dem Leib das Leben durch das Blut; daher der Satz Lev. 17, 11: נֶפֶשׁ הַבָּשָׂר בַּדָּם הִוא »die Fleischesseele im Blut ist sie« [1]), ja es wird geradezu gesagt: »das Blut ist die Seele« Gen. 9, 4. Lev. 17, 14. Deut. 12, 23. Doch schliesst das nicht aus, dass die Fleischesseele auch in der Respiration und in der Ernährung waltet; ist doch die Grundbedeutung von נֶפֶשׁ geradezu »die Hauchende«, »der Hauch« Hi. 41, 13, und daher ist ebenso, wie von einem Verströmen der Seele im Blut Jes. 53, 12 und an anderen Stellen, auch von einem Aushauchen der Seele die Rede Jer. 15, 9. Hi. 31, 39 u. s. w. Die נֶפֶשׁ ist aber nicht bloss anima, nicht bloss das sinnliche Lebensprincip, sondern zugleich *animus*, das Subjekt aller Thätigkeiten des Erkennens, Fühlens und Wollens, namentlich auch das Subjekt für die auf die Gemeinschaft mit Gott sich beziehenden Thätigkeiten und Zustände des Menschen, Deut. 4, 29. 6, 5. Jes. 61, 10. Ps. 19, 8. 42, 2 f. und an unzähligen anderen Stellen [2]).

Die Seele hat nach ihren beiden Beziehungen, als anima und animus, ihr Centrum im Herzen, לֵב oder לֵבָב, mit dem häufig קֶרֶב wechselt, das jedoch in weiterer Bedeutung die ganze Brusthöhle mit ihren Eingeweiden bezeichnet [3]). Das Herz bildet als das Centralorgan des Blutumlaufs [4]) den Herd des leiblichen Lebens, wesshalb z. B. die Stärkung des Leibes durch Nahrung als ein Stützen des Herzens, סָעַד לֵב, Gen. 18, 5. Jud. 19, 5. Ps. 104, 15, und umgekehrt die Erschöpfung der physischen Lebenskraft als ein Vertrocknen des Herzens Ps. 102, 5, ein Zerschmelzen desselben 22, 15 u. dgl. bezeichnet wird. Aber das Herz ist auch das Centrum aller geistigen Funktionen. Aller geistige Inhalt, gehöre er nun der intellektuellen oder der sittlichen oder der pathologischen Sphäre an, wird vom Menschen im Herzen als

dem Sammelplatz angeeignet und verarbeitet, und vom Herzen aus wieder in Umlauf gesetzt; alle Lebensbewegung der **Seele** geht vom Herzen aus und wirkt wieder auf dasselbe zurück, so dass ganz allgemein das Wort gilt Prov. 4, 23: »Mehr als alles, was zu behüten ist, bewahre dein Herz; denn von ihm sind die Ausgänge des Lebens.« Namentlich ist das Herz (die חַדְרֵי בָטֶן Prov. 20, 27) die Stätte, in welcher der Process des **Selbstbewusstseins** sich vollzieht, in welcher die Seele bei sich ist und alles ihres Thuns und Leidens als des ihrigen inne wird [5]). Darum ist das Herz auch das Organ des Gewissens Hi. 27, 6. Aber überhaupt wo der Mensch in sich geht, sich etwas aneignet, etwas bei sich bewegt, sich mit einem Plan oder Entschluss trägt, geschieht dieses im Herzen [6]). Daher Ausdrücke wie יָדַע עִם לְבָב Deut. 8, 5, הֵשִׁיב אֶל־לִבּוֹ Jes. 44, 19 u. a., אָמַר אֶל־לִבּוֹ, dieses sogar von Gott Gen. 8, 21, הָיָה בִלְבָבִי, עִם לִבִּי, בִּלְבָבִי, שִׂים עַל־לֵב, מַשְׂכִּיּוֹת לֵבָב Ps. 73, 7, מַעַרְכֵי־לֵב Prov. 16, 1 [7]). Aber nicht bloss für die rein innerlichen Bewusstseinsakte, sondern für die Funktionen des **Erkennens überhaupt**, das ja wesentlich ein Aneignen ist, ist das Herz das Organ, so dass לֵב häufig geradezu die Bedeutung **Verstand, Einsicht** hat; z. B. אַנְשֵׁי לֵבָב, viri cordati Hi. 34, 10, אֵין־לֵב = סָכָל Jer. 5, 21. vgl. Prov. 17, 16, auch von Gott כַּבִּיר כֹּחַ לֵב Hi. 36, 5, רְחַב לֵב 1. Reg. 5, 9 [8]).

Weil nun das Herz der Herd des persönlichen Lebens, die Werkstätte für die persönliche Aneignung und Verarbeitung alles geistigen Inhalts ist, desswegen ruht der **sittlich-religiöse** Bestand des Menschen im Herzen. Nur was ins Herz eingegangen ist, begründet einen Besitz von sittlichem Werth, und nur was aus dem Herzen kommt, ist sittliches Produkt. Von der Beschaffenheit und dem Inhalt des Herzens empfangen vermöge des nothwendigen Zusammenhangs, der zwischen dem Centrum und der Peripherie des Lebens stattfindet, die individuelle Lebensrichtung des Menschen im Ganzen, wie alle seine einzelnen persönlichen Akte ihren Charakter und ihre sittliche Bedeutung [9]). Darum wird der Mensch in allen seinen habituellen, sittlichen Eigenschaften nach dem **Herzen** bezeichnet. Es wird geredet von einem weisen 1. Reg. 5, 12. Prov. 10, 8 u. s. w., einem reinen Herzen Ps. 51, 12, einem aufrichtigen und rechtschaffenen Herzen Gen. 20, 5 f. u. s. w.; um-

gekehrt wird ebenso geredet von einem verkehrten Herzen Ps. 101, 4, einem bösen und starrsinnigen Jer. 3, 17 u. s. w., hoffärtigen Herzen Ez. 28, 2 u. s. w.[10]). Der flachen Lehre, die den Menschen in sittlicher Beziehung zu einem indifferenten Wesen macht, in dessen Wahl es in jedem Moment gelegt sein soll, gut oder böse zu sein, stellt schon die Genesis entgegen ihre Lehre vom יֵצֶר לֵב, Gebilde des Herzens Gen. 8, 21 und fasst so die Sünde als ein in das Centrum des Lebens eingedrungenes und von hier aus den ganzen Umlauf des Lebens verderbendes Princip[11]). Als »tückisch (עָקֹב, eigentlich höckericht, das Gegentheil von יָשָׁר) über alles und todtkrank (אָנֻשׁ)« wird darum Jer. 17, 9 das menschliche Herz bezeichnet, so dass nur Gott (dieser aber auch vollkommen Prov. 15, 11) die Tiefe seiner Verkehrtheit zu ergründen vermag; daher das Gebet Ps. 139, 23 f. Darum wendet sich alle Offenbarung an das Herz des Menschen; so das Gesetz Deut. 6, 6, denn es fordert Liebe Gottes von ganzem Herzen und von diesem Centrum aus auch von ganzer Seele vgl. 11, 18. Der Zustand der Unempfänglichkeit für das Göttliche heisst das unbeschnittene Herz (עָרֵל) Lev. 26, 41. Deut. 10, 16. vgl. Ez. 44, 9, und die Verstockung in der Sünde ist eine Verhärtung, Verstockung des Herzens Ex. 4, 21 und an vielen andern Stellen[12]). Darum eben ist das Wirken der Offenbarung darauf gerichtet, vom Herzen aus den Menschen zu erneuern, und ihr Ziel ist Deut. 30, 6 die Beschneidung des Herzens, die Verinnerlichung des Gotteswillens im Herzen Jer. 31, 33. — Und auch auf Seiten des Menschen beginnt der Heilsprocess im Herzen. Der Glaube, in welchem das persönliche Leben des Menschen in seinem tiefsten Grunde eine neue Richtung nimmt, gehört ganz der Sphäre des Herzens an und wird als ein Festmachen (nach der Grundbedeutung von הֶאֱמִין), stark machen (הֶאֱמִיץ Ps. 27, 14. 31, 25), ein Gestütztsein des Herzens (vgl. besonders Ps. 112, 7 f.) auf dem Grunde, welcher Gott, der צוּר לְבָב Ps. 73, 26 selbst ist, beschrieben; vgl. ebenso im Neuen Testament z. B. Röm. 10, 9 f. Act. 8, 37[13]). — Dagegen werden Gemüthsstimmungen und Affekte eben so oft von der Seele als vom Herzen ausgesagt, je nachdem sie als etwas, was die ganze Persönlichkeit des Menschen ergriffen hat, oder als ein das Innerste des Menschen beherrschender Zustand gefasst werden. Es werden im Alten Testa-

ment Gram und Sorge, Furcht und Schrecken, Freude und Zuversicht, Gelassenheit und Zufriedenheit bald auf das Herz, bald auf die Seele bezogen; vgl. die Verbindung beider Ausdrücke Deut. 28, 65 und weiter Prov. 12, 25. Koh. 11, 10. Jer. 15, 16. 1. Sam. 2, 1. Ps. 28, 7 auf der einen, Ex. 23, 9 (wo Luther נֶפֶשׁ durch Herz übersetzt), Ps. 6, 4. 42, 6 f. Jes. 61, 10. Ps. 62, 2. 131, 2. 116, 7 auf der andern Seite. Der Sprachgebrauch hat hiebei eigenthümliche Unterschiede festgestellt, indem z. B. מָרַר und seine Derivate in der Regel mit נֶפֶשׁ, שָׂמַח und seine Derivate mit לֵב verbunden werden u. s. w.[14]). — Nicht לֵב aber, sondern נֶפֶשׁ pflegt zu stehen, wenn von solchen Funktionen die Rede ist, in denen das Subjekt in der Bewegung auf einen Gegenstand hin begriffen ist. Lehrreich ist in dieser Beziehung schon Jer. 4, 19[15]). Besonders aber gehört hieher, dass[16]) in dem Begriffe von נֶפֶשׁ augenscheinlich das Merkmal des Begehrens das alles überwiegende und durchdringende ist, wobei der Zusammenhang des Begehrens mit dem Athmen, Hauchen nicht übersehen werden darf[17]). Allerdings die Impulse, durch die der Mensch sich bestimmen lässt (vgl. Ex. 35, 5. 22. 29), die Willensrichtung, die ihn beherrscht, die Absichten, die er hegt, die Lust, die er im Innern bewegt, sind Sache des Herzens (vgl. Ez. 11, 21. 20, 16. 33, 31. Deut. 11, 16. Hi. 31, 7. 9. 27. Ps. 66, 18. Prov. 6, 25); aber sobald die Willensrichtung in die Aeusserung des Begehrens ausläuft, pflegt נֶפֶשׁ einzutreten. Wird doch der Stamm אָוָה samt seinen Derivaten fast ausschliesslich mit נֶפֶשׁ verbunden[18]). Ja es wird bekanntlich נֶפֶשׁ zuweilen für die Begierde, Lust selbst gesetzt, vgl. besonders Koh. 6, 7. 9. Prov. 13, 2[19]).

1) Vgl. die Opfertheorie § 127.

2) Höchst interessante Parallelen bieten die alttest. und die homerische Anthropologie; hier aber ist zwischen beiden ein merkwürdiger Unterschied: die homerische ψυχή ist unpersönlich, bloss das sinnliche Lebensprincip; die geistigen Elemente haben ihren Sitz in den φρένες. Vgl. Nägelsbach, Homerische Theol., 1. A. S. 331 ff., 2. A. S. 380 ff. und meine *Commentationes*, S. 11 f.

3) Vgl. Ps. 39, 4. (לִבִּי בְּקִרְבִּי) 109, 22. 1. Sam. 25, 37; s. Delitzsch, System der bibl. Psychologie, 1. A. S. 203. 220, 2. A. S. 248. 265. Nach Hupfeld zu Ps. 17, 10 soll auch חֵלֶב a. a. O. und 73, 7 Herz schlechthin bezeichnen, was wenig Wahrscheinlichkeit hat. [Art.: »Herz.«] — Die Frage nach dem Verhältniss des Herzens zur Seele

gehört zu den schwierigeren der bibl. Psychologie; übrigens lässt sich ein sicheres Resultat gar wohl gewinnen.

4) Der Schöpfeimer am Blutquell Koh. 12, 6. s. über diese Stelle Delitzsch a. a. O. 1. A. S. 185, 2. A. S. 229. [i. ang. Art.]

5) »In corde actiones animae humanae ad ipsam redeunt«, sagt Roos, Fundam. psychol. ex. s. scr. S. 99, kurz und treffend.

6) Roos a. a. O.: »Dum ipsa [anima] sibi aliquid ostendit ac proponit, ad cor suum loqui dicitur. Dum suarum actionum sibi conscia est, et illarum innocentiam vel turpitudinem ipsa sentit, id ad cor refertur. Anima humana ut ψυχή suavia appetit, ut spiritus scrutatur etc. *Sed quatenus cor habet, ipsa novit, se hoc agere, et ideas reflexas habet.*«

7) S. das Nähere hierüber in den Wörterbüchern.

8) Darnach ist auch Ps. 119, 32 zu erklären (anders dort Hengstenberg), desgleichen die sehr verschieden gefasste Stelle 2. Reg. 5, 26. Die LXX setzen desshalb für לֵב öfters geradezu νοῦς, Ex. 7, 23. Jes. 10, 7 u. s. w. Ueber den engen Zusammenhang beider Begriffe vgl. auch Beck, Christl. Lehrwissenschaft, I, S. 233. Freilich finden sich Ausnahmen. Auch die Seele wird als Subjekt der Einsicht gesetzt, Prov. 19, 2. Ps. 139, 14; die Gedanken, die den Menschen bewegen, heissen auch ein Sprechen und Sinnen der Seele, Thren. 3, 20. 24. 1. Sam. 20, 4, in der Seele bildet man sich ein Esth. 4, 13, hegt man Rathschläge Ps. 13, 3 u. s. w. Doch sind solcher Stellen verhältnissmässig sehr wenige (s. Delitzsch a. a. O., 1. A. S. 156, 2. A. S. 198) und zuweilen scheint, wie in der zuletzt citirten, die Erwähnung der Seele zunächst nur durch den Parallelismus, der einen zweiten Ausdruck erforderte, hervorgerufen. [i. ang. Art.]

9) Dass das göttliche Urtheil über den Menschen eben nach dem ergeht, was er ist, nicht nach dem, was er scheint, wird desshalb beschrieben als ein Sehen aufs Herz 1. Sam. 16, 7. Jer. 20, 12, ein Erkennen und Prüfen der Herzen 1. Reg. 8, 39. Prov. 17, 3. Ps. 7, 10. 17, 3. Jer. 11, 20. — Selbst von Gott wird, um den Unterschied dessen, was im Grund seines Wesens ist, von der Erscheinung, wie sie der Mensch auffasst, auszudrücken, Thren. 3, 33 gesagt: »er plagt die Menschen nicht מִלִּבּוֹ«. [i. ang. Art.]

10) In allen solchen Verbindungen wird nicht leicht נֶפֶשׁ gesetzt. Die LXX sind in diesem Sprachgebrauch nicht so streng, vgl. Böttcher, de inferis § 41 (doch variirt die Lesart in einigen dort angeführten Stellen). Eigenthümlich ist der Sprachgebrauch des Buchs der Weisheit; es redet von heiligen Seelen 7, 27, und umgekehrt von einer κακότεχνος ψυχή, in welche die Weisheit nicht eingehe, von εὐθύτης ψυχῆς 9, 3 u. s. w. Es hängt dieser Sprachgebrauch mit der 8, 19 angedeuteten, eigenthümlichen Ansicht des Buches über den verschiedenen Naturcharakter der Seelen zusammen. [i. ang. Art.]

11 und 12) S. die Lehre von der Sünde § 75 und 76.

13) Ps. 73, 26 soll nach Delitzch a. a. O., 1. A. S. 109, 2. A. S. 145 ein Beleg dafür sein, dass der Glaube eine Bethätigung des reinen Ich ist, welches sich von Geist, Seele und Leib unterscheidet. »Sein Ich bleibt gläubig an Gott, selbst wenn der Leib und auch das Herz, also Geistes- und Seelenleben vergiengen.« Mir scheint vielmehr im ersten Hemistich לֵב neben שְׁאֵר das leibliche Herz zu bezeichen; ob dieses schwindet, doch bleibt Gott der Fels des Herzens (nämlich in psychischer Bedeutung). [i. ang. Art.] — Röm. 10, 10: »καρδίᾳ πιστεύεται«; Act. 8, 37: »πιστεύεις ἐξ ὅλης τῆς καρδίας.«

14) Interessant ist in dieser Beziehung die Stelle Prov. 14, 10: »Das Herz kennt die Betrübniss seiner Seele, auch in seine Freude mische sich kein Fremder.«

15) Nach Jer. 4, 19 hört die Seele das Kriegsgetümmel und das Herz wird darob von Leid und Grausen bewegt. — In ganz anderem Sinn steht לֵב שֹׁמֵעַ 1. Reg. 3, 9. [i. ang. Art.]

16) So richtig Delitzsch a. a. O., 1. A. S. 162, 2. A. S. 204.

17) Wie denn heftiges, leidenschaftliches Begehren durch Schnauben ausgedrückt wird, s. z. B. Am. 2, 7. [i. ang. Art.]

18) Nur Ps. 21, 3 steht תַּאֲוַת לִבּ. Vgl. ferner Stellen wie Ps. 84, 3. 119, 20. 81. Jes. 26, 8 f. [i. ang. Art.]

19) Daher ist nun הִרְחִיב נֶפֶשׁ Jes. 5, 14. Hab. 2, 5 und רְחַב נֶפֶשׁ Prov. 28, 25 zu erklären; das letztere ist verschieden von רְחַב לֵב Ps. 101, 5, das Ewald unrichtig »gier'gen Herzens« übersetzt, da es doch, wie Prov. 21, 4 die aufgeblähte, dünkelhafte Sicherheit bezeichnet. — Schliesslich wäre noch die Frage in Betracht zu ziehen, in welchem Verhältniss das Herz als Herd und Centrum des geistigen Lebens der Seele zu dem Herzen als Centrum des physischen Lebens stehe. Diese Frage lässt sich aber nur im Zusammenhang einer umfassenderen Untersuchung des Verhältnisses von Leib und Seele überhaupt genügend erörtern. Hier möge nur kurz bemerkt werden, dass nach der h. Schrift nicht bloss ein Parallelismus zwischen Leib und Seele stattfindet, vermöge dessen das Leibliche bloss als Symbol für geistige Vorgänge stände, sondern dass, wie die Seele, welche Trägerin der Persönlichkeit ist, dieselbe ist, welche im Blut und im Athem waltet, so auch bei ihren höheren Funktionen die leiblichen Organe wirklich betheiligt sind. Nun wird freilich bei der bekannten Erfahrung, dass Affekte und Leidenschaften die Eingeweide afficiren, dass namentlich der Herzschlag durch jede leidenschaftliche Erregung modificirt wird, Niemand blosse Tropen finden wollen, wenn der Psalmist Ps. 39, 4 sagt: »Warm wird mein Herz in meinem Innern«, oder Jeremia 20, 9: »es war in meinem Herzen wie brennend Feuer«, vgl. 4, 19. 23, 9. Aber merkwürdig sind in der biblischen Anthropologie zwei Punkte: einmal das specifische Verhältniss, in welches die h. Schrift einzelne Eingeweide zu bestimmten Affekten setzt (s. was Delitzsch a. a. O.

1. A. S. 222 ff., 2. A. S. 266 ff. über die biblische Bedeutung der רַחֲמִים, der Leber, der Nieren ausführt), und dann die Bedeutung, welche mit Zurücksetzung des Hauptes und Gehirns das Herz für die Erkenntniss- und Willensthätigkeit hat (erst das Buch Daniel redet von »Gesichten des Hauptes«). Bekanntlich stimmt hierin die Anschauung der ganzen alten Welt mit der Bibel überein. In Betreff der homerischen Lehre (man denke an die Bedeutung von κῆρ, κραδίη), vgl. Nägelsbach's Homer. Theol., 1. A. S. 332 ff., 2. A. S. 384 ff.; ferner ist zu erinnern an den römischen Sprachgebrauch in Wörtern wie cordatus, recordari, vecors, excors u. a., vgl. besonders Cicero, Tusc. I, 9, 18; ausserdem vgl. Platon, Phaed. c. 45 und die Ausleger zu dieser Stelle u. s. w. Darauf allein, dass das Herz Centralorgan des Blutumlaufs ist, kann, wie Delitzsch a. a. O. 1. A. S. 215, 2. A. S. 260 mit Recht behauptet, die geistige Bedeutung desselben nicht zurückgeführt werden. Die Art und Weise, wie Delitzsch S. 216 f., 2. A. S. 260 ff. die Erscheinungen des Somnambulismus zur Erläuterung der Sache herbeigezogen hat, verdient alle Beachtung; noch aber bleibt die Physiologie fast auf alle hieher einschlagenden Fragen die Antwort schuldig. [i. ang. Art.]

Zweites Kapitel.

Lehre vom Menschen in Hinsicht auf den durch die Sünde in die Entwicklung desselben eingetretenen Gegensatz.

I. Der Urzustand des Menschen.

§ 72.

Die Beschaffenheit des Urzustandes des Menschen ist theils aus dem zweiten Kapitel der Genesis zu erkennen, theils durch Rückschluss aus der durch die Sünde eingetretenen Veränderung zu ermitteln. Hiernach ergeben sich folgende Bestimmungen: Unschuld und kindlicher Umgang mit Gott, harmonisches Verhältniss zur Natur, bedingungsweise Unsterblichkeit.

1) Gut ist der Mensch geschaffen Gen. 1, 31, d. h. dem göttlichen Zwecke entsprechend. Aber da das Gute in ihm noch nicht zur freien Selbstbestimmung entwickelt ist, so weiss er das Gute noch nicht als Gutes (vgl. 3, 5). Dies ist eben der Zustand der kindlichen Unbefangenheit und Unschuld (vgl. Deut. 1, 39). Er wird Gen. 2, 25 dadurch bezeichnet: die Scham sei noch nicht erwacht gewesen. Somit widerspricht der Darstellung

der Genesis fürs erste diejenige Auffassung des Urstandes, welche denselben als anerschaffene *sapientia* und *sanctitas* fasste; statt dessen wäre vielmehr im Sinn des Alten Testaments zu sagen, wie Koh. 7, 29 sich ausdrückt: »Gott machte den Menschen יָשָׁר (recht)«. Aber nicht minder ist mit der Genesis unvereinbar fürs zweite diejenige Ansicht, welche den Urstand nur als Zustand des Nichtsündigseins fasst, entweder als Zustand reiner Indifferenz, oder als einen Zustand, in dem das Böse bereits latent gewesen, so dass im Sündenfall nur das im Menschen bereits als Anlage Vorhandene hervorgetreten wäre. Gerade solchen Lehren, wornach das Böse als nothwendiges Moment der menschlichen Entwicklung betrachtet werden soll, ist die Darstellung der Hamartogenie (Gen. 3) von vorn herein entgegengesetzt (s. § 73).

2) Der Mensch lebt im Urstand wie mit Gott so mit der Natur in ungestörter harmloser Einheit. Das Erstere wird besonders deutlich durch den Gegensatz Gen. 3, 8 ff., worin das enthalten ist, dass die Furcht, die den Menschen in seinem jetzigen Zustand der Gottheit gegenüber beherrscht, nicht das normale Verhältniss ist. Das friedliche Verhältniss des Menschen zur Natur aber liegt theils in der Schilderung des paradiesischen Lebens überhaupt, theils darin, dass das gegenwärtige Verhältniss des Menschen zur Natur in Gegensatz zu dem Zustand vor der Sünde gestellt wird, indem der Mensch jetzt durch Mühe und Kampf sich die Natur dienstbar machen muss (3, 17 ff. 5, 29) und namentlich seine Herrschaft über die Thiere durch Gewaltthat und Lebenszerstörung ausübt 9, 2 f. (welche Stelle im Gegensatz steht zu 1, 29) [1]. Daher hat auch die Prophetie (s. den Prophetismus) in ihre Schilderung der Heilszeit die Aufhebung dieses feindlichen Verhältnisses aufgenommen (in den bekannten Stellen Jes. 11, 6—8. 65, 25).

3) Endlich wird in Gen. 2 dem Menschen Unsterblichkeit, nämlich bedingte, im Sinn des *posse non mori* zugeschrieben. Dies wird von Vielen geleugnet. Allerdings liegt in den Worten 2, 17: »des Tages, da du von ihm issest, sollst du sterben«, nicht nothwendig der Gedanke, dass der Mensch, wenn er nicht sündigte, überhaupt nicht sterben sollte; die Worte könnten, für sich genommen, auch bloss von einem schnellen und frühen Tode verstanden

werden. Wohl aber liegt in 3, 22 klar, dass nach dem Sinne der Urkunde mit dem paradiesischen Leben die Möglichkeit, die Unsterblichkeit zu erlangen, verknüpft, diese also dem Menschen, sofern er in ungetrübter Gemeinschaft mit Gott verharren würde, vorbehalten war; und in 3, 19 [2]) liegt nicht, wie von vielen Auslegern behauptet worden ist, dass der Mensch seiner Natur nach unbedingt sterben musste, sondern die Worte geben nur den Grund an, warum das Lebensende des Menschen, nachdem es einmal verhängt war, sich in der angegebenen Weise als Verwesung des Leibes vollziehe [3]).

1) In Gen. 1, 29 ist der Mensch noch verwiesen auf vegetabilische Nahrung, erst in Kap. 9 wird ihm die Gewalt, die Thiere zu tödten, verliehen.

2) Gen. 3, 22: »Damit er nicht nehme von dem Baume des Lebens — und lebe in Ewigkeit«; V. 19: »Bis du zur Erde zurückkehrst, denn von ihr bist du genommen, denn Staub bist du und sollst zum Staube zurückkehren.« — Näheres über die zuletzt angeführten Stellen s. in § 77.

3) Warum, kann man fragen, ist im A. T. so wenig auf den Urstand zurückgeblickt? Sehr gut hat diese Frage Gustav Baur beantwortet in seiner Abhandlung: »Die alttest. und die griechische Vorstellung vom Sündenfalle«, in den theol. Studien und Kritiken 1848, 2. H. Er sagt dort S. 360: »Das in der Vergangenheit liegende verlorene Paradies wird im Israelitismus nicht weiter berücksichtigt, er vergisst, was dahinten ist, und strecket sich nach dem, was da vorne ist; und jagt nach dem vorgesteckten Ziele künftiger seliger Gemeinschaft mit Gott; statt die verschwundene goldene Zeit müssig zu beklagen, strebt er vielmehr, von Gottes Geiste erfüllt, geläutert, gestärkt, das Paradies wieder zu erwerben.«

II. Von der Sünde.

1. Die Entstehung der Sünde.

§ 73.

Das formelle Princip der Sünde.

Wie nach dem Alten Testament sowohl das formelle als das materielle Princip der Sünde aufzufassen ist, ist ausgeprägt in der Erzählung vom Sündenfall Gen. 3. In dieser (durchaus symbolischen) Darstellung liegen folgende Lehren:

1) Der Mensch kann aus dem Stand der Unschuld in den

freier Sittlichkeit nur übergehen durch einen Akt der Selbstentscheidung. Hiezu ist zunächst nothwendig, dass er seinen Willen, in welchem das Gute bis dahin unmittelbar gesetzt ist, von dem Guten unterscheide, die Vorstellung eines Nichtguten gewinne (דַּעַת טוֹב וָרָע 2, 17). Desswegen wird ihm das Gute objektiv in Form eines Gebots gegenübergestellt 2, 16 f. Nun ist aber der Sinn der Erzählung nicht der (wie einige Neuere ihn gefasst haben), dass es in dem Menschen zur Uebertretung des Gebots habe kommen sollen, weil, wie z. B. Bruno Bauer (Die Religion des A. T. I, S. 23) sich ausdrückt, die Erkenntniss des Guten nur möglich sei, wenn das Subjekt sich von dem Guten unterscheidet, also sich als das sündige weiss. Vielmehr ist die Meinung der Urkunde die, dass, wenn dem Willen das Gute objektiv gegenübergestellt ist und er sich demnach vom Guten unterscheidet, dies noch nicht nothwendig eine Entscheidung des Willens wider das Gute involvirt. Dies lehrt die Urkunde dadurch, dass sie nicht sofort den Willen des Menschen gegen das ausgesprochene Gebot reagiren, vielmehr die erste Anregung zur Entscheidung wider das Gebot durch äusseren Einfluss eintreten lässt, wobei anfangs das Weib (3, 1—3) noch die verpflichtende Kraft des göttlichen Gebots anerkennt. Hiemit ist von Seiten des Alten Testaments auch die Meinung ausgeschlossen, dass es nur ein Gewissen gebe, sofern der Mensch sich als sündig wisse (was von Hegelschem Standpunkt aus behauptet wurde). Denn [1]) wenn das Weib 3, 2 f. sich an das göttliche Gebot erinnert und sich durch dasselbe gebunden weiss, also die verpflichtende Kraft desselben anerkennt, so hat sie noch nicht gesündigt und zeigt doch, dass sie ein Gewissen hat. Hieraus ergibt sich, dass nach dem Alten Testament die Sünde nicht ein nothwendiges Entwicklungsmoment im Menschen, sondern Produkt wahlfreier Entscheidung ist, wie dieses noch später, wenn auch, wie wir sehen werden, nur in relativer Weise, gilt, Deut. 30, 15: »Siehe ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute, den Tod und das Böse.« Wenn man hiegegen aus späteren Büchern Stellen wie Hi. 4, 17 ff. 14, 4. Ps. 103, 10. 14 geltend gemacht hat, welche für sich betrachtet die Meinung begünstigen können, als sei die Sünde eben nothwendige Folge der Endlichkeit der menschlichen

Natur, so sind eben diese Stellen vom Standpunkt der gegenwärtigen Beschaffenheit des Menschen aus zu verstehen.

2) Die erste Anregung zur Uebertretung des Gebots kommt, wie gesagt, von aussen her. Die Erzählung setzt augenscheinlich ein bereits in die Welt eingedrungenes, widergöttliches Princip voraus, ohne aber über dasselbe weitere Rechenschaft zu geben. Ueber die Schlange wird nicht weiter reflektirt; dass sie der Satan oder ein Werkzeug des Satans gewesen, kann desswegen nicht als Lehre des Mosaismus hingestellt werden, weil, wie wir später sehen werden, die Satanslehre erst viel später im Alten Testament auftritt, wenn auch wahrscheinlich in dem Asasel Lev. 16, 8 ff. bereits ein böser Dämon zu sehen ist[2]). Dagegen ist die Zurückführung der Verführung des ersten Menschen auf den Satan Sap. 2, 23 f. gelehrt und wird auch im Neuen Testament vorausgesetzt[3]). Die Hauptsache aber in Gen. 3 in Bezug auf diesen Punkt ist, dass die Verführung in keiner Weise nöthigend auf den Menschen wirkt, sondern nur durch freies Aufgeben des Widerstandes gegen die Versuchung auf Seiten des Menschen zum Ziel kommt. Hierin liegt ein wesentlicher Unterschied der alttestamentlichen Darstellung von der Zendlehre, wornach das Böse einfach physisch in den Menschen gelegt wird[4]).

1) Vgl. Nitzsch, System der christlichen Lehre, § 98, Note.

2) Vgl. die Darstellung des Versöhnungstags § 140.

3) Ob auch Joh. 8, 44 der ἀνθρωποκτόνος darauf geht, ist zweifelhaft; denn wenn man 1. Joh. 3, 12. 15 vergleicht, so wird man geneigt, die Stelle vom Menschenmörder auf Kain's Brudermord zu deuten. Wohl aber geht auf den Sündenfall in Gen. 3. Apok. 12, 9, wo der Teufel ὁ δράκων, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος heisst. Vgl. auch die Anspielung von Röm. 16, 20 auf Gen. 3, 15.

4) Es hat auch in neuerer Zeit nicht an Versuchen gefehlt, die Sache physisch zu fassen, indem man den Baum der Erkenntniss zu einem Giftbaum machte. Das sind alles Anhängsel an die alttestamentliche Darstellung.

§. 74.

Das materielle Princip der Sünde. Die alttestamentlichen Bezeichnungen derselben.

3) Der Hergang in der Entstehung der Sünde selbst ist folgender: Zuerst wird der Zweifel daran erweckt,

ob das von Gott Gebotene wirklich gut sei, indem dabei das Gebot selbst übertrieben wird Gen. 3, 1 [1]). Es soll zuerst Misstrauen gegen Gott hervorgerufen werden, als wäre er ein neidisches Wesen, welches den Menschen auf einer niedrigeren Stufe zurückhalten wolle; und nun wird V. 4 zur bestimmten Negation des Gottesworts fortgegangen. Jetzt erst, nachdem die über Gottes Wort und Willen sich erhebende Selbstsucht geweckt ist, übt nach V. 6 auch der sinnliche Reiz seine Wirkung aus. Mit anderen Worten: Das Realprincip der Sünde ist nach dem Alten Testament der Unglaube gegen das göttliche Wort, die selbstsüchtige Erhebung des Eigenwillens über den göttlichen Willen, die eigenmächtige Aufhebung der durch göttliche Ordnung gezogenen Schranke. Erst sekundär erscheint die Sinnlichkeit als zur Erzeugung der Sünde wirksam. So ist schon durch Gen. 3 der häufig, besonders in der rabbinischen Theologie aufgestellte Satz, dass nach dem Alten Testament das Realprincip des Bösen in der Materie, im Leibe liege, abgewiesen [2]). Das bleibt nun die Grundlehre des Alten Testaments, dass das Böse primitiv die Verleugnung des göttlichen Willens, dass die Sünde darum Sünde ist, weil sich der Mensch selbstsüchtig über Gott und seinen Willen erhebt. Das Alte Testament kennt kein Böses, das blosses Unrecht der Menschen gegen einander oder blosses Zurückbleiben der Entwicklung menschlicher Natur, blosse Schwäche wäre [3]). — Dass aber das Alte Testament in der selbstsüchtigen Ueberschreitung der dem Menschen von Gott gezogenen Schranke den Grund alles Bösen sieht, erklärt sich nicht daraus, dass Gott als neidisches Wesen gefasst würde, sondern daraus, dass er der Heilige ist, die Heiligkeit aber als solche (nach dem früher Ausgeführten) nichts ihr Widersprechendes dulden kann. Zum Neide hat der Gott, der in unerschütterlicher, allen Dingen Mass und Ziel gebender Allmacht über der Welt waltet, keinen Grund wie die hellenischen Götter [4]). Ganz verkehrt ist es, wie freilich von manchen Auslegern (z. B. P. v. Bohlen) geschehen ist, das Wort Gen. 3, 22: »der Mensch ist geworden wie unser einer« als Ausdruck des göttlichen Neides zu fassen; es enthält vielmehr eine wehmüthige Ironie: Der Mensch hat durch den Sündenfall wirklich erlangt, was er erlangen

sollte, aber in verkehrter Weise und zu seinem Unglück. Die Schlange hat mit dem Wort »eritis sicut Deus« einerseits die Wahrheit gesagt; denn der Mensch ist zur Selbständigkeit Gott gegenüber gelangt. Aber er ist doch belogen und betrogen; denn es ist nur Selbständigkeit im Bösen. Statt zur freien Gemeinschaft mit Gott erhoben zu werden, ist er frei, um ungöttliche Wege zu gehen. Dass die Urkunde durchaus nicht von einer felix culpa, einer Erhebung des Menschen durch die Sünde, reden will, zeigt der Fluch, dem nun der Mensch unterworfen ist [5]). — Ob sich Anspielungen auf die Erzählung vom Sündenfall in den folgenden Büchern des Alten Testaments finden, lässt sich ganz sicher nicht beantworten. Am wahrscheinlichsten liegt eine solche in Hos. 6, 7, wo die Erklärung: »sie übertreten wie Adam den Bund«, ganz entschieden den Vorzug verdient vor den andern: »nach Menschenart«, oder gar: »wie Menschen aus dem Pöbel«, oder: »wie einen Bund mit einem Menschen« [6]). Auch Hi. 31, 33 ist die Erklärung: »wenn verhehlt ich hätte wie Adam meine Vergehungen« (so dass es auf die Selbstentschuldigung Adam's gienge), wahrscheinlicher als die andere: »nach Menschenweise«. Dagegen ist Jes. 43, 27: »dein erster Vater hat gesündigt« ohne Zweifel nicht auf den Fall Adam's zu beziehen; eher auf Abraham, wahrscheinlich aber auf Jakob, den eigentlichen Stammvater des Volkes.

Gemäss der gegebenen Entwicklung des Princips der Sünde sind nun die alttestamentlichen Bezeichnungen der Sünde zu verstehen. a) Der allgemeinste Ausdruck ist חָטָא, חַטָּאת, zuerst Gen. 4, 7, oder kürzer חֵטְא; er umfasst sowohl Schwachheits- als Bosheitssünden. Die sinnliche Bedeutung des חָטָא ist: das Ziel verfehlen Jud. 20, 16. חַטָּאת bezeichnet nun die Verfehlung, Abirrung, nämlich von dem göttlichen Wege und dem den Menschen durch den göttlichen Willen gesteckten Ziel, חָטָא mit לְ verbunden: gegen Gott hin sich verfehlen, abirren, an ihm sündigen. b) Der zweite Ausdruck עָוֹן bedeutet eigentlich Krümmung, Verkehrung, pravitas; er bezeichnet zunächst nicht eine Handlung, sondern die Beschaffenheit einer Handlung, daher Ps. 32, 5: עֲוֹן חַטָּאתִי. Im Mund der Weltleute Hos. 12, 9 bezeichnet das Wort Unrecht überhaupt [7]). Da es aber nach alttestament-

licher Lehre kein Unrecht gibt, das nicht Sünde wäre, so ist עָוֹן die Verkehrung des göttlichen Gesetzes, ἀνομία, dann aber besonders die Sündenschuld, zuerst Gen. 15, 16, und so in vielfacher Verbindung: נָשָׂא עָוֹן Schuld wegnehmen, חָשַׁב עָוֹן Schuld anrechnen, כִּפֶּר עָוֹן Schuld vergeben. c) In ihrer Steigerung wird die Sünde zu פֶּשַׁע, ein Ausdruck, der wahrscheinlich eigentlich den Bruch mit Gott, daher Abtrünnigkeit, Empörung wider Gott bezeichnet; denn der Stamm פָּשַׁע scheint verwandt mit פָּסַק rupit. Während חַטָּאת auch Fahrlässigkeits- und Schwachheitssünden bezeichnen kann, liegt in פֶּשַׁע immer die Absichtlichkeit und Vorsätzlichkeit. Als Hauptstelle ist zu betrachten Hi. 34, 37 [3]). Doch steht es öfters neben עָוֹן und חַטָּאת Ex. 34, 7. Num. 14, 18. d) Ist das Böse habituelle Bestimmtheit der Gesinnung und des Handelns geworden, so ist es רֶשַׁע. Der רָשָׁע bildet den Gegensatz zu dem צַדִּיק. Doch kann der Ausdruck ebenso wie צַדִּיק, auch in Bezug auf einen einzelnen Fall stehen. Der Grundbegriff in רָשָׁע scheint die stürmische Erregtheit zu sein (wurzelverwandt mit רָגַז u. s. w., wenn gleich der Ausdruck häufig anders erklärt wird), vgl. Stellen wie Hi. 3, 17. Jes. 57, 20 u. a. e) Als das in sich Nichtige, Gehaltlose heisst das Böse אָוֶן (auch שָׁוְא u. s. w.).

1) Die Stelle Gen. 3, 1 muss nämlich nothwendig so erklärt werden: »Sollte Gott gesagt haben, ihr sollt von allen Bäumen des Gartens nicht essen« d. h. von gar keinem Baum. לֹא ist von כֹּל getrennt und gehört zum Verbum; vgl. οὐ πᾶς im N. T.

2) Vgl. z. B. Maimonides, More Neboch. III, 8. — Dass hiefür auch Gen. 6, 3, worauf man sich berufen hat, nichts beweise, wird § 77 gezeigt werden.

3) Mit Recht hat Grau hierin einen Kardinalpunkt gefunden in Bezug auf das Verhältniss der Lehre von der Sünde einerseits im A. T. und andererseits bei den indogermanischen Völkern. Er sagt (»Semiten und Indogermanen« S. 94): »Sünde ist nicht bloss ein Ueberschreiten der in der Natur und dem Wesen des Menschen gegebenen Schranken: dies ist der rein irdische, philosophische Begriff, auf den der Indogermane kommt, welcher mit seinem Denken innerhalb der Welt stehen bleibt. Sondern Sünde ist wesentlich Uebertretung des Gesetzes Gottes, Beleidigung des absolut heiligen Ich. Wird von jenem Standpunkte aus die Schranke, welche übertreten wurde, wiederhergestellt und der Schade getilgt, welcher die Folge der Uebertretung war, so scheint die Sünde selbst aufgehoben. Wenn dagegen die Sünde

eine That wider Gott ist, so ist sie nicht etwas bloss Endliches, vom Thäter wieder Aufzuhebendes, sondern eine unendliche Schuld, weil das beleidigte Ich einen unendlichen Werth hat.«

4) Die *hellenischen Götter* haben Grund zum Neide, weil sie zu den Menschen nicht im Verhältniss absoluter Ueberlegenheit stehen. Die hellenische Lehre von der Entstehung der Sünde ist ausgeprägt im *Prometheusmythus*. Dort ist freilich der Neid der Götter ein mächtiges Moment. In Mekone haben sich Götter und Menschen versammelt, um ihre beiderseitigen Rechte abzugrenzen. Bei dieser Gelegenheit weiss Prometheus den Zeus zu berücken. Da ist ein Ringen der Götter und Menschen mit einander, das etwas total Anderes ist als das Ringen, welches das A. T. kennt. Vgl. die oben angef. Abhandlung von *Gust. Baur*, S. 347.

5) Ueber den Zusammenhang von Tod und Sünde s. § 77.

6) Für die *zweite* Erklärung des כְּאָדָם in Hos. 6, 7 spricht nicht Ps. 82, 7, indem dort der Gegensatz ein anderer ist. Die *dritte* Erklärung wäre nur zulässig, wenn הֵמָּה auf höher gestellte, auf Priester und Propheten gienge; es geht aber auf Israel und Juda. Stünde endlich nach der *vierten* Erklärung כְּאָדָם für כִּבְרִית אָדָם, so wäre wohl die Wortstellung eine andere.

7) Hos. 12, 9: לֹא יִמְצְאוּ־לִי עָוֹן אֲשֶׁר־חֵטְא, »man fand mir nicht ein *Unrecht*, das *Sünde* wäre.«

8) Hi. 34, 37: כִּי יֹסִיף עַל־חַטָּאתוֹ פֶשַׁע, »dass er zu seiner *Sünde* noch *Abfall* fügt.«

2. Der Zustand der Sünde.

§ 75.

Die Sünde als Hang. Vererbung der Sünde.

In Folge des Sündenfalls erscheint die Sünde als *Zustand* in der Menschheit, nämlich als ein *Hang*, der den Menschen beherrscht, und als ein *sündiges Gesamtleben*, welches sich *vererbt* theils in der *Menschheit im Allgemeinen*, theils in besonderem Masse in *einzelnen Geschlechtern*, und diese so einem Schuld- und Gerichtsbanne unterwirft.

1) Die Sünde bleibt, nachdem sie einmal durch freie That des Menschen hervorgetreten ist, nicht in dieser Vereinzelung. An die erste Sünde des Ungehorsams reiht sich Gen. 3, 10 sofort die *zweite*, die Selbstentschuldigung und Beschönigung des Bösen. Das ist die רְמִיָּה (Trug) Ps. 32, 2, die es zu einem ernstlichen Widerstand gegen die eingedrungene Sünde nicht kommen lässt.

Indem so Sünde mit Sünde sich verknüpft, wird die Sünde zu einem *habitus* und so zu einer Bestimmtheit des Herzens oder, wie es ausgedrückt wird, einem יֵצֶר לֵב, Gebilde des Herzens, einem **Hang**, der dem Willen des Menschen eine verkehrte Richtung gibt. So heisst es vor der Sündflut Gen. 6, 5: »alles Gebilde der Gedanken seines Herzens ist nur böse allezeit« (כָּל־יֵצֶר מַחְשְׁבֹת לִבּוֹ רַק רַע כָּל־הַיּוֹם׃) und nach derselben wieder 8, 21: »das Gebilde des Herzens des Menschen ist böse von seiner Jugend an« (יֵצֶר לֵב הָאָדָם רַע מִנְּעֻרָיו). Dass dieser Jezer nicht, wie die rabbinische Theologie lehrte [1]), bloss als eine leibliche Disposition zu fassen ist, zeigt eben der genauere Ausdruck 6, 5: יֵצֶר מַחְשְׁבֹת לִבּוֹ (vgl. 1. Chr. 28, 9). Weil dieser sündige Hang — dies ist der Sinn der verschieden erklärten Stelle Gen. 8, 21 — von Jugend an im Menschen haftet, desswegen würde das Menschengeschlecht, wenn Gott dem strengen Recht den Lauf liesse, fortwährendem Vertilgungsgericht unterliegen. Der Grund der Verschonung liegt nach dem Zusammenhang jener Stelle darin, dass der Mensch, wie sich dies im Opfer ausprägt, noch immer die Gemeinschaft mit Gott sucht. — In diesem sündigen Hang ist begründet das natürliche Widerstreben des Menschen gegen das göttliche Gesetz, die Halsstarrigkeit und Herzenshärtigkeit, von der im Pentateuch so oft die Rede ist. Darum, da Israel das göttliche Gesetz zu halten verspricht, klagt die göttliche Stimme Deut. 5, 26 (29): »Sie haben recht geredet, aber wer gibt, dass sie ein solches Herz hätten mich zu fürchten und zu halten alle meine Gebote.«

2) Dass dieser sündige Hang ein sich forterbender ist, liegt, wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, doch indirekt bereits in den angeführten Stellen. Daneben kommt in Betracht, dass der Mosaismus, ungeachtet er die Fortpflanzung des Menschengeschlechts von dem göttlichen Segen ableitet, doch alle Vorgänge und Zustände, welche sich auf Erzeugung und Geburt beziehen, als einer Reinigungssühne bedürftig betrachtet, vgl. die Gesetze Lev. 12 und 15, worin der Gedanke liegt, dass alle diese Zustände mit sündiger Trübung behaftet seien. Hiernach hat Ps. 51, 7 eben den Gedanken des Gesetzes ausgesprochen: »Siehe in Verschuldung bin ich geboren und in Sünde empfieng mich meine Mutter.« Auch wenn diese Stelle, nach der jetzt gewöhnlicheren Erklärung, nur

von einem עָוֹן und חֵטְא der Eltern reden würde, würde doch daraus, dass schon die Entstehung des Menschen mit Sünde behaftet ist, die weitere Konsequenz sich ergeben, dass auch der Neugeborene von Sünde nicht frei sei; wie Hi. 14, 4 es ausspricht: »Wie käme ein Reiner von einem Unreinen. Nicht Einer«, — ein Gedanke, der jedenfalls im Zusammenhang der Psalmstelle liegt. Aber es steht in der That nichts im Weg, עָוֹן und חֵטְא in der Psalmstelle (so Hitzig) bereits auf das empfangene und geborene Kind selbst zu beziehen, wornach die Stelle direkt ausspricht, dass das Böse mit dem Menschen vom ersten Moment seiner Entstehung an verwachsen ist [2]). — Diese Forterbung der Sünde findet in besonderer Steigerung statt in einzelnen vorzugsweise dem göttlichen Fluch verfallenen Geschlechtern. Dieses liegt schon in der Erzählung von den Kainiten Gen. 4, von Ham, besonders Kanaan, von 9, 25 an, von Moab und Ammon, von 19, 36 an u. s. w.; es liegt aber besonders in den wiederholten Erklärungen, dass Gott die Sünden der Väter heimsuche bis ins dritte und vierte Glied. Die Hauptstellen dafür sind: Ex. 20, 5. 34, 7. Num. 14, 18. Deut. 5, 9. Diese Stellen wollen nämlich nicht sagen (wie man sie öfters verdreht hat), dass Gott die Sünden der Väter an unschuldigen Nachkommen ahnde, wie er umgekehrt den Segen frommer Väter auf die spätesten Geschlechter bringe, auch wenn sie in Sündenwegen wandeln. Das liegt nicht in Ex. 20, 5 f. [3]). Auch wenn man (wie die Vulgata: »in — generationem eorum, qui oderunt me«, Knobel u. A.) das לְשֹׂנְאָי bloss auf אָבֹת bezieht und als Wiederaufnahme des Genitiv fasst: »heimsuchend die Schuld der Väter — der Väter, die mich hassen«, wäre noch nicht gesagt, die Söhne seien unschuldig, sondern es wäre überhaupt nichts darüber ausgesagt. לְ soll aber nicht den Genitiv nach עֲוֹן wieder aufnehmen, dann müsste es hinter אָבֹת stehen. לְשֹׂנְאָי ist nach seiner Stellung und dem Parallelismus mit לְאֹהֲבַי V. 6 vielmehr auf Väter und Söhne zusammen zu beziehen. Die Voraussetzung ist allerdings, dass in der Regel durch den Stammvater ein sittlicher Lebenszustand begründet wird, der als Macht in der Familie fortwirkt [4]). Wenn nun so die Nachkommen die Sünde der Vorfahren fortsetzen und das Mass derselben erfüllen (vgl. Gen. 15, 16), dann trifft sie, auch wenn die göttliche Langmuth bis ins dritte und

vierte Glied zuwarten sollte, das durch die Gesamtsünde des Geschlechts verwirkte Gericht; es wird an ihnen mit ihrer eigenen Schuld zugleich die der Väter gestraft. Vgl. für diese Auffassung die besonders instruktive Stelle Lev. 26, 39: »Sie schwinden hin durch ihre Verschuldung in den Ländern eurer Feinde, und auch durch die Verschuldung ihrer Väter, welche bei ihnen ist, schwinden sie hin«. Die Möglichkeit, dass der auf einem Geschlecht ruhende Schuldbann gebrochen wird, wie bei Levi (vgl. § 29 mit Erl. 2), oder dass wenigstens Einzelne von demselben sich losmachen, wird damit nicht geleugnet (vgl. die Korachiten). Hiernach steht das Wort Ex. 20, 5 f. nicht im Widerspruch mit Deut. 24, 16[5]), eine Stelle, die übrigens zunächst auf die Handhabung menschlicher Strafgerechtigkeit sich bezieht (vgl. 2. Reg. 14, 6). Wenn aber die Propheten Jeremia 31, 29 f. und Ezechiel Kap. 18 und 33, 17 f. den deuteronomischen Satz auch in Bezug auf die göttliche Gerechtigkeit geltend machen, so polemisiren sie damit nicht etwa gegen den in Ex. 20, 5 liegenden Satz, den ja Jeremia selbst Kap. 32, 18 neben den andern V. 19 stellt (vgl. Thren. 5, 7 mit 3, 39 ff., wo wiederum beide Sätze sich finden); sondern die Propheten bekämpfen die verkehrte Anwendung, welche das selbstgerechte Volk ihrer Zeit zur Beschönigung seiner Schuld von jenem alten Worte macht[6]). Es gehen die beiderseitigen Stellen von verschiedenen Gesichtspunkten aus. Geht man von der Betrachtung des Individuums aus, so leidet jeder für seine eigene Schuld; fasst man aber die Gattung ins Auge, so ist die Sünde jedes Individuums ein Hervortreten und ein Fortsetzen des sündigen Gesamtlebens, das von der Sünde der Stammväter ausgegangen ist.

1) Vgl. Vitringa, Observationes sacrae, III, 8, S. 618.

2) Von in Heiligkeit geborenen Kindern weiss wohl der Thalmud, nicht aber das A. T. Die göttliche Ausrüstung einzelner Männer im Mutterleib (Jer. 1, 5 u. s. w.) schliesst die allgemeine menschliche Sündhaftigkeit nicht aus. [Artikel: »Pädagogik des A. T.«]

3) Ex. 20, 5: »Du sollst sie nicht anbeten (die Abgötter) — denn ich Jehova, dein Gott, bin ein eifriger Gott, heimsuchend die Verschuldung der Väter an Söhnen, am dritten und am vierten Glied לְשֹׂנְאָי.«

4) Vgl. Hävernick, Theol. des A. T., 2. A. herausg. von Schultz, S. 113: »Es ist als Ausnahme zu betrachten, wenn der gottlose Vater einen tugendhaften Sohn hat. Diese Regelmässigkeit der ethischen

Zustände wird im Gesetz vorausgesetzt, dies gilt ihm gleichsam als das Normale auf dem Gebiete des Bösen.«

5) Deut. 24, 16: «Die Söhne sollen nicht getödtet werden um der Väter willen — jeder soll um seiner Sünde willen sterben.«

6) Jene Juden Jer. 31, 29 haben interpretirt, wie viele christliche Ausleger: »Die Väter assen Heerlinge und die Zähne der Söhne werden stumpf.«

§ 76.

Antagonismus des Guten und Bösen im Menschen. Grade der Sünde. Möglichkeit einer relativen Gerechtigkeit.

Bei dem Allem wird die Macht der Sünde als eine durch die Freiheit des Menschen zu bekämpfende und bekämpfbare dargestellt. Und so hängen von dem Verhalten des Menschen die verschiedenen Grade der Sünde ab, welche auf ihrer Höhe zur Verstockung wird, während auf der andern Seite durch Hingebung an das Wort und den Willen des sich bezeugenden Gottes ein göttliches Leben inmitten des Sündenlebens der Welt als möglich und hiernach ein Unterschied von Gerechten und Gottlosen gesetzt ist.

Der Zustand des Menschen ist, nach der Darstellung des Alten Testaments, in Folge des Sündenfalls nicht der einer absoluten, den Widerstand aufhebenden Unterwerfung unter die Sünde, sondern es ist ein Antagonismus eingetreten zwischen der Anlage des Menschen zum Guten und der Macht der Sünde. Das Gefühl des Widerspruchs, der nun im Menschen gesetzt ist, zeigt sich nach Gen. 3, 7 in dem Erwachen der Scham; besonders aber gehört hieher als Hauptstelle 4, 6 f. Dieselbe ist so zu erklären: »Jehova sprach zu Kain: warum bist du ergrimmt und warum ist gesenkt dein Antlitz? Nicht wahr, wenn du gut handelst, so hebt sich dein Antlitz, wenn du aber nicht gut handelst, ist vor der Thüre die Sünde als Lagerer[1]); nach dir steht sein (des Lagerers) Verlangen; du aber sollst herrschen über ihn.« Hier ist die Möglichkeit und die Verpflichtung, dem sündigen Hang Widerstand zu leisten, ausgesprochen. Auf dieser Voraussetzung ruht das ganze Gesetz (vgl. besonders den Abschnitt Deut. 30, 11—20), so bestimmt freilich (wie wir später sehen werden) zugleich ausgesprochen ist, dass es

zur Ueberwindung der Macht der Sünde im Menschen nicht kommt. — Wohl aber ergibt sich durch jenes Herrschenwollen oder Nichtherrschenwollen über die Sünde eine verschiedene Stellung des Menschen zu Gott und ein Unterschied von *Graden* der Sündhaftigkeit. Dieser Gradunterschied ist in keiner Weise zurückzuführen auf den Unterschied des Innern und des Aeussern, als ob es in letzter Instanz auf die äussere Stellung des Menschen zum Gesetz ankäme; denn die böse Lust wird Ex. 20, 17 nicht minder als die böse That verboten und das Gesetz will nicht bloss äusserliche Angemessenheit an den göttlichen Willen. Wenn auch die Rechts- und Ritualordnung der Natur der Sache nach zunächst die äussere Beschaffenheit der Vergehungen ins Auge fassen muss, so unterscheidet doch schon diese in Bezug auf die einzelnen sündigen Handlungen zwischen dem durch Irrthum, Fahrlässigkeit (בִּשְׁגָגָה Lev. 4, 2. 22 u. s. w. vgl. Num. 35, 22 ff.) und dem aus Böswilligkeit (בְּיָד רָמָה Num. 15, 30 u. s. w.) verübten Sündigen. Was aber in Beziehung auf die moralische Beurtheilung des ganzen Menschen der Geist des Alten Testaments sei, zeigt die Geschichte desselben in vielen Beispielen. Anders sündigt *Mose*, obwohl auch an ihm, dem treuen Knecht Gottes, die Sünde schwer gestraft wird, als *Pharao*, bei dem Gottes Gerichte nur so lang einen Schein von Reue erzeugen, bis er wieder Luft bekommt. Anders sündigt *David*, bei dem der Tiefe des Falls eine eben so tiefgehende Busse entspricht, als *Saul*, dem die Sünde leid thut, weil sie ihm Unglück bringt. Kurz in der Aufrichtigkeit und Lauterkeit der Stellung des Herzens zu Gott (תֹּם לֵבָב) liegt der Massstab für die göttliche Beurtheilung des Menschen. Den höchsten Grad der Sünde bezeichnet das Alte Testament durch *Verstockung* oder *Verhärtung* des Herzens (חִזֵּק לֵב Ex. 4, 21. אִמֵּץ 2. Chr. 36, 13. הִכְבִּיד, כִּבֵּד 1. Sam. 6, 6. הִקְשָׁה Ps. 95, 8. Prov. 28, 14, wofür auch gesetzt wird: das Herz verkleben Jes. 44, 18, fett machen הִשְׁמִין 6, 10. vgl. Ps. 119, 70, das Herz wie einen Diamant machen Sach. 7, 12). Diese ist ein Zustand, in welchem der Mensch durch fortwährendes Hegen der Sünde die Widerstandsfähigkeit gegen dieselbe verloren hat und nun dazu gesetzt ist, dass Gott sich an ihm nur noch durch Strafgericht verherrlichen kann. Denn das ist Gottes Ordnung, dass, wie die Kraft zum Guten in ihrer Ausübung

wächst, so auch die Sünde durch fortgesetztes Sündigen sich straft vgl. Ps. 81, 12 f. [2]). Die Verstockung ist so beides, göttliche That und zugleich eigene That des Subjekts, wie denn beiderlei Ausdrücke wechseln, vgl. einerseits Ex. 7, 3 (אֲנִי אַקְשֶׁה אֶת־לֵב פַּרְעֹה) 4, 21. 10, 20 (וַיְחַזֵּק יְהוָה) und andererseits 8, 15. 28 (32) (וַיַּכְבֵּד פַּרְעֹה אֶת־לִבּוֹ) 9, 34. 13, 15 (vgl. 1. Sam. 6, 6. Prov. 28, 14: מַקְשֶׁה לִבּוֹ יִפּוֹל בְּרָעָה u. s. w.) In ersterer Beziehung ist die Verstockung Wirkung des göttlichen Zorns. So ist auch die schwierige, so oft unrichtig erklärte Stelle Jes. 64, 4 (5) zu erklären. Sie ist nicht zu fassen: »Du zürntest, da wir sündigten«, sondern: »du zürntest und da sündigten wir; in ihnen, sc. den Wegen Gottes (sündigten wir) seit unvordenklicher Zeit, und wir sollten gerettet werden?« Die Stelle geht auf 63, 17 zurück: »warum lässest du uns irren von deinen Wegen, verhärtest unser Herz, dich nicht zu fürchten« [3]). Dabei ist aber wesentlich zu beachten, dass das Alte Testament (wie auch das Neue) immer nur redet von Verstockung in Bezug auf ein göttliches Offenbarungszeugniss, in Bezug auf eine dem Sünder entgegengetretene, aber von ihm abgewiesene göttliche Offenbarung. Dies gilt von Pharao gegenüber den Wundern des Mose, die selbst den ägyptischen Magiern den Eindruck abnöthigen Ex. 8, 15: »das ist Gottes Finger«; »aber«, wird fortgefahren, »Pharao's Herz verstockte sich (וַיֶּחֱזַק לֵב־פַּרְעֹה)«, dies gilt von Israel gegenüber der göttlichen Führung in der Wüste, und hiernach ist auch das von den kanaanäischen Stämmen Jos. 11, 20 Gesagte, zu erklären: »Denn von Jehova geschah es, dass er verstockte ihr Herz zum Streit mit Israel, auf dass er sie verbannte, dass ihnen nicht Gnade widerführe.« Die kanaanäischen Stämme waren wegen ihrer abgöttischen Greuel des Gerichts schuldig; dass nun dieses Gericht an ihnen als Vertilgungsgericht zur Ausführung kam, das bewirkten sie vermöge göttlicher Ordnung selbst dadurch, dass sie zum Streit mit Israel, für das Gott augenscheinlich stritt, sich verstockten. Es handelt sich in solchen Stellen nicht (wie Calvin und die Calvinisten sie fassen) um einen verborgenen dunkeln Verwerfungsrathschluss, sondern um einen ganz offenbaren, wohlbegründeten göttlichen Gerichtsrath [4]). — Der Gang, den die Verstockung nimmt, wird Jes. 6, 10 gezeichnet: mit der Stumpfheit des Herzens verknüpft sich die Un-

fähigkeit für das Hören des göttlichen Worts, für das Schauen seiner Wege (הַשְׁמֵן לֵב — וְאָזְנָיו הַכְבֵּד וְעֵינָיו הָשַׁע), und dieses wirkt wieder nach innen zurück, dass die Unempfänglichkeit des Herzens eine unheilbare wird.

Auf der andern Seite nun wird durch die willige Hingabe an den göttlichen Willen, durch die Treue, mit welcher der Mensch in das ihm je auf der betreffenden Stufe der Offenbarung gegebene göttliche Zeugniss eingeht, inmitten des sündigen Gesamtlebens eine Gerechtigkeit (צְדָקָה) erworben und zieht sich so der Unterschied von relativ Gerechten und Ungerechten durch die verschiedenen Perioden der Offenbarung hindurch. Henoch wandelt mit Gott Gen. 5, 22, Noah ist in der allgemeinen Verderbniss als Gerechter ersehen 7, 1, Abraham glaubt der Verheissung und das wird ihm zur Gerechtigkeit gerechnet 15, 6 [5]). Aber von absolut Gerechten weiss das Alte Testament (in seinen kanonischen Schriften) nichts. »Kein Mensch ist, der nicht sündigte«, 1. Reg. 8, 46. »Vor dir ist kein Lebendiger gerecht«, Ps. 143, 2. vgl. Jes. 43, 27. Prov. 20, 9. Koh. 7, 20 [6]). Das mosaische Gesetz bezeugt dies dadurch, dass es keinen von der Bedürftigkeit der Versöhnung ausnimmt [7]).

1) חַטָּאת in Gen. 4, 7 ist nicht Maskulinum, sondern רֹבֵץ steht substantivisch.

2) Ps. 81, 12 f.: »Mein Volk hörte nicht auf meine Stimme und Israel ward mir nicht zu Willen; da gab ich es dahin (וָאֲשַׁלְּחֵהוּ) in ihres Herzens Starrheit, dass sie hingehen sollten in ihren Rathschlägen.«

3) Jes. 64, 4 — פָּגַעְתָּ am Anfang des Verses hängt noch von לוּא 63, 19 ab. — Den Sinn des אַתָּה קָצַפְתָּ וַנֶּחֱטָא gibt am richtigsten Ewald, der mit Recht auf 63, 17 zurückweist: Die Sünde wuchere desto schlimmer fort und wachse je länger der Zorn von oben d. i. das Unglück dauere. Delitzsch erklärt: »und wir standen als Sünder da.« — בָּהֶם heisst nicht, mit Ewald: »auf sie (die Israeliten) beständig«, sondern בָּהֶם geht, wie Maurer und Stier richtig gesehen haben, auf die vorher genannten Wege Gottes. — וְנִוָּשֵׁעַ wird am besten als Frage gefasst.

4) Wenn Gustav Baur in der § 72, Erl. 3 angeführten Abhandlung S. 349 in Bezug auf diese alttest. Lehre von der Verstockung bemerkt hat: »wenn im A. T. in der Verstockung das göttliche Walten in einer Weise hervortrete, die das freie menschliche Walten zu beschränken scheine, so komme dies daher, weil der israelitische Gottes- und Schöpfungsbegriff, aus welchem die menschliche Freiheit noth-

wendig folge, noch nicht in seiner ganzen Konsequenz mit voller Klarheit durchgeführt und mit den Erfahrungen des menschlichen Lebens in Einklang gebracht sei«, so muss hiegegen entschieden Einsprache erhoben werden. Die Bemerkung würde ebenso dem Neuen Testament gelten, das ganz dieselbe Lehre hat. Die menschliche Freiheit in Bezug auf die Sünde hat ihre Grenzen; auch das N. T. weiss ja von einer Verknechtung unter die Sünde und man kann hier nicht von einer Beschränktheit des alttest. Standpunkts reden.

5) Vgl. später die Lehre von der Gesetzes- und Glaubensgerechtigkeit.

6) Jes. 43, 27: »Dein erster Vater hat gesündigt und deine Mittler wurden treulos an mir.« — Prov. 20, 9: »Wer darf sagen: ich habe mein Herz rein erhalten, bin rein von meiner Sünde.« — Koh. 7, 20: »Es ist kein Gerechter auf Erden, der Gutes thäte und nicht sündigte.«

7) Nur das apokryphische Gebet Manasse's sagt in der berüchtigten Stelle V. 8: »Weil du bist ein Gott der Gerechten, hast du die Busse nicht gesetzt den Gerechten Abraham, Isaak und Jakob, welche nicht wider dich gesündigt haben.« Die Stelle steht in geradem Gegensatz gegen Jes. 43, 27 und sie war es wohl, um deren willen selbst die römische Kirche dieses Gebet nicht kanonisirt hat.

III. Vom Tode und vom Zustand nach dem Tode [1].

§ 77.

Der Zusammenhang von Sünde und Tod.

Die Folge der Sünde ist der Tod. Der Beweis hiefür liegt schon darin, dass, wie in § 72 gezeigt worden ist, mit dem paradiesischen Leben das posse non mori verknüpft war. Positiv aber ist der Zusammenhang von Sünde und Tod ausgesprochen in Gen. 2, 17: »Des Tages, da du davon issest, sollst du sterben.« Die Schwierigkeit, welche sich bei diesen Worten daraus ergibt, dass nicht unmittelbar nach dem Sündenfall der Tod wirklich erfolgt, ist nicht (wie einige wollten), dadurch zu beseitigen, dass יוֹם von einem grösseren Zeitraum gedeutet wird; vielmehr soll durch das בְּיוֹם u. s. w. Essen und Sterben in unmittelbaren Zusammenhang gesetzt werden (vgl. für den Ausdruck die ganz ähnliche Stelle 1 Reg. 2, 37). Auch nicht dadurch ist sie beseitigt, dass man behauptet (so Böttcher, Knobel u. A.), die Drohung Gen. 2, 17 sei nach dem Sinne des Erzählers nicht ernstlich gemeint [2]); denn abgesehen davon, dass das Alte Testament Gott mit seinen Worten

nicht spielen lässt, erscheint ja 3, 19 [3]) der Tod wirklich als Ziel der Bestrafung. Die Worte עַד־שׁוּבְךָ u. s. w. dürfen nämlich nicht [4]) von dem Termin gedeutet werden, bis zu welchem die über den Menschen verhängte Strafe währen soll, denn in diesem Fall wäre die folgende Motivirung höchst überflüssig; sondern die Worte sagen aus, in was die Strafe auslaufen, worin sie sich vollenden soll. In der Drohung 2, 17 wird, wie dieses in der prophetischen Verkündigung gewöhnlich der Fall ist, der Verlauf der Strafe sogleich in seiner Spitze hingestellt. In der That betrat der Mensch nach vollbrachter Sünde sofort den Weg des Todes [5]). — *Die Strafe des Todes ist geknüpft an den Ungehorsam, nicht an die Wirkung der Frucht des Baums*, wie manche Ausleger aus dem Gegensatz von 3, 22 folgern. Der Baum führt ja nicht im Gegensatz gegen den Baum des Lebens den Namen Baum des Todes, sondern Baum der Erkenntniss des Guten und Bösen. Der Genuss der Frucht hat den Tod zur Folge lediglich weil es an ihm zur sittlichen Selbstentscheidung gekommen ist. Der innere Zusammenhang der Sünde und des Todes wird deutlich aus 6, 3, wenn gleich diese Stelle zunächst nur von der Verkürzung der Lebensfrist wegen der Sünde handelt. Diese schwierige Stelle ist so zu erklären: (Jehova spricht) »In dem Menschen soll mein Geist nicht für immer walten; in ihrer Verirrung ist er Fleisch; es seien seine Tage 120 Jahre« [6]). Dass בָּשָׂר hier in dem ethischen Sinne der neutestamentlichen σάρξ stehe [7]), hat man nicht nöthig anzunehmen. Es ist vielmehr בָּשָׂר in seiner gewöhnlichen alttestamentlichen Bedeutung zu nehmen, vgl. Jes. 40, 6. Ps. 78, 39 u. s. w. —: »in seiner Verirrung ist er Fleisch«, vergänglich, hinfällig. Durch die Sünde wird also nach dieser Stelle eine Schwächung des den Menschen erhaltenden göttlichen Lebensgeistes herbeigeführt und wird so des Menschen Lebenskraft zerstört; indem, wie Jes. 63, 10 sich ausdrückt, der Geist Gottes durch die Sünde betrübt wird, wird er auch als physisches Lebensprincip zurückgedrängt und verfällt so der Mensch der Vergänglichkeit. Die sonst für den Satz, dass der Tod der Sünde Sold sei, beigebrachten Stellen Num. 16, 29. 27, 3 lassen eine verschiedene Auslegung zu. Doch sind in der ersteren Stelle: »wenn wie alle Menschen diese (Korah und seine Rotte) sterben וּפְקֻדַּת כָּל־הָאָדָם יִפָּקֵד עֲלֵיהֶם« die letzteren Worte gewiss nicht

mit Keil zu erklären: »und die (bewahrende) Aufsicht aller Menschen über ihnen stattfindet«, schwerlich aber auch mit Böttcher: und eine Allerweltsstrafe, d. h. eine gewöhnliche Todesstrafe, wie sie Verbrecher zu treffen pflegt, über sie verhängt wird; — sondern es ist wahrscheinlich zu erklären: wenn sie in gewöhnlicher Weise sterben, und es heisst so das gewöhnliche Todesloos eine Strafheimsuchung, welche alle Menschen trifft [8]). Was die zweite Stelle betrifft (wo die Töchter Zelophechad's redend eingeführt werden), so kann erklärt werden: »Unser Vater war nicht unter der Rotte Korah's, dass er um seiner Sünde willen gestorben wäre«; dann bezieht sich חֶטְאוֹ eben auf die Sünde jener Meuterei und gehört die Stelle nicht hieher. Aber auch wenn erklärt wird: »er war nicht unter der Rotte, sondern in seiner Sünde starb er«, ist sehr fraglich, ob das חֶטְאוֹ hier auf die allgemein menschliche Sündhaftigkeit und nicht eben auf die allgemeine Volkssünde, welche das Sterben jener ganzen Generation in der Wüste herbeiführte, zu beziehen ist. Endlich kommt in Betracht die Stelle aus dem mosaischen Psalm 90, V. 7—10: »Wir sind geschwunden durch deinen Zorn und durch deinen Grimm verstört; du stellst unsere Missethat vor dich, unser Geheimes ins Licht deines Angesichtes; denn alle unsere Tage schwinden durch deinen Zorn« u. s. w. Diese Stelle bezeichnet zunächst nicht den Tod überhaupt, sondern nur den frühen Tod, die Kürze und Flüchtigkeit des Lebens als Strafe der Sünde. Aber es zeigt doch auch diese Stelle, wie das alte Testament den Tod mit der Sünde verknüpft; und dies dient nun zugleich zur Erklärung dessen, dass das Gesetz für alles, was mit einem Leichnam in Berührung kommt, so hoch sonst die Liebespflicht der Bestattung gestellt wird, eine Reinigungssühne fordert Num. 19 (vgl. auch 5, 2 f. [9]). Allerdings wird in manchen Stellen die Vergänglichkeit und Hinfälligkeit mit der Menschennatur überhaupt verknüpft, ohne dass dies in Zusammenhang mit der Sünde gesetzt würde: wenn der Mensch Gen. 18, 27 Staub und Asche heisst, wenn Ps. 89, 48 f. gesagt wird: »Gedenke, wie kurz das Leben, zu welchem Nichts du geschaffen alle Menschenkinder«; vgl. ferner 103, 14 ff. und andere Stellen. Darin ist aber nicht enthalten, dass der Tod ursprünglich zur Menschennatur gehört habe, sondern solche Worte sind eben

aus der Erfahrung der gegenwärtigen Hinfälligkeit des Menschen herausgesprochen, welche Erfahrung allerdings die alttestamentliche Anschauung vom Menschen so sehr beherrscht, dass sich für den Verbalstamm אָנַשׁ, der eben eigentlich Mensch sein bedeutet, die Bedeutung: siech, krank sein ausgeprägt hat.

1) Vgl. meine *Commentationes* und meinen Artikel: »Unsterblichkeit. Lehre des A. T. von derselben«, in Herzog's Realencyklop. XXI, S. 409 ff. — Ueber keinen Gegenstand der alttest. Theol. ist die Literatur so reich wie über den vorliegenden. Ueber ihn bestanden verschiedene Ansichten schon im älteren Judenthum, s. Himpel, die Unsterblichkeitslehre des A. T. 1857 (Ehinger Progr.) S. 2 f.; über ihn stritten die Kirchenväter mit den Häretikern, s. meine Commentationes S. 1 ff. Durch die Socinianer und Deisten erneuerte sich der Streit, s. ebendas. S. 4 f. und Himpel a. a. O. S. 6 ff., wo auch auf die verschiedenen Ansichten neuerer Theologen Rücksicht genommen ist. Die hieher gehörige Literatur bis zum Jahre 1844 ist verzeichnet in dem gelehrten Werke von Böttcher, de inferis etc. [i. ang. Art.] — Ausser den Schriften von Böttcher und Himpel heben wir hier noch hervor: Mau, vom Tode, dem Solde der Sünden, und der Auferstehung Christi 1841; H. A. Hahn, de spe immortalitatis sub V. T. gradatim exculta 1846; Fr. Beck, zur Würdigung der alttest. Vorstellungen von der Unsterblichkeit, in Baur's und Zeller's theol. Jahrbüchern 1851, S. 469 ff.; H. Schultz, V. T, de hominis immortalitate sent. 1860, womit die betreffenden Abschnitte in der Schrift desselben Verfassers: »Die Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit« 1861, zu vergleichen sind. — Die neueren Schriften über bibl. Anthropologie und Eschatologie gehen ebenfalls mehr oder weniger auf die alttest. Lehre vom Zustand nach dem Tode ein; so besonders Delitzsch, bibl. Psychologie, 2. A., wo S. XIII eine Reihe hieher gehöriger Schriften verzeichnet ist.

2) Knobel bemerkt zu Gen. 2, 17: »Jehova kündigt eine schlimmere Folge an, als er eintretend weiss, — wie etwa der Vater bei Verboten den Kindern nachtheiligere Folgen androht, als er wirklich besorgt.«

3) Gen. 3, 19: »Im Schweisse deines Angesichts sollst du das Brot essen, bis du zurückkehrst zum Erdboden, denn von ihm bist du genommen; denn Staub bist du und zum Staube wirst du zurückkehren.«

4) So Mau a. a. O. S. 60.

5) Sehr gut hat die Stelle Gen. 2, 17 schon Augustin erläutert, de pecc. mer. I, 21: quamvis annos multos postea vixerint, illo tamen die mori coeperunt, quo mortis legem, qua in senium veterascerent acceperunt.« — Vgl. auch über die Stelle meine *Commentationes,* S. 21 und Herm. Schultz, »Die Voraussetzungen« u. s. w. S. 121 ff. — In

dem Gen. 3, 21 erwähnten Zuge von den Kleidern aus Thierfellen ist angedeutet, dass der Mensch sogleich am Thiere zu schauen bekam, was es ums Sterben sei.

6) Gen. 6, 3. — Bei בְּשַׁגָּם הוּא findet, wie häufig, ein Wechsel des Numerus statt. Das בְּשַׁגָּם kann unmöglich erklärt werden: »darum weil auch« = בַּאֲשֶׁר גַּם. Abgesehen davon, dass dem Sprachgebrauch des Pentateuch das שֶׁ für אֲשֶׁר ferne liegt, wäre vollends eine Partikelzusammensetzung dieser Art beispiellos; wozu noch kommt, dass das »auch« ganz müssig wäre. Vielmehr muss das Wort als Infinitiv von שָׁגַג, sich verirren, verfehlen, gefasst werden, ein Infinitiv in A, wie er bei einigen intransitiven Stämmen ע״ע vorkommt.

7) So Keil: In seiner Verirrung hat er sich als Fleisch gezeigt d. h. als unfähig, sich vom Geiste Gottes regieren zu lassen.

8) So erklärt die Stelle auch Jul. Müller, Die christl. Lehre von der Sünde, II, 5. A., S. 404.

9) Vgl. die Besprechung der Sühnakte beim Ceremonialgesetz.

§ 78.

Die Lehre des Mosaismus vom Zustand nach dem Tode.

Der Tod erfolgt dadurch, dass der den Menschen erhaltende göttliche Lebensgeist von Gott zurückgezogen wird Ps. 104, 29, wodurch der Mensch verhaucht (das bedeutet גָּוַע s. Gen. 7, 21 mit V. 22), worauf der Leib zu dem Staub zurückkehrt, von dem er genommen ist; s. ausserdem Stellen wie Hi. 34, 14 f. Koh. 12, 7 vgl. mit 3, 8. Nach diesen Stellen könnte es scheinen, als ob hiemit das menschliche Wesen überhaupt vernichtet wäre, wie dieses von Manchen (auch von H. A. Hahn) als alttestamentliche Lehre hingestellt worden ist[1]). In der That ist vom Standpunkt der natürlichen Betrachtung aus, wie ihn Koh. 3, 18—21 zeichnet, keine Gewissheit darüber vorhanden, ob der Mensch im Tode vom Thiere verschieden ist. Aber aus dem ganzen Zusammenhang alttestamentlicher Lehre[2]) erhellt, dass wie der Ursprung so auch das Loos der Menschenseele ein anderes ist als das der Thierseele (mit dem es Ps. 104, 29 identificirt zu sein scheint), dass nämlich, wenn der erhaltende Lebensgeist zurückgezogen wird, zwar das Band, durch welches die נֶפֶשׁ mit dem Leibe verbunden ist, sich löst, die נֶפֶשׁ selbst aber, und sofern in der נֶפֶשׁ die Persönlichkeit des Menschen liegt, der Mensch fortdauert; aber freilich, da von dem zuströmenden רוּחַ alle Lebens-

energie abhängt, nur als ein schwacher Schemen, der nun in das Todtenreich (שְׁאוֹל) wandert. Allerdings wird von den Bewohnern des Todtenreichs selbst der Name Seelen im Alten Testament nie gebraucht; ebensowenig der Ausdruck Geister, denn Hi. 4, 15 gehört nicht hieher [3]). Dass aber doch die נֶפֶשׁ es ist, welche in das Todtenreich wandert, erhellt aus Stellen wie Ps. 16, 10. 30, 4. 86, 13. 89, 49. 94, 17. Prov. 23, 14, auch Ps. 49, 20, wenn dort (was freilich von manchen bestritten wird), תָּבוֹא dritte Person und dazu aus dem vorhergehenden Verse נַפְשׁוֹ als Subjekt zu ergänzen ist [4]); wie auch die נֶפֶשׁ es ist, die bei der Wiederbelebung in den Leib des Verstorbenen zurückkehrt 1 Reg. 17, 21 f. [5]) Dafür, dass unmittelbar nach dem Tode noch eine nähere Beziehung zwischen dem eben verlassenen Leib und der Seele stattfinde, kann (abgesehen von dem, was § 70 über die Verwendung von נֶפֶשׁ für die Bezeichnung des Leichnams bemerkt worden ist), noch die Erzählung von den Todtenerweckungen 1 Reg. 17, 21 f. 2 Reg. 4. 34 f. geltend gemacht werden [6]), vielleicht auch die freilich schwierige Stelle Hi. 14, 22, die jedenfalls nach dem Zusammenhang auf den Zustand des Verstorbenen, nicht des Sterbenden, geht und hiernach von dem dumpfen Schmerze redet, den nach dem Verscheiden die Seele wie der Leib empfinde. Dies hat z. B. Delitzsch so gefasst, »dass der Verwesungsprocess des Leibes schmerzliche Reflexe in die abgeschiedene Seele werfe«; aber die Stelle kann auch (und wohl richtiger) von dem Schmerz verstanden werden, den Leib und Seele gesondert empfinden, wie auch Jes. 66, 24 Empfindung in den Leichnamen vorausgesetzt wird. Dagegen ist von der ägyptischen Vorstellung, dass eine fortwährende Beziehung der Seele zum Leibe stattfinde, vermöge welcher die Erhaltung des Leibes den Fortbestand der Seele sichert, obwohl Tacitus, Hist. V, 5 den Juden diese ägyptische Vorstellung zuschreibt, im Alten Testament keine Spur, und eben so wenig von der heidnischen Vorstellung, dass die Seele des Geschiedenen vor der Bestattung seines Leichnams nicht zur Ruhe komme. Gegen die letztere spricht Jes. 14, 15 ff. ausdrücklich [7]).

Der Ort, in welchen der Mensch wandert, der בֵּית מוֹעֵד לְכָל־חָי Hi. 30, 23 heisst Scheol (שְׁאוֹל, selten defektiv geschrieben). Das Wort, das als Femininum zu betrachten ist [8]) kann mit Winer [9]),

Hengstenberg u. a. von שָׁאַל poscere abgeleitet werden, so dass das Todtenreich als das unersättlich fordernde bezeichnet wäre. Dieser Ableitung sind sogar Stellen wie Prov. 1, 12. 27, 20. 30, 16. Jes. 5, 14. Hab. 2, 5 günstig, in denen von der unersättlichen Gier der Scheol die Rede ist. Nur ist es unwahrscheinlich, dass dieses ohne Zweifel uralte Wort eigentlich nur den Charakter eines poetischen Epitheton haben soll. Von den meisten Neueren wird das Wort auf den Stamm שָׁעַל hohl sein (= Höhle, Hölle), zurückgeführt, so dass eine Erweichung des ע in א angenommen würde, oder wird auf die dem Stamm שָׁעַל selbst zu Grunde liegende Wurzel שׁוּל, שַׁל = χάω, hio zurückgegangen, und daher als Grundbedeutung des Wortes χάσμα, Schlucht, Abgrund betrachtet [10]). — Die einzelnen Züge der Schilderungen des Todtenreichs dürfen bei dem dichterischen Charakter der meisten Stellen nicht alle streng wörtlich genommen werden, doch treten deutlich folgende wesentliche Züge der Scheolvorstellung hervor: Das Todtenreich wird (im Gegensatz gegen die obere Sphäre des Lichts und Lebens Prov. 15, 24. Ez. 26, 20 u. a.) in der Tiefe gedacht, vgl. Num. 16, 30 und Ausdrücke wie שְׁאוֹל תַּחְתִּית Deut. 32, 22. Ps. 86, 13, die Tiefen der Erde Ps. 63, 10 vgl. 88, 7, das Land der Tiefe Ez. 26, 20. 31, 14. 32, 18, noch tiefer als die Wasser und ihre Bewohner. Hiemit hängt zusammen, dass es ein Gebiet der dichtesten Finsterniss ist, wo, wie Hi. 10, 22 sagt, auch wenn es hell wird, das wie Mitternacht ist. Die Verstorbenen sind dort geschlechterweise versammelt; daher der im Pentateuch häufig wiederkehrende Ausdruck: »zu seinen Vätern (אֶל־אֲבוֹתָיו) oder zu seinen Volksgenossen (אֶל־עַמָּיו) kommen (בּוֹא) oder versammelt werden (נֶאֱסַף)« (Gen. 25, 8 f. 35, 29. 49, 33. Num. 20, 24 ff. u. s. w., vgl. auch das Scheolgemälde Ez. 32, 17—32). Auf das Grab können diese Ausdrücke unmöglich bezogen werden [11]). Das Todtenreich und das Grab werden vielmehr bestimmt unterschieden. Wenn z. B. Jakob Gen. 37, 35 spricht: »Trauernd werde ich zu meinem Sohne שְׁאֹלָה hinabsteigen«, so kann er nicht glauben, mit Joseph im Grabe vereinigt zu werden, da er ja der Meinung ist, dass dieser von den Thieren zerrissen sei. Dass Züge auf das Todtenreich übergetragen werden, die vom Grabe hergenommen sind, ist richtig, z. B. Jes. 14, 11, wo zu dem in das Todtenreich gesunkenen Eroberer gesagt wird:

»unter dir ist Moder gebettet, und was dich deckt ist Gewürm«; ja es wird Ez. 32, 22 ff. der Ausdruck Gräber von dem Todtenreich gebraucht. Aber in beiden Stellen kann die Unterscheidung der Scheol vom Grabe keinem Zweifel unterliegen, denn Jes. 14, 18 ff. wird gesagt, dass, während der König von Babel zur Scheol hinabgestiegen ist, sein Leichnam unbegraben hingeworfen werden solle, und die beiden dichterischen Gemälde schildern eine den verschiedenen Nationen der Erde und ihren Herrschern gemeinsame Ruhestätte. Auch der Ausdruck בּוֹר d. h. Grube wird an mehreren Stellen vom Todtenreich gebraucht [12]).

Der Zustand im Todtenreich wird, wie bereits aus dem Bisherigen sich ergibt, als Privation alles dessen gedacht, was zum Leben im vollen Sinn gehört, wesshalb das Todtenreich auch schlechthin אֲבַדּוֹן d. h. Untergang, Vernichtung (Hi. 26. 6. Prov. 15, 11. 27, 20), auch חֶדֶל das Aufhören (Jes. 38, 11) genannt wird. Kraftlos, in dumpfem Brüten, gleich Schlummernden, ruhen die Todten in der Stille (דּוּמָה) Ps. 94, 17. 115, 17. Die Scheol ist das Land des Vergessens Ps. 88, 13 (אֶרֶץ נְשִׁיָּה, welcher Ausdruck aktivisch zu nehmen ist). »Die Lebenden wissen, dass sie sterben werden, die Todten aber wissen gar nichts mehr, und haben weiter keinen Lohn, denn ihr Andenken ist vergessen. Ihre Liebe, ihr Hass, ihr Eifer ist längst entschwunden und kein Theil ist ihnen mehr auf ewig an allem, was unter der Sonne geschieht. — Kein Thun, noch Gedanke, noch Wissen, noch Weisheit ist in dem Todtenreich, wohin du gehst« Koh. 9, 5. 6. 10. Hier ist darum auch kein Lob Gottes und keine Betrachtung der göttlichen Dinge möglich Ps. 6, 6. 115, 17. 88, 12 u. s. w. [13]). Bei dem allem ist aber ihr Selbstbewusstsein nicht zerstört, vielmehr aus seinem Schlummer aufregbar; die Identität der Persönlichkeit dauert fort, vgl. Stellen wie Jes. 14, 10. Ez. 32, 21. 1 Sam. 28, 15 ff. Wahrscheinlich bezieht sich hierauf die Bezeichnung der Bewohner des Todtenreichs als רְפָאִים, eine Bezeichnung, die aber erst in den nachpentateuchischen Schriften vorkommt (Jes. 14, 9. 26, 14. Hi. 26, 5. Ps. 88, 11. Prov. 2, 18. 21, 16). Der Ausdruck hängt wahrscheinlich mit רָפָה, schlaff, zusammen (wie נְכָאִים mit נָכָה) und bedeutet demnach die Schlaffen, Entkräfteten (vgl. das חֻלֵּיתָ Jes. 14, 10; אֵין אֱיָל Ps. 88, 5). Im Pentateuch dagegen hat רְפָאִים eine ganz andere

Bedeutung; es ist dort in mehreren Stellen die Bezeichnung eines Riesenvolkes der Vorzeit. Es kann übrigens das Wort in dieser Bedeutung auf denselben Stamm zurückgeführt werden, sofern aus der Grundbedeutung des Stammes רפה hinstrecken sich für die Verstorbenen die Bedeutung Hingestreckte (in languorem projecti), für die Riesen dagegen die Bedeutung Gestreckte im Sinne von proceri ergeben würde [14]). — Aus dem Todtenreich ist kein Aufsteigen, keine Wiederkehr möglich Hi. 7, 9. 14, 12. Wie damit die Todtenerweckungen 1 Reg. 17, 21 f. 2 Reg. 4, 34 f. zu vereinigen seien, darüber wird nicht reflektirt; die Sache lässt sich in der oben angegebenen Weise erledigen. Nur ein Beispiel der Erscheinung eines Verstorbenen erzählt das Alte Testament, das Samuel's 1. Sam. 28 [15]). Der Volksaberglaube mit seiner Todtenbeschwörung, שָׁאַל אוֹב, דָּרַשׁ אֶל־הָאֹבוֹת, ist schwer verpönt Lev. 19, 31. 20, 6. Deut. 18, 11. Der Ausdruck אוֹב bezeichnet eigentlich nicht den Todtenbeschwörer selbst, sondern den von ihm beschworenen, angeblich aus ihm redenden Geist, das zeigen die Ausdrücke Lev. 20, 27 (wo der Nekromant durch אִישׁ אוֹ אִשָּׁה כִּי יִהְיֶה בָהֶם אוֹב bezeichnet wird), 1. Sam. 28, 7 (wo die Todtenbeschwörerin in Endor בַּעֲלַת אוֹב heisst) und ebendas. V. 8 (wo die Nekromantie als Wahrsagen durch den Ob, קְסָם בָּאוֹב, bezeichnet wird), vgl. auch Jes. 29, 4. Der Ausdruck אוֹב ist schwerlich zu erklären = revenant, zurückkehrend (von einem Stamm אוב, arabisch آبَ), sondern wahrscheinlich dasselbe Wort mit dem Nomen אוֹב, das Schlauch (eigentlich das sich Aufblasende) bedeutet. Darauf führt auch die Uebersetzung der LXX, welche das Wort immer durch ἐγγαστρίμυθος, Bauchredner, geben. Vermöge einer Metonymie wird dann der Plural אֹבוֹת, Schläuche, für die Nekromanten selbst verwendet (1. Sam. 28, 3). Auf das Widersinnige der Nekromantie wird Jes. 8, 19 hingewiesen [16]); auf das Gesetz, auf das Offenbarungswort wird vielmehr das Volk verwiesen V. 20, vgl. mit Deut. 18, 15 [17]).

1) Vgl. auch Ps. 146, 4. — Hiezu kommen Aussagen wie Ps. 39, 14: »blicke weg von mir, dass ich mich erheitere, ehe ich hingehe und nicht mehr bin«; Hi. 7, 21: »nun werde ich in den Staub mich legen; du suchst mich und ich bin nicht mehr«; ebendas. 14, 10: »verscheidet ein Mensch, wo ist er?« [i. ang. Art.]

2) In der durch das ganze A. T. hindurchgehenden Vorstellung von einem Reich der Todten, das, wie gezeigt werden wird, von dem Grabe bestimmt unterschieden wird, sowie in dem, was über Todtenerweckungen 1. Reg. 17, 21. 2. Reg. 4, 34 berichtet ist und von der künftigen Auferstehung der Todten geweissagt wird, ist irgend welche Fortdauer des Menschen nach dem Tode unzweifelhaft vorausgesetzt. Dasselbe Buch Koheleth, das 12, 7 die Rückkehr des Geistes zu Gott, der ihn gegeben, lehrt, redet 9, 10 auch vom Todtenreich, »wohin du fährst«. Dass Hi. 7, 8. 14, 10 nur das Verschwinden des Menschen vom irdischen Schauplatz, nicht ein völliges Aufhören desselben meinen, zeigt in beiden Kapiteln die Hinweisung auf den Aufenthalt im Todtenreiche. Mit Ps. 39, 14 ist der Ausdruck in Ps. 37, 36 zur Erläuterung zu vergleichen. Man darf wohl sagen, die Fortdauer des Menschen nach dem Tode werde im A. T. so sehr als etwas Selbstverständliches behandelt, dass das Dass derselben nicht einmal Gegenstand des Zweifels wird. Nicht einmal vom Buch Hiob gilt, dass hier »ein Schwanken zwischen den traditionellen Vorstellungen eines Todtenreichs und der Betrachtung des Todes als blossen Nichtseins« stattfindet (s. F. Beck a. a. O. S. 475). Nur auf das Wie der Fortdauer beziehen sich die Zweifel, mit denen der israelitische Geist ringt; je schwerer aber dieses Ringen eben dadurch wird, dass der Geist sich der Scheolvorstellung nicht zu entäussern vermag, um so weniger ist man berechtigt, in der letzteren nur etwas äusserlich aus dem Volksglauben Herübergenommenes zu sehen. [i. ang. Art.]

3) Ueber Hi. 4, 15 s. Erl. 15. — Erst das Buch der Weisheit redet 3, 1 von Seelen Verstorbener, dann das N. T. Apok. 6, 9, auch πνεύματα 1. Petr. 3, 19. Hebr. 12, 23.

4) Ps. 16, 10: »Du wirst meine Seele nicht dem Todtenreich überlassen.« — 94, 17 spricht der durch göttlichen Beistand vom Tode Gerettete: »um ein Kleines hätte Wohnung gemacht in der Stille meine Seele.« — In Ps. 49, 20 wird nach anderer Auffassung תָּבוֹא in der zweiten Person genommen, wobei die auffallende Enallage bei אֲבוֹתָיו mit Böttcher und Delitzsch daraus zu erklären ist, dass dem Dichter die übliche Formel בּוֹא אֶל־אֲבוֹתָיו vorschwebte.

5) Andererseits ist freilich auch von einem Sterben der Seele die Rede, Num. 23, 10. Hi. 36, 14, was aus dem bekannten Sprachgebrauch zu erklären ist, wornach נַפְשִׁי u. s. w. geradezu das Personalpronomen vertritt (vgl. § 70). [i. ang. Art.]

6) So Himpel a. a. O. S. 32; vgl. auch Delitzsch, bibl. Psychologie, 1. A. S. 385, 2. A. S. 445.

7) Tacitus schreibt a. a. O. von den Juden: »corpora condere, quam cremare, e more Aegyptio; eademque cura et de infernis persuasio.« — Im Uebrigen vgl. meine *Commentationes* S. 28 und Himpel a. a. O. S. 31.

8) Nach Analogie anderer Substantive, welche Räumlichkeiten bezeichnen; s. Ewald, Ausführl. Lehrbuch, 8. A. § 174, *b*. Nicht ist שְׁאוֹל generis communis, wie die Lexika angeben; die wenigen Stellen, in denen es als Maskulinum vorzukommen scheint, hat Böttcher, De inferis, § 139 f. erledigt.

9) Winer sagt im Lexikon: »orcus haud inepte dici videtur a poscere, quippe qui omnes sine discrimine homines insatiabili quadam cupiditate poscat.«

10) S. Hupfeld in der Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes II (1839), S. 462, und im Kommentar zu den Psalmen, zu Ps. 6, 6. Note.

11) Nicht nur weil die Bestattung des Leichnams gar oft noch daneben besonders erwähnt wird (vgl. Gen. 25, 9. 35, 29. 50, 13 u. s. w.), sondern hauptsächlich desswegen, weil die genannte Formel, und ebenso auch die verwandte »sich zu seinen Vätern legen« (Deut. 31, 16. 1. Reg. 2, 10. 16, 28 u. s. w.) auch von solchen gebraucht wird, die gar nicht im Grabe mit ihren Vätern vereinigt wurden, wie Abraham, Aaron, Mose, David u. A. S. die vollständige Darlegung der hieher gehörigen Stellen bei Böttcher § 112 ff. [i. ang. Art.]

12) So erscheint בּוֹר Jes. 14, 14. Ez. 32, 23. Ps. 88, 7; auch ist die Redensart יָרַד בּוֹר (Ps. 28, 1. 30, 4. Prov. 1, 12. Jes. 38, 18. Ez. 26, 20), die an sich auf das Grab gehen könnte, wahrscheinlich in der Regel auf das Todtenreich zu beziehen (s. Böttcher a. a. O. § 165). [i. ang. Art.]

13) Reicht auch die Allmacht Gottes hinab bis in die Unterwelt, die unverhüllt ihm gegenwärtig ist (Hi. 26, 6. Prov. 15, 11. Ps. 139, 8), so fehlt doch den hier Ruhenden jede Erfahrung der Gemeinschaft mit Gott (Ps. 88, 6). [i. ang. Art.]

14) S. Ewald, Geschichte Israels, I, 3. A. S. 327 u. A. — Dagegen ist durchaus unwahrscheinlich die Ansicht von Böttcher (a. a. O. § 193 ff.), dass das Wort zunächst die Riesengeschlechter als die gestürzten bezeichnet habe und dann, indem man diese gestürzten Riesen als die pars potior der Bewohner des Todtenreichs betrachtet habe, auf diese überhaupt übergetragen worden sei.

15) Dass die Erzählung 1. Sam. 28 so verstanden sein wolle (wie schon LXX zu 1. Chr. 10, 13 und Sir. 46, 20 (23) sie gefasst haben), und dass sie nicht, wie die alten Theologen sie deuteten, ein blosses Blendwerk vorführe, dürfen wir als entschieden betrachten. (Ausser der in Keil's Kommentar z. d. St. angeführten Literatur verdient auch die Abhandlung: »die Geschichte von der Zauberin zu Endor« in der Zeitschr. für Protestantismus und Kirche, 1851, XXII, S. 133 ff. beachtet zu werden.) Dagegen ist in Hi. 4, 12—15 nicht von Erscheinung eines Verstorbenen die Rede, sondern von einer göttlichen Offenbarung; in V. 15 bezeichnet רוּחַ nicht einen Geist, sondern das Wehen, durch welches die Erscheinung sich ankündigt. [i. ang. Art.]

16) Jes. 8, 19: »Soll ein Volk nicht seinen Gott befragen? die Todten für die Lebenden?« Falsch ist die Erklärung des letzteren Satzes bei Ewald: »statt der Lebenden« (des lebendigen Gottes). — Dass, wie Diestel (in Herzog's Realencyklop. XVII, S. 482) gesagt hat, selbst erleuchtete Propheten an die wirkliche Fähigkeit, Todte zu befragen, geglaubt haben, folgt aus Jes. 8, 19 nicht, wohl aber das Gegentheil. [i. ang. Art.]

17) So stimmt hierin das A. und N. T. überein. Wenn der Herr Luk. 16, 29 sagt: »sie haben Mosen und die Propheten, die mögen sie hören«, so ist dies ganz aus dem Geiste des A. T. herausgesprochen.

§ 79.

Fortsetzung.

Von einem Unterschied des Looses der im Todtenreich Befindlichen ist im Alten Testament nirgends deutlich geredet. Wie vielmehr dort Alles gleich werde, schildert Hi. 3, 17—19. Nur in Jes. 14, 15. Ez. 32, 23, wo den gestürzten Eroberern die äusserste Tiefe (יַרְכְּתֵי־בוֹר) angewiesen wird, kann man die Andeutung verschiedener Abstufungen des Todtenreichs finden, etwa in dem Sinn, wie Josephus (bell. jud. III, 8, 5) den Selbstmördern einen ᾅδης σκοτιώτερος in Aussicht stellt. Sonst ist nur von einer Sonderung nach Völkern und Geschlechtern die Rede, nicht von einer Sonderung der Gerechten und Ungerechten. »Morgen wirst du und deine Söhne bei mir sein«, sagt Samuel zu Saul 1. Sam. 28, 19; die Bewohner des Todtenreichs »haben weiter keinen Lohn« Koh. 9, 5 f. An sich ist der Zustand im Todtenreich in seiner Zurückführung auf eine möglichst bestimmungslose Existenz, weder Seligkeit, wenn auch der Lebensmüde nach ihr als der Ruhe sich sehnt Hi. 3, 13—19, noch positive Unseligkeit; für die mitten im Genuss der Lebenskraft Weggerafften liegt die Strafe eben in der Wegraffung Num. 16, 30 ff. Ps. 55, 16. Die mosaische Vergeltungsordnung hat ihr Gebiet lediglich im Diesseits [1]). Von den Spuren des Glaubens an ein jenseitiges himmlisches Leben, die man im Pentateuch zu finden glaubte, kann nur Gen. 5, 24 die Entrückung Henoch's in Betracht kommen. Sie ist aber nicht ein Zeugniss für ein höheres Dasein der Seele nach dem Tode; denn der Sinn der Stelle ist, dass es bei Henoch zum Sterben d. h. zur Trennung von Leib und Seele gar

nicht gekommen sei [1]). Vielmehr liegt in ihr, wie in der Erzählung von der Hinwegnahme des Elia (2. Reg. 2) die faktische Erklärung, dass dem Banne des Todes und des Todtenreichs, der über die Menschen verhängt ist, auch schon ehe der Todesüberwinder gekommen, einzelne besonders begnadigte Männer entnommen gewesen seien. Diese Erzählungen enthalten demnach eine indirekte Bestätigung dafür, dass nach dem Alten Testament der Tod nicht unbedingt mit der menschlichen Natur verknüpft ist. Dagegen gehört nicht hieher die Stelle über den Tod des Mose Deut. 34, 5 (vgl. § 31 mit Erl. 3), und ebensowenig ist Num. 23, 10: »meine Seele sterbe den Tod der Rechtschaffenen« ein Zeugniss für den Glauben an das ewige Leben (wofür die Stelle früher häufig angesehen worden ist); vielmehr ist der Sinn dieser Worte, dass Bileam wünscht, nach einem so reich gesegneten Leben sterben zu dürfen, wie dieses bei den Gerechten in Israel der Fall ist.

Das aber liegt klar schon im Pentateuch ausgesprochen, dass die Beziehung der Gerechten zu Gott auch nach dem Tode nicht aufgehoben ist. Das Blut des erschlagenen Abel ruft zu Gott Gen. 4, 10. Das Verhältniss, in das Gott zu den Patriarchen getreten ist, dauert fort; denn er nennt sich, nachdem die Patriarchen längst entschlafen sind, den Gott Abraham's, Isaak's und Jakob's Ex. 3, 6. vgl. mit Gen. 26, 24. 28, 13. »Gott aber ist nicht ein Gott der Todten, sondern der Lebenden« (Matth. 22, 32). Wer für Gott ewige Bedeutung hat, dem ist auch ewige Dauer gesichert [3]).

1) Vgl. die Darlegung der mosaischen Vergeltungslehre § 89 f.

2) Es wird von Henoch Gen. 5, 24 nicht das Wort »sterben« gebraucht, sondern gesagt, dass ihn, weil er mit Gott wandelte, dieser hinweggenommen habe (לָקַח).

3) Ueber die sonstigen im Mosaismus liegenden Voraussetzungen der Lehre von der Auferstehung und dem ewigen Leben s. später. Die Lehre von der Auferstehung bildet ein Lehrstück der prophetischen Theologie, und von dem ahnungsvollen Ringen der Weisen Israels mit den Räthseln des Todes und Todtenreiches wird im dritten Theil der alttest. Theol. geredet werden.

Dritte Abtheilung.

Der Bund Gottes mit Israel und die Theokratie.

Erstes Kapitel.

Das Wesen des Bundes.

§ 80.

Vorbemerkung und Uebersicht.

Die Form, in welcher der Bund Gottes mit Israel geschlossen wird Ex. 19—24, ist der Vertrag, beruhend auf Versprechungen und auf Verpflichtungen der beiden kontrahirenden Parteien (s. 19, 5. 8. 24, 3. 7. vgl. später Jos. 24, 15 ff.). Aber es findet hiebei kein rein wechselseitiges Verhältniss statt [1]). Fürs Erste ruht der theokratische Gesetzesbund auf dem Verheissungsbund; in beiden, auch im Gesetzesbund geht die Initiative (die Aufrichtung des Bundes, הֵקִים Gen. 9, 9. 17, 7 u. s. w.) von Gott aus als Akt der göttlichen Gnade: »ich bin Jehova dein Gott, der ich dich aus Aegyptenland geführt habe« Ex. 20, 2; »ich habe euch zu mir gebracht« 19, 4 u. s. w. Dessgleichen ist es eben nur Jehova, der die Bedingungen des Bundes feststellt (ich bin heilig, ihr sollt auch heilig sein, Lev. 11, 44 f.), von dem endlich die Aufrechthaltung der Vertragsordnung und die endliche Realisirung des Bundeszwecks abhängt. Der Bund ist hiernach vor Allem διαθήκη, göttliche Stiftung [2]), und erst auf dem Grunde derselben συνθήκη, Vertrag. Wie כָּרַת בְּרִית steht, auch wo reine göttliche Sponsion ist, zeigt besonders Ex. 34, 10. Im Sprachgebrauch des Pentateuch ist für die Schliessung des Bundes Gottes mit Israel durchaus der Ausdruck כָּרַת בְּרִית mit עִם oder אֵת gebraucht. Dagegen erscheint in späteren Büchern ein eigenthümlicher Sprachgebrauch, sofern unterschieden wird zwischen כָּרַת בְּרִית

in Verbindung mit לְ und in Verbindung mit עִם oder אֵת [3]). Das Erstere drückt aus, dass bei einer Bundschliessung von Seiten des einen Theils dem andern der Bund auferlegt wird, vgl. Jes. 55, 3. 61, 8. Jer. 32, 40. Ez. 34, 25 [4]). Im patriarchalischen Verheissungsbund tritt natürlich das erstere Moment, das der διαθήκη, Stiftung, noch stärker hervor. Die Bundesschliessung Gen. 15 ist ein reiner göttlicher Sponsionsakt. Zwischen den Hälften der zerlegten Thiere sieht Abram im Gesicht, da tiefer Schlaf und grosse Finsterniss auf ihn gefallen war (V. 12), eine Feuerflamme hindurchfahren. Der Sinn des Vorgangs ist nicht, wie man nach Jer. 34, 18 f. die Sache gedeutet hat: dem, der den Bund breche, solle es gehen wie diesen zerstückten Thieren — vgl. Jud. 19, 29. 1. Sam. 11, 7 — wie ähnliche Gebräuche bei der Bundesschliessung im griechischen und römischen Alterthum vorkommen, Livius I, 24; Plutarch, quaest. rom. Kap. 111; Homer, Ilias, III, 298 ff. [5]). Diese Bedeutung derartiger Bundesschliessungsakte (wie sie namentlich Jer. 34 hervorgehoben ist) ist wohl erst als abgeleitete zu betrachten. Die ursprüngliche Bedeutung ist die, dass die beiden Hälften die beiden kontrahirenden Parteien bezeichnen, das Hindurchgehen der Flamme die Einigung derselben durch Jehova, welcher eben allein es ist, der den Bund zu Stande bringt. Dagegen bezieht sich der Akt Ex. 24, in welchem der theokratische Bund geschlossen wird, auf beide Parteien [6]).

Der Bund zerfällt demgemäss seinem Wesen nach in folgende Momente:

1) Der göttliche Akt, von dem die Bundesstiftung ausgeht, die göttliche Erwählung und die damit verknüpfte Verheissung.

2) Die menschliche Verpflichtung. Das verpflichtende Subjekt ist wieder Gott, das, worauf der Mensch verpflichtet wird, ist die Offenbarung des göttlichen Willens im Gesetze, wobei als eigentliche Verpflichtungsurkunde besonders der Dekalog in Betracht kommt; das Symbol der Verpflichtung aber ist besonders das dem verpflichteten Subjekt anhaftende Zeichen der Beschneidung.

3) Darnach, wie das Volk seiner Verpflichtung nachkommt,

bestimmt sich die göttliche Vergeltung, die aber so vollzogen wird, dass der göttliche Erwählungszweck am Ende zu seiner Verwirklichung kommen muss.

1) Wie z. B. von Spencer, de leg. Hebr. rit. ed. Tubing. S. 234 und besonders S. 236 unt. die Sache durchaus schief gefasst worden ist. [Artikel: »Volk Gottes.«]

2) Andererseits kann auch jedes von Gott zwischen sich und den Menschen gestiftete Verhältniss (wie die dem David gegebene Gnadenverheissung Ps. 89, 4), ja jede von ihm der Kreatur auferlegte Ordnung und Schranke (vgl. Stellen wie Jer. 33, 20. Hos. 2, 20. Sach. 11, 10 u. s. w.) namentlich jede theokratische Ordnung (wie das Sabbathinstitut Ex. 31, 16) als בְּרִית bezeichnet werden. [Artikel: »Testament, Altes und Neues.«]

3) S. z. B. Jer. 31, 31. 33. Vgl. Gesenius im Thesaurus, II, S. 718.

4) Der Pentateuch braucht כָּרַת בְּרִית mit לְ nur vom Bundschliessen Israels mit Kanaan und seinen Götzen.

5) Homer, Ilias, III, 298 ff.:
»Zeus, ruhmwürdig und hehr, und ihr andern unsterblichen Götter!
Welche von uns zuerst nun beleidigen wider den Eidschwur,
Blutig fliess' ihr Gehirn, wie der Wein hier, rings auf der Erde!«

6) S. darüber die Lehre vom Opfer § 121.

Erstes Lehrstück.

Die göttliche Erwählung.

§ 81.

Israels Erwählung als freie Liebesthat Gottes. בָּחַר und יָדַע.

Die Annahme Israels zum Bundesvolk ist freie göttliche That, nämlich That der göttlichen Liebe, nothwendig nur insofern, als Gott sich selbst durch seinen Eid gebunden hat, also als Bethätigung seiner Wahrhaftigkeit und Treue; sie ist aber in keiner Weise bedingt durch menschliches Verdienst.

Diese Sätze liegen thatsächlich ausgeprägt in der ganzen geschichtlichen Führung des Offenbarungsstamms von der Berufung Abrahams an [1]), sie werden aber ausdrücklich dem Volk bei jeder Gelegenheit eingeschärft. Der Gott, dess die ganze Erde ist, will gerade Israel zum Eigenthumsvolk haben Ex. 19, 5. Erst auf dem Grund der göttlichen Gnadenwahl und Führung erstehen die göttlichen Forderungen an das Volk, wesshalb auch der Dekalog Ex.

20, 2 die Erwählungsthatsache an die Spitze stellt [2]). Besonders aber ist es das Deuteronomium, in welchem dieser Punkt einen der Grundgedanken bildet. Die Hauptstellen sind folgende: 7, 7 f.: »Nicht weil ihr mehr seid als alle Völker, hat Jehova sich zu euch geneigt und euch erwählt (בָּחַר), denn ihr seid das geringste aus allen Völkern; sondern weil Jehova euch liebte und um den Eid zu halten, den er geschworen hat euren Vätern.« Hier in der Begründung des Bundesverhältnisses zu Israel tritt nun zuerst die göttliche Liebe auf. Vgl. ferner 8, 17: Das Volk solle nicht sprechen: »meine Kraft und die Stärke meiner Hand hat mir solche Macht geschafft. Gedenke Jehova's deines Gottes, dass er dir Kraft gibt, Macht zu schaffen, auf dass er seinen Bund hielte«; ebenso 9, 4—6: Israel soll nicht sprechen in seinem Herzen, um seiner Gerechtigkeit willen vertreibe Gott die Völker Kanaans; sondern das geschehe theils um der Gottlosigkeit dieser willen, theils um die den Vätern gegebenen Verheissungen zu erfüllen; »denn du bist ein halsstarriges Volk«. — Die göttliche Verheissung wird versiegelt durch den Eidschwur Gottes, der überall da eintritt, wo es sich um einen unabänderlichen Rathschluss handelt, dessen Vollendung nicht von Eventualitäten abhängig sein soll (Hebr. 6, 17) [3]). — Neben dem Ausdruck בָּחַר, in welchem die Freiheit des göttlichen Gnadenwillens am stärksten hervortritt, dient zur Bezeichnung des göttlichen Erwählungsrathschlusses das Wort יָדַע erkennen, so zuerst Gen. 18, 19, so Am. 3, 2. Hos. 13, 5 [4]). Alles Erkennen ist ein Aneignen, wodurch die Fremdheit zwischen dem erkennenden Subjekt und dem Objekt aufgehoben wird. So hat יָדַע in verschiedenen Wendungen eine prägnantere Bedeutung als die des blossen theoretischen Wissens; den Antheil des Herzens an einem Objekt einschliessend bezeichnet es das mit Liebe, Sorgfalt u. dgl. von etwas Kenntniss nehmen, sich um einen bekümmern, vgl. Prov. 27, 23, wo es parallel mit שִׁית לֵב (das Herz, die Aufmerksamkeit auf etwas richten) steht, und bildet so den Gegensatz von מָאַס verwerfen (s. z. B. Hi. 9, 21) [5]). So steht es von der göttlichen Fürsorge für die Gerechten Ps. 1, 6. 37, 18 u. s. w., so drückt Ex. 33, 12 das Wort »ich kenne dich mit Namen« das innige Verhältniss persönlicher Angehörigkeit aus, in welchem Mose zu Jehova steht (es entspricht dem Wort: »du hast Gnade in meinen

Augen gefunden«). Indem aber יָדַע von Gott gesetzt wird nicht bloss in Bezug auf das Verhältniss, in welchem er den Menschen zu sich vorfindet, sondern auch in Bezug darauf, dass er den Menschen zu sich in ein Verhältniss setzt, vermöge dessen er sich zu ihm als seinem Eigenthum bekennt, so steht nun יָדַע eben als Bezeichnung der göttlichen Erwählung (synonym mit בָּחַר)[6]).

1) Vgl. den geschichtlichen Abschnitt § 22 ff.

2) Ex. 20, 2: »Ich Jehova bin dein Gott, der ich dich aus dem Lande Aegypten, aus dem Hause der Knechtschaft geführt habe.«

3) Nach Hebr. 6, 17 bekundet der göttliche Eidschwur τὸ ἀμετάθετον τῆς βουλῆς αὐτοῦ. Vgl. den sehr guten Aufsatz von Achelis: Ueber den Schwur Gottes bei sich selbst, in den theol. Studien und Kritiken 1867, 3. H. Man kann aus dieser lesenswerthen Abhandlung ersehen, wie es der Mühe werth ist, auch solchen Specialitäten in der h. Schrift nachzugehen. Es gibt Verheissungen und Drohungen, die bedingt ausgesprochen sind, wofür die Hauptstelle Jer. 18, 7—10 ist. Die Gen. 12 bedingungsweise gesprochene Verheissung an Abraham wird Kap. 22, da Abraham bewährt ist, bedingungslos durch einen Schwur Gottes zugesagt.

4) Ueber Gen. 18, 19 vgl. § 23 mit Erl. 6. — Am. 3, 2: »Nur euch habe ich erkannt aus allen Geschlechtern der Erde.« — Dieser prägnante Begriff des göttlichen Erkennens erscheint ebenso vielfach im neutestamentlichen γιγνώσκειν.

5) Auch der geschlechtliche Gebrauch des יָדַע (vgl. § 69, Erl. 4) ist hieraus abzuleiten.

6) Aeltere Theologen drückten das kurz so aus, יָדַע bezeichne nicht bloss nosse cum *affectu*, sondern auch cum *effectu*.

§ 82.

Bestimmungen, in denen sich die Erwählung des Volkes ausprägt.

Die göttliche Erwählung des Volkes prägt sich aus in folgenden Bestimmungen: Jehova ist der Vater des Volkes, Israel sein erstgeborener Sohn, sein Eigenthum von allen Völkern der Erde, das heilige, priesterliche Volk. Alle diese Begriffe sind einander korrelat.

1) Die Bedeutung der göttlichen Vaterschaft ist im Alten Testament nicht eine physische, als ob Gott der Vater der Menschen hiesse, weil er ihnen das natürliche Leben gibt und sie in demselben erhält, sondern eine ethische. Sie bezeichnet das Verhältniss der Liebe und sittlichen Gemeinschaft, in das Jehova Israel

zu sich gesetzt hat. Dieses Verhältniss ist ein ganz einziges. Jehova ist nur Vater des erwählten Volkes, nicht Vater der übrigen Nationen. Wenn Jehova Ex. 4, 22 f. dem Pharao sagen lässt: »Mein erstgeborener Sohn ist Israel; so sage ich dir: entlasse meinen Sohn, dass er mir diene«, so mag man in dem Ausdruck »Erstgeborener« eine Andeutung finden, dass einst auch andere Völker in diese Sohnesstellung einrücken sollen, zunächst aber ist der Ausdruck zu erklären durch den Gegensatz gegen den Erstgeborenen Pharao's: Israel ist für Jehova dasselbe, was für Pharao sein Erstgeborener. Hiernach ist auch die zweite Hauptstelle des Pentateuch Deut. 32, 6 zu erklären: »Vergeltet ihr Jehova so, du thörichtes, unverständiges Volk? ist er doch dein Vater, der dich geschaffen, er hat dich gemacht und dich bereitet.« Hier bedeutet קָנָה, עָשָׂה, כֹּנֵן nicht die Hervorbringung des Volkes in dem Sinn, wie alle Menschen von Gott geschaffen sind, sondern die Ausdrücke schliessen alle diejenigen göttlichen Akte in sich, durch welche Israel in seiner Eigenschaft als Eigenthums- und Bundesvolk hingestellt und zubereitet worden ist, also eben die Erwählung desselben. In diesem Sinn wird weiter Jes. 43, 1. 15. 45, 11 Jehova Israels Schöpfer und Bildner genannt, und wenn es 64, 7 heisst: »Und nun Jehova, unser Vater bist du, wir der Thon, du unser Bildner, Werk deiner Hände wir alle«, so will dies eben sagen, dass Israel alles, was es ist und hat, der Gnadenmacht seines Gottes verdankt, vgl. Ps. 100, 3. — Die Vaterschaft Jehova's hat sich bethätigt in der Erlösung aus Aegypten Hos. 11, 1, dann in der Führung durch die Wüste, die eine väterliche Zucht war Deut. 8, 5, vgl. Hos. 11, 3, und so ist auch alle künftige Erlösung und Führung Israels Erweisung der göttlichen Vaterschaft s. Jes. 63, 16 [1]); und da Jeremia 31, 9 verkündigt, wie die verstossenen zehn Stämme weinend wieder kommen und Jehova sie führt, spricht dieser: »ich bin Israel zum Vater geworden« (vgl. V. 20: »Ist ein theurer Sohn mir Ephraim?«). Auch in der Stelle Mal. 2, 10. vgl. mit 1, 6 ist der Begriff der göttlichen Vaterschaft nicht anders zu fassen. Der Prophet rügt die nach Verstossung der israelitischen Gattinnen mit heidnischen Weibern eingegangenen Ehen. Wenn es hier heisst: »haben wir nicht alle Einen Vater, hat uns nicht Ein Gott geschaffen? warum handeln wir treulos einer gegen den andern, zu

entweihen den Bund unserer Väter?« so können hier unmöglich die Heiden mit Israel zusammengefasst sein, es wird das בְּרָאָנוּ eben auch im Sinn der oben angeführten Stellen von der Hervorbringung und Zubereitung Israels als des Bundesvolks zu verstehen sein. — Wie Israel im Ganzen Sohn Gottes heisst, so wird dieser Name auch auf die Angehörigen des Volkes übergetragen Deut. 14, 1: »Söhne seid ihr Jehova's eures Gottes«. Doch ist diese Benennung nicht so zu verstehen, als ob jeder Bürger der Theokratie die Sohnschaft Gottes individuell auf sich zu beziehen hätte. Nur die Gesamtheit des Bundesvolkes hat den Namen »Söhne Gottes« und nur vermöge seines Einverleibtseins in dieselbe hat der Israelit Antheil an der Gottessohnschaft. Die individuell persönliche Sohnschaft Gottes tritt erst später auf im theokratischen Königthum [a]).

2) Dasselbe auf der göttlichen Erwählung beruhende Verhältniss Israels zu Gott prägt sich aus in den Prädikaten: göttliches Eigenthumsvolk, heiliges Volk, wie denn in Deut. 14 auf die eben angeführten Worte »Söhne seid ihr Jehova's eures Gottes« V. 2 folgt: »Ein heiliges Volk bist du Jehova deinem Gotte, und dich hat Jehova erwählt, ihm zu sein das Volk des Eigenthums (עַם סְגֻלָּה) vor allen Völkern, die auf dem Erdboden sind«; vgl. 7, 6 und für das סְגֻלָּה Ex. 19, 5. Ps. 135, 4 [a]). Dafür steht auch עַם נַחֲלָה Deut. 4, 20, worin besonders liegt, dass Gott dieses Volk durch einen besondern Akt sich erworben hat (vgl. § 83). In dem Begriff heiliges Volk liegt (nach dem schon früher § 44 Erwähnten) negativ die Aussonderung aus allen Völkern, positiv das Eingeführt-, Versetztsein in die Gemeinschaft mit Gott, wie es Ex. 19, 4 heisst: »ich habe euch zu mir gebracht« (vgl. Lev. 20, 24. 26). Vermöge dieser Stellung zu Gott ist Israel ein priesterliches Volk 19, 6: »Ihr sollt mir sein מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים«. Der Ausdruck מַמְלָכָה kann Königthum (dieses die häufigere Bedeutung) und Königreich bezeichnen. Würde man nach der ersteren Bedeutung übersetzen: »ihr sollt mir sein ein priesterliches Königthum« (so fasst es die Uebersetzung der LXX: *βασίλειον ἱεράτευμα*), so würde von dem Volk beides, die priesterliche und die königliche Würde ausgesagt, wie dieses auf Grund dieser Stelle 1. Petr. 2, 9. Apok. 1, 6. 5, 10 von der Gemeinde Gottes prädicirt wird. So Keil, wogegen nur zu

bemerken ist, dass das Alte Testament wohl dem Volk Gottes als solchem eine Herrscherstellung in der Welt zuweist, aber doch den Ausdruck »königliches *Volk*« nie braucht. Nach der zweiten, gewöhnlichen Erklärung ist Israel ein Priesterkönigreich d. h. ein Gemeinwesen von Priestern unter dem König Jehova. In dem priesterlichen Charakter des Bundesvolkes liegt zunächst die *Berufung zum unmittelbaren Dienst des wahren Gottes*[4]). Die *Mittlerstellung* Israels zu den andern Völkern kann man auch darin angedeutet finden; doch wird dieser Punkt im Pentateuch noch nicht weiter verfolgt. Derselbe betont nur die *Aussonderung* aus den Völkern der Erde. Diese Aussonderung vollzieht sich zunächst in äusserlicher Weise: Israel ist »das Volk, das einsam wohnt« (לְבָדָד יִשְׁכֹּן), nicht unter die Weltvölker sich rechnet Num. 23, 9. Deut. 33, 28. Ferner sollen ausgeschieden werden aus der Gemeinde alle Unreinen, Eunuchen, im Incest Erzeugten (das letztere ist wahrscheinlich die Bedeutung des schwierigen Wortes מַמְזֵר) Deut. 23, 2 f., wie auch Alle, die temporär sich verunreinigt haben, so lange dem Volksverkehr sich entziehen müssen. *Positiv* heiligt sich Gott das Volk durch seine Einwohnung in ihm, durch seine Offenbarung in Wort und That, durch alle Institutionen, denen das einzigartige Verhältniss Israels zu Gott aufgeprägt ist, endlich dadurch, dass er seinen Geist in die Gemeinde legt. Doch wird durch dieses alles nur ein *objektives Verhältniss* begründet; jeder Israelit hat an dieser Heiligkeit Antheil vermöge natürlicher Geburt und vermöge seines äusseren Lebenszusammenhangs mit der heiligen Gemeinde, nicht vermöge geistlicher Neugeburt und geistlicher Lebensgemeinschaft mit Gott; denn der Geist Jehova's (der in die Gemeinde gelegt ist vgl. Jes. 63, 11), ruht nur auf den leitenden Organen der Theokratie, nicht auf allen Gliedern derselben Num. 11, 16 ff. (vgl. § 65). Doch fällt schon in das Alte Testament, wie sich später näher zeigen wird, die innerhalb des theokratischen Verbandes sich vollziehende Scheidung zwischen dem Israel nach dem Fleisch und dem wahrhaft Gott suchenden Bundesvolk Ps. 24, 6, dem Geschlecht der Söhne Gottes 73, 15. Darum sind die Namen »heiliges Volk«, »priesterliches Königreich«, »Volk des Eigenthums« Namen voll Zukunft, weissagende Typen auf das, was kommen soll, da das

erlöste Israel der Zukunft in voller Bedeutung des Worts heissen soll: »Söhne des lebendigen Gottes« (בְּנֵי אֵל־חָי) Hos. 2, 1 [5]).

3) *Die andern Völker* aber bilden als גּוֹיִם, was ein rein quantitativer Begriff ist, eine grosse profane Masse. Der Einzigkeit Jehova's als des wahren Gottes gegenüber den heidnischen Göttern als den Nichtsen (§ 43 f.) entspricht die Einzigkeit des Bundesvolkes den Heiden gegenüber. Der Gegensatz Israels und der גּוֹיִם hat desswegen eine ganz andere Bedeutung als der von Hellenen und Barbaren (womit man ihn schon verglichen hat) [6]) und macht Israel zum Gegenstand des grimmigsten Hasses bei anderen Völkern. Doch ist schon auf dem Standpunkt des Mosaismus *der theokratische Partikularismus kein schlechthin exklusiver*. Denn abgesehen davon, dass das Volk schon beim Auszug aus Aegypten nichtisraelitische Elemente in sich aufgenommen hatte (Ex. 12, 38. vgl. mit Lev. 24, 10. Num. 11, 4), konnte jeder im Lande als Fremdling wohnende Heide durch die Beschneidung dem Bundesvolk einverleibt werden und so Theil bekommen an allen Gnadengütern Israels Ex. 12, 48, mit Ausnahme der dem Bann verfallenen *kanaanäischen Stämme*. Diesen werden als ausgeschlossen Deut. 23, 4 ff. auch die *Moabiter* und *Ammoniter* beigefügt; hinsichtlich der *Edomiter* und *Aegypter* aber wird die Beschränkung angeordnet, dass ihre Naturalisation, vermöge welcher sie den eingeborenen Israeliten gleich geachtet werden, erst in der dritten Generation erfolgen solle V. 8 f. d. h. dass erst Urenkel von Edomitern und Aegyptern, die als Fremdlinge in Israel gelebt haben, durch die Beschneidung dem Volk Gottes einverleibt werden dürfen. Besonders sollten heidnische Sklaven durch Beschneidung der Familie einverleibt werden Ex. 12, 44. Dass nämlich diese Stelle nicht permissiv von dem beschnitten werden *dürfen*, sondern präceptiv von dem beschnitten werden *sollen* zu verstehen ist, ergibt sich aus Gen. 17, 12 vgl. mit V. 23, wornach Abraham alle seine Knechte, hausgeborene und aus der Fremde erkaufte, beschneiden *musste* [7]).

1) Hos. 11, 1: Als Israel jung war, da liebt' ich ihn und aus Aegypten berief ich meinen Sohn.« — Deut. 8, 5: »Wie ein Mann seinen Sohn zieht, zieht dich Jehova dein Gott.« — Jes. 63, 16: »Du bist unser Vater, Abraham weiss nichts von uns und Israel kennt uns

nicht, du Jehova bist unser Vater, unser Erlöser ist dein Name von Ewigkeit.«

2) S. die prophetische Theologie.

3) In dem סְגֻלָּה liegt der Begriff des kostbaren Eigenthums, das man sich auserlesen, das man zurückgelegt hat; LXX: λαὸς περιούσιος.

4) Vgl. später über die Idee des Priesterthums.

5) In dieser Bedeutung sind dann die Namen ins Neue Testament aufgenommen worden, als Benennungen der christlichen Gemeinden.

6) Das haben auch die Heiden erkannt, dass das Volk Israel μόνους ἁπάντων ἐθνῶν ἀκοινωνήτους εἶναι τῆς πρὸς ἄλλο ἔθνος ἐπιμιξίας. Diodor Sic. Eklog. XXXIV.

7) Vgl. später über die Verhältnisse der nichtisraelitischen Sklaven § 111.

Zweites Lehrstück.

Die menschliche Verpflichtung.

§. 83.

Der Begriff »Knecht Jehova's«.

Schon der Verheissungsbund wird mit Abraham auf die Bedingung hin geschlossen, dass er sich und seine Nachkommen zum göttlichen Leben und zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen verpflichtet Gen. 17, 1 f. 18, 19 [1]). Dieselbe Bedingung wird Ex. 19, 5 dem Volke gestellt und V. 8 vom Volke angenommen, vgl. 24, 3 [2]). So ihrem Gott verpflichtet sind die Israeliten Jehova's Knechte, die er sich erworben, indem er sie aus der ägyptischen Knechtschaft losgekauft, und die desswegen in ihrer Gebundenheit an Gottes Herrschaft jeder menschlichen Herrengewalt entnommen sind Lev. 25, 42. 55. 26, 13 [3]). So ist nun »Knechte Gottes« Bezeichnung Israels namentlich in den liturgischen Psalmen Ps. 113, 1 u. s. w. Der Begriff des Knechtes Gottes aber vollendet sich erst darin, dass der an Gott Gebundene sich selbst auch an den Willen Gottes bindet, dass er, wie dies wiederholt von Kaleb und Josua als Knechten Gottes gerühmt wird, Gott vollkommen nachfolgt Num. 14, 24 (וַיְמַלֵּא אַחֲרָי), 32, 12 (מִלְאוּ אַחֲרֵי יְהוָה), Jos. 14, 8 f. Zum Knecht Gottes gehört also subjektiv die Gerechtigkeit (צְדָקָה). Dieser Begriff drückt im Allgemeinen aus die An-

gemessenheit des Menschen an den göttlichen Willen, die Normalität seines Verhaltens zu Gott. Sofern der göttliche Wille der erwählende und verheissende ist, beruht die צְדָקָה in der vollen Hingabe an die Erwählungsgnade und das göttliche Verheissungswort. So ist sie die Glaubensgerechtigkeit und in diesem Sinn heisst es von Abraham Gen. 15, 6: »er glaubte an Jehova, und das rechnete er ihm an als Gerechtigkeit«[4]). Sofern der göttliche Wille der gebietende ist, liegt die צְדָקָה in der Erfüllung der göttlichen Gebote Deut. 6, 25: וּצְדָקָה תִּהְיֶה לָּנוּ כִּי־נִשְׁמֹר לַעֲשׂוֹת אֶת־כָּל־הַמִּצְוָה הַזֹּאת לִפְנֵי יְהוָה. Auch sofern der Name »Knecht Gottes« speciell die erwählten Rüstzeuge des göttlichen Reiches bezeichnet, gehört wesentlich zu dem Begriff desselben das subjektive Moment der Treue im Hause Gottes Num. 12, 7, und in solcher Bedeutung ist nun »Knecht des Herrn« der höchste Ehrenname des Alten Bundes, eines Abraham Gen. 26, 24, Mose Num. 12, 7. Jos. 1, 2—7. — עֶבֶד יְהוָה ist verschieden von מְשָׁרֵת, das abgesehen von der subjektiven Beschaffenheit eben den Diener bezeichnet, wesshalb das Verbum שֵׁרֵת besonders häufig vom priesterlichen und levitischen Dienst gesetzt wird[5]).

1) Gen. 17, 1 f.: »Wandle vor mir und sei fromm (תָּמִים), so will ich meinen Bund setzen zwischen mir und dir.« — 18, 19 vgl. § 23 mit Erl. 6.

2) Ex. 19, 5: »Wenn ihr gehorchet meiner Stimme und meinen Bund haltet« u. s. w. — 24, 3: »Alle Worte, die Jehova geredet hat, wollen wir thun.«

3) Nicht unter einem menschlichen Joche, aufrecht — קוֹמְמִיּוּת — werden nach Lev. 26, 13 die Israeliten von Gott geführt. (Vgl. § 109.)

4) Weiteres über die alttest. Glaubensgerechtigkeit s. im prophetischen Theil.

5) Die Stelle 1. Reg. 10, 5, vom Hof Salomons, wird von Rödiger in Gesenius' Thesaurus wohl missverstanden, wenn er dort מְשָׁרְתִים von den höheren Beamten versteht. מְשָׁרְתִים bezeichnet vielmehr dort die Dienerschaft, עֲבָדִים die höheren Beamten.

§ 84.

Das Gesetz.

Der Inbegriff dessen, worauf das Volk verpflichtet wird, die Offenbarung des gebietenden Willens Gottes ist das Gesetz (תּוֹרָה),

dessen Princip ausgesprochen ist in dem Worte: »ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig« Lev. 11, 44 f. 19, 2 oder vollständiger 20, 7: »ihr sollt euch heiligen, dass ihr heilig seid, denn ich bin Jehova euer Gott.« — In einer auf alle wesentlichen Verhältnisse und Zustände sich erstreckenden Ordnung soll dem Leben des Israeliten das Gepräge der Weihe für den heiligen Gott aufgedrückt werden; bei jedem wesentlichen Lebensgeschäft hat der Israelit etwas von Gott Gefordertes zu vollbringen. Darum soll er sich in Allem die Stimme des gebietenden Gottes vergegenwärtigen. Er soll daher, wie Num. 15, 38 f. Deut. 22, 12 verordnen, durch Quasten an den Kleiderzipfeln jeden Augenblick daran erinnert werden, aller Gebote Jehova's zu gedenken und sich nicht nach seines Herzens Dünken und seiner Augen Lust zu richten. Zwischen innerem und äusserem Leben wird hier zunächst nicht unterschieden, in beiden Sphären hat sich der heilige Beruf des Volkes zu verwirklichen. Die herkömmliche Eintheilung des mosaischen Gesetzes in Sitten-, Ceremonial- und Rechtsgesetz kann dazu dienen, die übersichtliche Betrachtung der theokratischen Ordnungen zu erleichtern; sie ist aber unrichtig, wenn sie einen innern Unterschied des Gesetzes ausdrücken und für die bezeichneten Theile eine verschiedene Dignität in Anspruch nehmen will. Denn im Gesetze steht das innerlichste Gebot: »du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst« Lev. 19, 18 neben dem: »du sollst dein Feld nicht besäen mit zweierlei Samen« V. 19. Dass Israel heilig sein soll wie sein Gott, dient ebenso zur Begründung des Gebots, dass es sich nicht durch den Genuss des Fleisches gewisser Thiere verunreinigen soll 11, 44 ff., wie des Gebots, Vater und Mutter zu ehren 19, 2 f. Prägt sich doch gerade im Ceremonialgesetz in besonderer Weise der Gegensatz gegen den heidnischen Naturdienst dadurch aus, dass, wie dieser das Göttliche in die Natur herabzieht, so hier das Natürliche Gott geweiht und geheiligt werden muss. Für das ganze Gesetz in allen seinen Theilen ist die Form die gleiche, nämlich schlechthin und unbedingt gebietend. Vor der Bundesschliessung hat das Volk noch die Wahl, ob es auf das ihm zu gebende Gesetz sich verpflichten will, nach dem Gelöbniss ist jede Wahl aufgehoben. Um dieses streng objektiven Charakters des Gesetzes willen kann menschlichem Ermessen

nicht anheimgegeben werden, einen Unterschied unter den einzelnen Geboten zu machen. Ob ein solcher zu statuiren ist, liegt nur im Ermessen des Gesetzgebers, der allerdings auf gewisse sittliche Greuel, sowie auf die Uebertretung solcher Gebote, die in unmittelbarster Beziehung zu der Bundesidee stehen (wie das der Beschneidung, der Sabbathfeier u. s. w.), eine härtere Strafe setzt, als auf die Uebertretung anderer. Aber für den Menschen fällt auch das geringfügigste Gebot unter den Gesichtspunkt des für das ganze Gesetz geforderten Gehorsams. »Verflucht ist, wer nicht die Worte dieses Gesetzes erfüllt, dass er darnach thue« Deut. 27, 6.

In diesen Bestimmungen liegt das, was man die Unfreiheit und Aeusserlichkeit des mosaischen Gesetzes genannt, aber häufig unrichtig gefasst hat. Unrichtig ist es nämlich, zu sagen, das mosaische Gesetz fordere nur äusserliche Angemessenheit an das Gesetz, nur das opus operatum, nicht die Gesinnung; es fordere also bloss Legalität, nicht Moralität. Im Gegentheil dringt das Gesetz auf die Gesinnung, wenn es Ex. 20, 17 gebietet: »du sollst dich nicht lassen gelüsten« [1]), wenn es zur Liebe Gottes von ganzem Herzen und von ganzer Seele, zur Versöhnlichkeit gegen den Nebenmenschen u. dgl. verpflichtet Deut. 6, 5. Lev. 19, 17 f., wenn es Beschneidung der Vorhaut des Herzens d. h. eben Reinigung und Hingabe desselben an Gott fordert Deut. 10, 16 (vgl. auch Jos. 22, 5. 23, 11). Aber es fordert allerdings, wie bemerkt wurde, das Aeusserliche neben dem Innerlichen in unmittelbarer Koordination. Hierin liegt nun aber ein wichtiges pädagogisches Moment. Indem alle Lebensbeziehungen, auch die äusserlichen, unter ein direktes göttliches Gebot gestellt sind, indem der Mensch in allem Thun und Lassen Gott einen Gehorsam zu leisten hat, wird er dadurch zu der Erkenntniss geführt, dass er das Mass dessen, was er sein soll, nicht in willkürlich abstrahirten und konventionell bestimmten Lebensregeln, sondern in einem alles bedingenden und bestimmenden, absolut vollkommenen Willen zu suchen habe. Das geoffenbarte Gesetz übernimmt hier allerdings die Funktionen des Gewissens, wie es denn charakteristisch für das mosaische Gesetz ist, dass von einer Hinweisung auf den νόμος γραπτὸς ἐν καρδίαις für die Gegenwart keine Rede ist. Aber diese Gebundenheit des Knechtes Gottes an einen absoluten, über

der Natur stehenden Willen, dieses Verzichtenmüssen auf den Eigenwillen und auf das natürliche Begehren, auf das, was nach eigenem Dafürhalten recht oder schön wäre [2]), ist zwar, wie Rosenkranz [3]) mit Recht gesagt hat, gegen die phantasievolle Anschauung des Ethnicismus ein scheinbarer Rückschritt, aber für die Befreiung des Menschen ein entschiedener Fortschritt. Indem das Gesetz das Wesen einer höheren Gottesgerechtigkeit dem Menschen zum Bewusstsein gebracht hat, hat es das menschliche Gewissen selbst aus seinem Schlummer gerissen, es das Böse als Sünde erkennen gelehrt und so das Bedürfniss der Versöhnung mit Gott geweckt.

Weiter ist aber zur Würdigung des mosaischen Gesetzes noch Folgendes zu beachten: 1) Die ganze Ritualordnung, welcher der Israelite von der Beschneidung an unterworfen ist, hat symbolischen Charakter und spiegelt den inneren Heiligungsprocess ab, so dass sie eine von aussen nach innen gehende Pädagogie vermittelt [4]). Die Propheten und die Psalmen haben in dem, was sie über das wahre Opfer, über die wahre Lustration, welche der Mensch bedürfe, aussagen, eben jene Symbolik der Ritualordnungen auf ihren Gedanken zurückgeführt. 2) Die Bestimmungen des Gesetzes sind detaillirt vorzugsweise nur in negativer Hinsicht, bis ins Einzelne gehen die Forderungen dessen, was der Israelite nicht thun dürfe. Zwar hat der rabbinische Schulwitz im Pentateuch neben den 365 Verboten, die er gezählt hat, auch noch die erkleckliche Summe von 248 positiven Geboten aufgetrieben [5]). Es ist aber leicht zu erkennen, dass in Bezug auf die positiven Pflichten das Gesetz vielfach nur allgemein gehaltene Sätze aufstellt, ja manches Positive, das in seiner Intention liegt, gar nicht ausdrücklich gebietet, vielmehr nur die Thatsachen, Vorbilder und Institutionen hinstellt, an denen dasselbe frei sich entwickeln soll [6]). Erst der späteren jüdischen Satzung war es vorbehalten, ihre Gängelbande auch auf den Raum auszudehnen, den das Gesetz für eine freie Entfaltung der Frömmigkeit offen gelassen hatte. 3) Endlich — und dieses ist der Hauptpunkt — kommen die Motive in Betracht, welche das Gesetz für seine Erfüllung geltend macht. Alle Gesetzesgerechtigkeit hat zur Voraussetzung den Glauben an die göttliche Erwählung, Gnadenführung und Verheissung. Der Gesetzgebung geht voraus das Wort Ex. 19, 4: »Ihr

habt gesehen, dass ich euch auf Adlersflügeln getragen und euch zu mir gebracht habe«; und ebenso stellt der Dekalog an die Spitze seiner Forderungen 20, 2, was Gott für Israel gethan habe. Namentlich aber ist es das Deuteronomium, worauf schon früher (§ 31. 81) aufmerksam gemacht wurde, das durch Hinweisung darauf, wie Gott sein Volk geliebt habe, wieder die Liebe als tiefstes Motiv des Gehorsams zu erzeugen, besonders aber durch Weckung des Verständnisses für die Vortrefflichkeit und Zweckmässigkeit des Gesetzes dieses dem Volk annehmlich zu machen sucht Deut. 4, 6—8. 30, 11—14 [7]), wobei freilich das Deuteronomium darüber keinen Zweifel übrig lässt, dass es zu einer solchen Willigkeit des Volkes nicht kommen könne und darum nicht kommen werde (vgl. 5, 26. 31, 16 ff. Kap. 32).

1) Näheres über Ex. 20, 17 s. in § 86.

2) Der Israelite kann, wie Herder klagt, »sich nie zu einem Ideale erheben, das freiere Thätigkeit und wahrere Wollust des Lebens forderte.«

3) »Die Pädagogik als System« 1848, S. 190.

4) S. auch später über das Priesterthum (§ 95), über den mosaischen Kultus (§ 112 mit Erl. 2), über das Nasiräat (§ 135) u. dgl.

5) Die Rabbinen erinnern damit an die 365 Tage des Jahres und die, nach damaliger Physiologie, an dem menschlichen Körper befindlichen 248 Glieder. Vgl. die Zusammenstellung der Gebote nach Maimonides in Jost's Geschichte des Judenthums 1857, 1. Abth. S. 451 ff.

6) S. z. B. später über das Gebet, die Sabbathordnung u. s. w. Es zeigt sich in diesem Punkt besonders die weise Pädagogie des mosaischen Gesetzes.

7) Ex. 20, 2 s. § 81 mit Erl. 2. — Deut. 4, 6—8: »Das Gesetz wird eure Weisheit und eure Einsicht sein vor den Augen der Völker, welche, wenn sie von diesem Gesetz hören, sagen werden: gewiss ein weises und verständiges Volk ist diese grosse Nation; — welches grosse Volk ist, das so gerechte Gesetze und Ordnungen hätte, wie dieses ganze Gesetz, welches ich euch heute vorlege?« (vgl. Ps. 147, 19 f.) — Ein Ruhm, der sich bewährt hat in der geistigen Herrschaft, welche Israel durch seine Institutionen über die Völker ausgeübt hat. — Deut. 30, 11—14: »Dieses Gebot, das ich dir heute gebiete, ist nicht unbegreiflich für dich, nicht ferne ist es; nicht im Himmel ist es, dass du sagen müsstest: wer wird uns gen Himmel steigen und es uns holen, und es uns verkündigen, dass wir es thun? Nicht jenseits des Meeres ist es, dass du sagen müsstest: wer wird uns über das Meer fahren und es uns holen? — Denn nahe ist dir das Wort sehr, in deinem Munde und in deinem Herzen, es zu thun.«

§ 85.

Der Dekalog. Eintheilung desselben.

Die Verpflichtungsurkunde des Bundes im engeren Sinn bildet das Bundesbuch (vgl. Ex. 24, 7), das Ex. 20, 1—17 und Kap. 21—23 umfasst, in diesem aber vorzugsweise der an die Spitze gestellte Dekalog [1]) 20, 2—17, die zehn Worte (wie er wiederholt heisst, s. Ex. 34, 28. Deut. 4, 13. 10, 4) [2]), die als durch Jehova selbst geredet aus der übrigen Gesetzgebung, welche durch Mose verkündigt wurde, specifisch sich herausheben [3]). Der Dekalog wird desswegen Deut. 4, 13. *κ. ἐξ.* als der Bund, den Gott Israel geboten habe, bezeichnet. Er war auf zwei steinerne Tafeln geschrieben, und zwar nach Ex. 32, 15 so, dass diese auf beiden Seiten beschrieben waren. Da in diesen zehn Worten das Zeugniss Gottes an sein Volk sich koncentrirte, so sollten sie im Centrum des Heiligthums, in der Bundeslade aufbewahrt werden 25, 21 [4]).

Die Zehnzahl der Gebote bezeichnet sie als ein in sich geschlossenes Ganzes, wie denn solche dekalogische Reihen sich noch mehrere in den mittleren Büchern des Pentateuch finden [5]). — Der Dekalog ist ausser Ex. 20 noch Deut. 5, 6 ff. verzeichnet. Die beiden Recensionen unterscheiden sich, geringfügigere Abweichungen abgerechnet [6]), dadurch von einander, dass fürs erste in denselben das Sabbathgebot verschieden motivirt wird (im Exodus durch den Schöpfungssabbath, im Deuteronomium, entsprechend der in diesem Buche vorherrschenden subjektiven Begründung des Gesetzes, durch die Erinnerung an die ägyptische Knechtschaft und die Erlösung aus derselben), zweitens dadurch, dass in der Recension des Deuteronomium bei dem Verbot der bösen Lust das Weib statt des Hauses gesondert vorangestellt und diese Trennung noch durch den Wechsel des Verbum verstärkt wird [7]).

Ueber die Eintheilung des Dekalog bestehen von alter Zeit her verschiedene Ansichten. Es gibt drei verschiedene Haupteintheilungen, deren Unterschied von der Begrenzung des ersten und letzten Gebots ausgeht. Nach der ersten Eintheilung, welche durch Augustin's Ansehen in der römisch-katholischen Kirche herrschend geworden und in der lutherischen Kirche beibehalten (unter den Neueren von Otto, Kurtz u. s. w. ver-

theidigt) worden ist, umfasst das erste Gebot Ex. 20, 2—6. Deut. 5, 6—10 [8]). Als neuntes Gebot wird nun gewöhnlich nach der Exodusrecension gesetzt: »Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten,« als zehntes: »Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten, noch seinen Knecht« u. s. w. Augustinus selbst dagegen schloss sich in der Hauptstelle, in der er über diese Sache handelt, Quaest. in Exod. 71, in der Fassung des neunten und zehnten Gebots an den Text des Deuteronomium an [9]); ihm folgten unter den neueren Sonntag und Kurtz, indem sie den Exodustext nach dem des Deuteronomium emendiren. Hiernach würde das neunte Gebot auf das Verlangen nach den ehelichen Rechten, das zehnte auf das Verlangen nach der Habe des Nächsten sich beziehen. — Die zweite und dritte Haupteintheilung stimmen darin überein, dass nach ihnen das ganze Verbot der Lust nur als Eines, als das zehnte Gebot, gefasst wird; dagegen unterscheiden sie sich in der Begrenzung des ersten und zweiten Gebots. Nach der bei den jetzigen Juden gewöhnlichen Abtheilung, die aber nicht auf sehr alte Tradition zurückzugehen scheint [10]), befasst das erste der zehn Worte nur den Satz Ex. 20, 2: »Ich Jehova bin dein Gott, der ich dich aus Aegypten geführt habe« u. s. w. Hierin sei nämlich die Verpflichtung enthalten, an Gott als das vollkommenste Wesen zu glauben. Das zweite Gebot, V. 3—6, enthalte dann die Verpflichtung zum Glauben an die Einheit Gottes und das Verbot der Abgötterei [11]). Dagegen fasst die dritte Haupteintheilung, die von der griechischen und reformirten Kirche, sowie von den Socinianern angenommen ist, als erstes Gebot V. 3: »Du sollst keine andere Götter haben neben mir«, als das zweite V. 4: »Du sollst dir kein Bild machen« u. s. w. [12]).

Von diesen Eintheilungen hat die ältesten geschichtlichen Zeugnisse für sich die dritte aufzuweisen, da sie nicht nur bei Josephus (Ant. III, 5, 5), sondern auch bei Philo (Quis rerum div. haeres sit § 35, ed. Mang. I, S. 496 und De decal. § 12. Mang. II, S. 188) erscheint. Unter den Kirchenvätern hat sich für dieselbe Origenes entschieden [13]). Demselben scheint übrigens auch die bei der ersten Haupteintheilung angenommene Fassung des ersten Gebots, wonach es V. 2—6 begreift, bekannt zu sein, nicht aber die Trennung des Lustverbotes in zwei [14]). Und in der That muss die an-

gustinische Zusammenfassung von V. 2—6 zu einem Gebot auch auf einer alten jüdischen Tradition beruhen. Von den zwei Accentuationen des Dekalog, von welchen die untere die gewöhnliche masorethische Versabtheilung darbietet, die obere dagegen den Synagogalvortrag normirt, hat die letztere V. 2—6 zusammengefasst, was jedenfalls zeigt, dass man diese fünf Verse als eng zusammengehörig betrachtete. Noch mehr Bedeutung hat, dass die römische und lutherische Eintheilung des Dekalog auch der Parascheneintheilung desselben zu Grunde liegt [15]; zwar fehlt die das Lustverbot trennende Sethuma in den ältesten Handschriften [16], aber fest steht, dass V. 2—6 nur Eine Parasche bildeten. Auf christlichen Einfluss kann dieses bei dem hohen Alter der kleinen Paraschen nicht zurückgeführt werden. — Da demnach auch die Zusammenfassung von V. 3 und 4 zu Einem Gebot sehr alt sein muss, so kann die Entscheidung zwischen den verschiedenen Haupteintheilungen nur nach inneren Gründen erfolgen. — Was nun zunächst die jüdische Aussonderung von V. 2 als dem ersten der zehn Worte betrifft, so spricht dagegen entschieden der Umstand, dass dem 2ten V. die präceptive Form völlig fehlt [17]. Dass, wie man die Sache auch schon gefasst hat (s. Erl. 11), dieser Vers das erste der zehn Worte als Bundeszusage bilde, ist auch nicht wahrscheinlich; auch wird, wenn V. 2 und 3 getrennt werden, die enge Beziehung, die augenscheinlich zwischen beiden besteht, aufgehoben. Die Worte in V. 2 haben eine doppelte Bedeutung. Sie beziehen sich einmal auf den ganzen Dekalog (vgl. die Eingangsformel Lev. 18, 2. 19, 2); sie enthalten so die allgemeine Voraussetzung des Gesetzes, den Verpflichtungsgrund für Israel, welcher liegt in dem Wesen seines Gottes und in der Thatsache seiner Erlösung; sie dienen aber fürs zweite zugleich speciell zur Motivirung des Verbots, andere Götter neben Jehova zu verehren [18]. — Was weiter V. 3—6 betrifft, so scheint für die Zusammenfassung derselben zu Einem Befehlswort, nämlich dem Verbot der Abgötterei (also für die augustinische Eintheilung), der Umstand zu sprechen, dass jedenfalls V. 3—6 enge zusammenhängen, indem die Drohung und Verheissung in V. 5 f. sich augenscheinlich nicht bloss auf V. 4, sondern auch auf V. 3 zurückbeziehen. Da aber, wenn man V. 3—6 als Ein Gebot fasst, um die Zehnzahl herauszubringen, das Lust-

verbot in V. 17 zerlegt werden müsste, eine Trennung dieses aber sich nicht genügend begründen lässt, so bleibt das Wahrscheinlichere, dass vielmehr die Worte V. 3—6 zu trennen sein werden [19]). Denn es sind in der That darin zwei wesentlich verschiedene Punkte enthalten. In dem Gebot, Jehova allein zu verehren V. 3 wäre noch nicht enthalten, dass er nicht unter einem Bilde verehrt werden dürfe. Dies verbietet V. 4, der gar nicht bloss [20]) die nähere Bestimmung zu V. 3 hinzufügt, dass unter den anderen Göttern, deren Verehrung V. 3 verboten ist, auch Götzenbilder zu verstehen seien, sondern der namentlich auch verbietet, dass von Jehova selbst ein Bild gemacht werde [21]) (vgl. Deut. 4, 15). — Dagegen würde eine Trennung des Lustverbots sich nur nach der Recension des Deuteronomium rechtfertigen lassen (da nach derselben die cupiditas impurae voluptatis und die cupiditas inordinati lucri unterschieden werden könnte). Aber zunächst ist jedenfalls die Recension des Exodus zu Grunde zu legen, und nach dieser ist in Bezug auf die verbotene Lust in beiden Sätzen kein wesentlicher Unterschied nachzuweisen [22]), wie denn auch Mark. 10, 19. Röm. 13, 9 das Lustverbot nur als Eines behandelt ist und auch Luther in seinem Katechismus sich veranlasst gesehen hat, das 9te und 10te Gebot in der Auslegung zusammenzuziehen [23]).

1) Bei den griechischen Kirchenvätern gewöhnlich ἡ δεκάλογος sc. βίβλος oder νομοθεσία (s. Suiceri Thesaurus ecclesiasticus s. v.), dagegen im lateinischen Sprachgebrauch decalogus sc. liber.

2) LXX: οἱ δέκα λόγοι, τὰ δέκα ῥήματα.

3) Vgl. hierüber schon Philo, de decal. § 5. ed. Mang. II, S. 183.

4) Aus der ungeheuer reichen Literatur über den Dekalog ist Folgendes hervorzuheben: Die neueren Verhandlungen über den Dekalog und namentlich seine Eintheilung wurden eröffnet durch einige Abhandlungen in Ullmann's und Umbreit's theol. Studien, von Sonntag 1836, 1. H., 1837, 2. H., von Züllig ebendas. 1. H. Dann erschien eine ausführliche, noch jetzt werthvolle Schrift von Geffcken, Ueber die verschiedene Eintheilung des Dekalogus und den Einfluss derselben auf den Kultus, Hamb. 1838. Vgl. auch meinen Art. »Dekalog« in Herzog's Realencyklop. III, S. 319 ff. Aber seitdem hat sich eine reiche weitere Literatur entwickelt, aus der hervorzuheben ist: Die ausführliche Erörterung der Sache von Kurtz in seiner Geschichte des A. Bundes, II, 2. A. S. 288 ff. und von demselben eine Abhandlung über den Dekalog in Kliefoth's und Meyer's kirchl. Zeitschrift 1858; die Schrift von E. W. Otto: Dekalogische Untersuchungen 1857; eine

Abhandlung von Fr. W. Schultz in Breslau: Das Recht der lutherischen Dekalog-Eintheilung, in Rudelbach's und Guerike's Zeitschr. 1858, 1. H.; eine Abhandlung von unbekanntem Verfasser: Die Eintheilung des Dekalogs, in der Erlanger Zeitschrift für Protest. und Kirche 1858 (Nov.-Heft). Endlich verdient besondere Berücksichtigung die Behandlung der Sache bei Zezschwitz, Katechetik, II, 1, S. 233 ff.

5) Die Zehnzahl hatte wohl auch den praktischen Zweck, dass man sich gleichsam die Gebote an den Fingern abzählen und so behältlich machen kann. — Die Ansicht von Bertheau (in der höchst interessanten und lehrreichen Schrift: Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze, 1840) über die sieben Gruppen von je 7×10 Geboten muss bedentend beschränkt werden, vgl. Ewald, Gesch. Israels, II, 1. A. S. 154 ff., 3. A. S. 232 ff.

6) S. die genaueste Zusammenstellung derselben sowie der Varianten des samaritanischen Textes in V. T. ed. Kennikott, I, S. 149.

7) Die LXX stellen auch im Exodus das Weib voran, wogegen die anderen alten Auktoritäten, auch der samaritanische Pentateuch, dort für den masorethischen Text zeugen. — Ex. 20, 17: »Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten, du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten« u. s. w. — Deut. 6, 18: »Du sollst nicht begehren (תַחְמֹד) das Weib deines Nächsten, und du sollst nicht Verlangen tragen (תִתְאַוֶּה) nach dem Haus deines Nächsten, nach seinem Feld« u. s. w.

8) Demnach lautet nach dieser Eintheilung das erste Gebot vollständig so: »Ich Jehova bin dein Gott, der ich dich herausgeführt habe aus dem Land Aegypten, aus dem Hause der Knechtschaft. Du sollst nicht andere Götter neben mir haben. Nicht sollst du dir ein Schnitzbild oder irgend welche Gestalt machen von dem was im Himmel droben und was auf Erden unten und was im Wasser unter der Erde ist. Nicht sollst du sie anbeten und ihnen nicht dienen; denn ich Jehova, dein Gott, bin ein eifriger Gott, der heimsucht die Verschuldung der Väter an Söhnen, am dritten und am vierten Glied, in Bezug auf die, die mich hassen, und der Huld in die Tausende erweist in Bezug auf die, die mich lieben und meine Gebote halten.«

9) Ohne sich jedoch an anderen Stellen konsequent zu bleiben. S. Geffcken a. a. O. S. 174.

10) Josephus und Philo wissen noch nichts von ihr; sie verdankt vermuthlich dem Gegensatz gegen die Christen ihre Entstehung.

11) Mit eigenthümlicher Wendung hat diese Eintheilung die oben erwähnte Abhandlung in der Erlanger Zeitschrift wieder aufgenommen. Nach ihr soll V. 2 als das erste der zehn Worte, aber nicht als Gebot, sondern als Bundeszusage und Aufschliessung des göttlichen Wesens in seiner Segensfülle und Klarheit betrachtet werden.

12) Ueber die keine Berücksichtigung verdienende Eintheilung des Hesychius von Jerusalem s. Geffcken a. a. O. S. 10.

13) S. Origenes, Homil. in Exod. 8. ed. Lommatsch, S. 91. — Man nennt diese Eintheilung desswegen auch die origenistische.

14) Er erhebt gegen die Vereinigung der zwei ersten Gebote seiner Zählung den Einwurf: »quodsi ita putetur, non complebitur decem numerus mandatorum. Et ubi jam erit decalogi veritas?« — Von der Unsicherheit, welche damals in der Abgrenzung der ersten Gebote herrschte, legt auch die auffallende Behandlung des Dekalog bei Clemens Alex. Strom. VI, 16 Zeugniss ab, eine Stelle, die allerdings nicht, wie häufig geschehen ist, für die römische und lutherische Abtheilung geltend gemacht werden darf, deren Schwierigkeit aber durch das von Geffcken S. 159 ff. darüber Bemerkte nicht genügend beseitigt ist. — Von der in der jüdischen Eintheilung angenommenen Fassung der zwei ersten Gebote findet sich die erste Spur in der babylonischen Gemara des Trakt. Mackoth. 24 *a*; vielleicht wird auch von Origenes a. a. O. S. 90 auf dieselbe angespielt. [i. ang. Art.]

15) V. 2—6 bilden eine kleine Parasche, dann folgt V. 7 als offene Parasche, hierauf werden wieder V. 8—11 als Eine zusammengenommen, dann V. 12 u. s. w.

16) Wie denn überhaupt die Setzung der Parasche an jenem Orte unter den Juden im Streite blieb; vgl. Kennikott, Diss. generalis in V. T. ed. Bruns, S. 59. [i. ang. Art.]

17) Schon Origenes bemerkt a. a. O.: »hic sermo nondum sermo mandati est, sed quis sit, qui mandat, ostendit.«

18) Weil durch die Erlösung Israels aus Aegypten die Treue Jehova's, wie seine Macht über die heidnischen Götter offenbar geworden ist, desswegen soll Israel keine anderen Götter neben ihm haben wollen. [i. ang. Art.]

19) Die specielle Motivirung des Gebots in V. 3 liegt ja nach dem Obigen eben in V. 2, der nicht bloss als Einleitung zu dem ganzen Dekalog gefasst werden darf.

20) Wie auf lutherischer Seite häufig erklärt worden ist; vgl. z. B. Gerhard, Loci ed. Cotta V, S. 244: »primum praeceptum deos alienos in genere prohibet, praeceptum de sculptilibus certam speciem deorum alienorum exprimit.«

21) Als z. B. König Jerobeam I. seinen separatistischen Kultus aufrichtete, versündigte er sich nicht am ersten Gebot V. 3; denn das Stierbild, das er in Bethel aufrichten liess, sollte eben Jehova darstellen; wohl aber an dem zweiten Gebot V. 4, sofern er Jehova unter einem Bilde verehren liess.

22) Der Sinn der Recension des Exodus ist der, dass das Haus als das Generelle und allen Besitz Einschliessende voransteht und dann

die einzelnen Güter des Hauses folgen, wogegen das Deuteronomium die besondere Ehrenstellung des Weibes im Auge hat.

23) Die Behauptung lutherischer Theologen, dass im 9ten Gebot von der concupiscentia actualis, im 10ten von der concupisc. originalis die Rede sei (vgl. Gerhard a. a. O. S. 247), ist nur ein Fündlein polemischen Eifers. — Bei den übrigen Geboten finden sich Differenzen nur hinsichtlich der Aufeinanderfolge derselben. Für die Anordnung des masorethischen Textes zeugen die LXX zu Deut. 5, Josephus a. a. O. und Matth. 19, 18; dagegen bieten die LXX zu Ex. 20 die Abweichung, dass das Verbot des Ehebruchs vorangeht, hieraus das des Diebstahls, dann erst das des Todtschlags folgt (»οὐ μοιχεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐ φονεύσεις«; — die Abänderung erklärt sich wohl daraus, dass man der natürlichen Ideenassociation folgen wollte und so es für angemessen fand, das ebenfalls auf das Familienleben sich beziehende Gebot mit dem 5ten, vom Verhältniss der Eltern zu den Kindern, das Verbot des Stehlens mit dem des Todtschlags zu verknüpfen); wieder verschieden davon ist die Anordnung bei Philo (an beiden angef. Stellen), im N. T. in Röm. 13, 9. vgl. Jak. 2, 11. Luk. 18, 20. Mark. 10, 19 (wo übrigens die Lesart schwankt), endlich bei Clemens Alex. Strom. VI, 16, welche alle das Verbot des Ehebruchs voranstellen, dann das des Todtschlags und des Diebstahls folgen lassen. (Ueber die nachfolgende Erwähnung des Gebots der Elternehre in Matth. 19, 19 und den Parallelen s. Stier z. d. St. und Lechler, Das A. T. in den Reden Jesu, Studien und Kritiken 1854, S. 801.) Diese Differenzen beweisen übrigens nur, dass man im jüdischen und christlichen Alterthum mit der Aufzählung der Gebote überhaupt freier verfuhr. [i. ang. Art.]

§ 86.

Fortsetzung: Gliederung des Dekalog.

Hinsichtlich der Gliederung des Dekalog, namentlich der Vertheilung der Gebote auf den zwei Tafeln, fehlt es im Alten Testament an ausdrücklichen Erklärungen. Ist die dritte der oben angeführten Eintheilungen (die philonische, origenistische, reformirte, griechische) die richtige, so sind höchst wahrscheinlich jeder der beiden Tafeln fünf Gebote zuzuweisen, wie dies schon Philo (a. a. O.) und Josephus (Ant. III, 6, fin.) angenommen haben [1]). Die fünf ersten Gebote unterscheiden sich von den folgenden durch die jedem beigefügte Motivirung und das in jedem derselben, auch, wenn V. 2—3 verbunden wird, im ersten, einmal erscheinende »Jehova, dein Gott.« Die bedeutendste Einwendung

gegen diese Abtheilung ist die, dass bei derselben sich das Material auf beiden Tafeln so ungleich vertheile (auf die erste Tafel treffen 11, auf die andere nur 2 Verse); doch ist dieser Punkt nicht entscheidend. Der sachliche Unterschied beider Tafeln beruht darin, dass, wie man es kurz bezeichnet hat, die erste die praecepta pietatis, die zweite die praecepta probitatis enthalte. Dass das Gebot der Elternehre unter die Pietätsgebote eingereiht wird, rechtfertigt sich dadurch, dass das Gesetz auch sonst irdische Pietätsverhältnisse in Zusammenhang mit der Pietät gegen Gott setzt, z. B. Lev. 19, 32. Ex. 22, 27 [2]). — Nach anderer Ansicht dagegen — so Calvin (inst. II, 8. 12), dem die reformirte Kirche folgte, — sollen die Gebote zu 4 und 6 vertheilt und demnach das Gebot der Elternehre an die Spitze der zweiten Tafel gestellt werden [3]). — Das letztere ist ebenso der Fall bei der augustinischen Eintheilung, wenn man, wie dies gewöhnlich geschieht, bei dieser Eintheilung der ersten Tafel drei, der zweiten sieben Gebote zuweist [4]), wobei man die Dreizahl der ersten Tafel mit der Trinität in Verbindung gebracht und für die zweite die Heiligkeit der Siebenzahl geltend gemacht hat [5]).

Näher gliedert sich der Dekalog nach der von uns angenommenen philonischen Eintheilung in folgender Weise. Auf der ersten Tafel spricht das erste Gebot das Princip des Monotheismus aus, verbietet die Vielgötterei. Das zweite negirt durch das Verbot der Verehrung des Göttlichen unter irgend einem Bilde die Naturvergötterung überhaupt [6]), Das dritte Gebot (»du sollst nicht erheben, nicht hintragen den Namen Jehova's, deines Gottes, zur Nichtigkeit«), fordert die Scheu vor Gott im Leben und Wandel überhaupt, indem es dasjenige verbietet, worin die Verletzung dieses Gebots am leichtesten und häufigsten hervortritt, die Entweihung des göttlichen Namens durch falsches Schwören (vgl. Lev. 19, 12), wie durch sonstige missbräuchliche Anwendung desselben. Das vierte Gebot legt in der Verordnung des Sabbaths das Fundament zu den Kultusordnungen. Das fünfte, das Gebot der Elternehre, legt den Grund für alle socialen Lebensordnungen. Der zweiten Tafel, welche die Nächstenpflichten bestimmt, liegt augenscheinlich die im Alten Testament häufig (vgl. z. B. Ps. 24, 4) vorkommende Trilogie von Hand, Mund und Herz zu Grunde [7]). Sie wendet

sich zuerst gegen die Sünden in Werken, nämlich die Verletzung des Lebens, der Ehe, des Eigenthums des Nächsten, sodann gegen die Versündigung in Worten, Verletzung des guten Namens des Nächsten durch falsches Zeugniss und Lügen überhaupt. Endlich wird, indem das letzte Gebot auch das Begehren dessen, was des Andern ist, verbietet, die Innerlichkeit des verlangten Gehorsams ins Licht gestellt, angedeutet, dass die Erfüllung des Gesetzes erst in der Heiligung des Innern zum Abschluss kommt. Allerdings ist diese Auslegung des letzten Gebotes bestritten. Schon Luther hat den Sinn desselben so bestimmt, »dass niemand dem andern das seine denke und fürnehme an sich zu bringen, auch mit gutem Schein und Behelf, doch mit des Nächsten Schaden« (gr. Katechism. ed. Rechenb. S. 476). Hiemit übereinstimmend haben Geffcken u. A., auch Schultz [8]), das Gebot auf betrügerische Unternehmungen bezogen. Der Dekalog, wird hiernach gesagt, fasse nach seinem Wortlaut nur die äussere Gesetzeserfüllung ins Auge; die Zurückführung der äusseren Forderung auf ihren inneren Grund sei der Plerose des Gesetzes überlassen (vgl. Matth. 5, 21 ff.). Es mag zugestanden werden, dass eine scharfe Scheidung zwischen dem innern Gelüste und dem Hervortreten desselben in Versuchen, dasselbe zu befriedigen, nicht in der Intention des Gebotes liegt (in Mark 10, 19 entspricht dem Gebot das μὴ ἀποστερήσῃς). Aber wenn man sich für die Beziehung des חָמַד auf die Versuche, das Eigenthum des andern anzutasten, auf Ex. 34, 24. Mich. 2, 2 beruft (so Schultz), so ist auf der anderen Seite in Prov. 6, 25: אַל־תַּחְמֹד בִּלְבָבֶךָ die Anspielung auf das Gebot unverkennbar, und kann das לֹא תִתְאַוֶּה, welches das Deuteronomium im zweiten Satze setzt, nach dem konstanten Gebrauch des Worts [9]) nur auf das die That erzeugende Verlangen bezogen werden. (Die LXX setzen durchaus: οὐκ ἐπιθυμήσεις, was Röm. 7, 7 ebenfalls auf die innere Lust bezogen wird). Einen Kommentar zu dem Gebot gibt Hi. 31, 1—4 [10]).

In der Abgeschlossenheit und Abrundung, welche der Dekalog, so wie er vorliegt, hat, liegt ein schlagender Beweis für die Ursprünglichkeit dieser Gestalt desselben. Die neueren Versuche, denselben zu verstümmeln und zu vereinfachen, beruhen auf den willkürlichsten Hypothesen [11]).

1) Vgl. auch Irenäus II, 42 (24, 4).

2) Wenn in den Geboten Lev. 19, 32: »Vor dem grauen Haupte sollst du aufstehen, das Angesicht des Greisen sollst du ehren und deinen Gott fürchten«, Ex. 22, 27: »Gott sollst du nicht fluchen und den Obersten in deinem Volk nicht verwünschen«, die Ehrerbietung gegen Fürsten und gegen Greise aus der Gott gebührenden Ehre abgeleitet wird (denn dies ist der Sinn der Zusammenstellung vgl. Prov. 24, 21), so muss dasselbe in Bezug auf die Elternehre um so mehr gelten, da alle obrigkeitliche Gewalt sich zunächst aus der väterlichen entwickelt hat. — Ebenso steht Lev. 19, 3 das Gebot der Elternehre neben Religionsgesetzen im engern Sinn, dem Sabbathgebot und dem Verbot der Abgötterei. Den Grund dieser Stellung hat Luther (in der Auslegung des Dekalog von 1518) richtig bezeichnet: »ideo istud praeceptum post praecepta primae tabulae ponitur, quia est de illis, qui sunt vicarii Dei. Quare sicut Deus colendus est honore, ita et vicarius ejus.« [Artikel: »Pädagogik des A. T.«] — Zugleich bildet dieses Gebot passend den Uebergang zur zweiten Tafel; (so hat im Ganzen schon Philo a. a. O. die Sache gefasst).

3) Weil man, wenn man das Elterngebot zur ersten Tafel ziehe, religionis et caritatis distinctionem konfundire, zugleich mit Rücksicht auf Matth. 19, 19. — Die Stelle Eph. 6, 2 wurde häufig als Zeugniss dafür betrachtet, dass die zweite Tafel mit dem Gebot der Elternehre begonnen habe, wesshalb z. B. der Ambrosiaster zu derselben (s. im Anhang zu Ambrosii opera ed. Paris. S. 248 f.), indem er die philonische Eintheilung voraussetzt, der ersten Tafel vier, der zweiten sechs Gebote zuweist. Dagegen wird gewöhnlich erinnert, dass das Gebot der Elternehre auf der ersten Tafel auch als das erste im Dekalog, mit dem eine Verheissung verknüpft sei, bezeichnet werden könne, da die überdies mit einer Drohung verbundene Verheissung in V. 6 in keiner specifischen Beziehung zum vorangehenden Gebot stehe, sondern einen allgemeineren Charakter habe. Das Richtige aber ist, Eph. 6, 2 so zu erklären: »welches ist ein erstes d. h. ein Hauptgebot in einer Verheissung«, d. h. weil es mit einer Verheissung verknüpft ist (vgl. Winer z. d. St.). Bei dieser Auffassung hat die Stelle gar keine Beziehung auf die Stellung des Gebots im Dekalog. [i. ang. Art.]

4) S. Augustin a. a. O. Catechism. Rom. III, Kap. 5. Luther, kurze Form der zehn Gebote, deutsche W. Erl. Ausg. XXII, S. 5, und gr. Katechism. ed. Rechenb. S. 429.

5) Es würde sich für diese Anordnung auch das anführen lassen, dass bei derselben das Material des Dekalog sich ziemlich gleichmässig auf beiden Tafeln vertheilt; müsste nicht die ganze hier vorausgesetzte Eintheilung nach dem Obigen für unrichtig gehalten werden. [i. ang. Art.]

6) Als Verbot der Bildnerei überhaupt, wie es schon Philo, Quis rerum div. haer. sit, ed. Mang. S. 496, und ein überspannter reformirter Purismus (vgl. Geffcken a. a. O. S. 32 ff., Zeller, Das theolog. System Zwingli's, S. 107 ff.) gefasst haben, ist es nicht zu verstehen.

7) So schon Thomas von Aquino, Savonarola (s. Rudelbach, Savonarola und seine Zeit, S. 406), Hengstenberg, Beiträge, III, S. 600.

8) S. Geffcken S. 141 ff. und 255 ff., Schultz, Alttest. Theol. I, S. 432, und die angef. Abhandlung in der Erlanger Zeitschrift: »Jenes Getriebe, das sich in allen möglichen Agitationen geltend macht, um dem Eigenthum des Nächsten Schaden zu bereiten.«

9) Das Verbum אִוָּה wird immer, das Nomen אַוָּה fast immer mit נֶפֶשׁ verbunden.

10) Von Züllig ist in Betreff der Gliederung des Dekalog die Ansicht ausgesprochen worden, dass auf beiden Tafeln je das folgende Gebot auf eine geringere Verschuldung sich beziehe. Dass diese Unterscheidung unrichtig ist, hat schon Geffcken a. a. O. S. 244 ff. gezeigt. Man würde damit einer heillosen Kasuistik den Weg bahnen.

11) Ich halte diese Versuche nicht für werth, auch nur näher besprochen zu werden. Eine Schrift der Art ist z. B. die von E. Meier: Die ursprüngliche Form des Dekalogs, Mannh. 1846. — Ueber die theologischen Streitigkeiten, welche sich an den Dekalog anknüpften und sich theils auf die Eintheilung des Dekalog, theils auf den Umfang und die Dignität des in demselben enthaltenen Gesetzes bezogen, s. den angef. Artikel S. 323 ff. und vgl. im Allgemeinen Baumgarten's Unters. theol. Streitigkeiten, herausg. von Semler, III, S. 226 ff.

§ 87.

Die Beschneidung. Geschichtlicher Ursprung derselben.

Zeichen und Unterpfänder des Bundesverhältnisses, in welches Israel zu Gott getreten ist, sind im allgemeinen alle theokratischen Ordnungen (vgl. § 80, Erl. 2), wie denn in dieser Hinsicht namentlich Ex. 31, 13. 16 f. die Sabbathfeier hervorgehoben wird. Vorzugsweise aber erscheint die Beschneidung als das Bundeszeichen (אוֹת בְּרִית Gen. 17, 11, בְּרִית בִּבְשַׂרְכֶם V. 13), als das bleibende Symbol der Bundesverpflichtungen und der daraus folgenden Bundesrechte. Sie war nicht nur für geborene Israeliten vorgeschrieben, sondern auch (wie schon § 82, 3 bemerkt wurde) für alle, welche als Sklaven in das Haus aufgenommen wurden Gen. 17, 12. 27 vgl. mit Ex. 12, 44. 48. Bei dem neugeborenen Knaben wurde sie nach Gen. 17, 12. Lev. 12, 3 am achten Tage vollzogen,

also nach Ablauf der Zeit, in welcher nach 12, 2 die Mutter des Knaben und darum wohl auch das von ihr genährte Kind als unrein betrachtet wurde; wie denn nach Ex. 22, 29. Lev. 22, 27 auch Thiere erst vom achten Tage an opferfähig wurden (vgl. § 123, 2) [1]).

Bei der Beschneidung muss der geschichtliche Ursprung und ihre religiöse Bedeutung wohl unterschieden werden. Es ist immerhin möglich, dass sie bereits vor ihrer Einführung bei Abrahams Geschlecht bei anderen Stämmen herrschend war, wie denn die Darstellung Gen. 17 sie als bekannt voraussetzt. Daraus würde aber noch gar nicht folgen, dass ihre alttestamentliche Bedeutung aus dem Heidenthum erklärt werden müsse [2]). Uebrigens liegt auf dem geschichtlichen Ursprung der Beschneidung bei heidnischen Völkern ein nicht aufzuhellendes Dunkel. Dass dieselbe von Einem Punkte ausgegangen sei, ist aber nicht wahrscheinlich; hat sie doch Diodor (nach einer Notiz Biblioth. III, 32) sogar bei den Troglodyten, und hat man sie in neuerer Zeit auch auf den Südseeinseln und bei heidnischen Negerstämmen gefunden. Als gewiss darf angenommen werden, dass sie bei einigen Völkern Vorderasien's und Afrika's, aber, wie es scheint, nicht bei solchen japhethischen Stammes, uralte Sitte war. Dass sie zuerst bei den Aegyptern und im Zusammenhang mit diesen bei den Kolchiern und Aethiopen vorgekommen, mag als wahrscheinlich gelten; doch ruht die Annahme von dem ägyptischen Ursprung der Beschneidung genau genommen nur auf dem Zeugniss Herodot's (II, 104 vgl. mit Kap. 36), wobei aber zu bemerken ist, dass Herodot's Behauptung, von den Aegyptern haben die Phönicier und Syrer in Palästina die Beschneidung angenommen, in Bezug auf die ersteren, wenn sie nicht ganz auf einem Missverständniss beruht, nur von einer in späterer Zeit aus Anbequemung angenommenen Sitte verstanden werden kann [3]). Aus Herodot aber ist ohne Zweifel die Notiz bei Diodor, Biblioth. I, 28. geschöpft, womit zu vergleichen ist Josephus, Antiq. VIII, 10, 3 und c. Ap. I, 22. Aus dem Alten Testament ist über die Beschneidung der Aegypter nichts Sicheres zu entnehmen. Denn in Jos. 5, 9 [4]) ist der Ausdruck »Die Schmach Aegyptens« nicht von der Vorhaut zu verstehen, sondern der Sinn der Stelle ist: die von Seiten der Aegypter Israel widerfahrende Schmach (vgl. für den

Ausdruck Zeph. 2, 8 u. s. w.), dass sein Gott es aus Aegypten geführt habe, um es in der Wüste umkommen zu lassen (vgl. zur Erläuterung Ex. 32, 12. Num. 14, 13 ff. Deut. 9, 28), diese Schmach ist jetzt aufgehoben, da das Bundesverhältniss faktisch wiederhergestellt ist. Was ferner die dunkle Stelle Jer. 9, 24 f. betrifft, so wäre dieselbe leicht zu erledigen, wenn (mit Hengstenberg u. A.) erklärt werden dürfte: »ich suche heim alle Beschnittenen samt den Unbeschnittenen.« Aber diese Erklärung ist sprachlich ganz unzulässig. Die nächstliegende Erklärung ist: »alle Beschnittenen in der Vorhaut« d. h. alle, die, obwohl Beschnittene, doch in der That, nämlich dem Herzen nach, unbeschnitten sind[5]), »Aegypten, Juda, Edom, die Ammoniter, Moab und alle in der Ecke (an beiden Schläfen) Gestutzten, die wohnen in der Wüste.« Nach dieser Erklärung wäre die Stelle ein Zeugniss für das Beschnittensein der Aegypter, aber auch der Edomiter und der andern hier genannten Völkerschaften. Allerdings kann auch in Bezug auf die Edomiter, da sie von Abraham stammen, angenommen werden, dass sie die Beschneidung ursprünglich hatten; später müssen sie aber dieselbe aufgegeben haben, da nach Josephus (Ant. XIII, 9, 1) Hyrkanus die Idumäer zur Beschneidung zwang, wie nachher (nach Ant. XIII, 11, 3) durch Hyrkans Sohn Aristobul die Ituräer, die wahrscheinlich von einem arabischen Stamm ausgingen, zur Beschneidung gezwungen wurden. Dagegen von einer Beschneidung der Ammoniter und Moabiter weiss man lediglich nichts. Ihr Stammvater Lot trennte sich nach Gen. 13 von Abraham vor der Einsetzung der Beschneidung[6]). Vergleicht man aber vollends den Schluss der Jeremiastelle V. 25, wo die Gojim als עֲרֵלִים den Israeliten als עַרְלֵי־לֵב entgegengesetzt werden, so wird die ganze Beziehung der Stelle auf die Beschneidung der genannten heidnischen Völker schwankend[7]). Es scheint, dass in V. 24 das מול in weiterer Bedeutung genommen werden muss, so dass darunter auch andere Sitten, wie sie in dem קְצוּצֵי פֵאָה angedeutet sind, zu subsumiren wären. Letzterer Ausdruck geht nämlich auf einen Gebrauch arabischer Volksstämme, die sich an den Schläfen beschoren, nach Herodot III, 8 zu Ehren des Gottes Orotal, ein Brauch, der als abgöttisch Lev. 19, 27 den Israeliten verboten war. — Auf der anderen Seite kann aber eben so wenig aus Ez. 31, 18. 32, 19 die

Unbeschnittenheit der Aegypter gefolgert werden, da das Wort עָרֵל dort (vgl. 28, 10) eine weitere Bedeutung zu haben scheint. Philo in seiner Schrift de circumcisione (ed. Mang. II, S. 210) bezeichnet zwar die Beschneidung als eine von den Aegyptern geübte Sache, deutet aber darauf hin, dass sie vornehmlich Sache der Priester war, denen sie Origenes ausschliesslich zuschreibt. Wahrscheinlich war sie den Priestern geboten, den andern freigestellt [8]). Hiernach bleibt ein Zusammenhang der israelitischen Beschneidung mit ägyptischer Sitte immerhin möglich, wenn sich die Sache auch nicht genügend begründen lässt [9]). Dagegen ist ganz verwerflich die Ansicht, welche die Beschneidung aus dem kanaanäischen Saturndienst ableitet. Die Erzählung Gen. 34 zeigt, dass sie ursprünglich nicht kanaanäische Sitte war; aus dem Mythus aber bei Pseudosanchuniathon (ed. Orelli, S. 36), dass Kronos, um den Zorn seines Vaters abzuwenden, sich und seine Genossen beschnitten habe, folgt noch nicht einmal, dass die Beschneidung von den Phöniciern als Weihe für den Saturn aufgefasst worden sei. Die neuerdings von Manchen zuversichtlich aufgestellte Hypothese, dass die israelitische Beschneidung nur eine mildere Form der Verstümmelungen gewesen, welche in den vorderasiatischen Kulten zu Ehren der Gottheit vorgenommen wurden, kann auch nicht einen Schatten von Begründung aufweisen. Die Verstümmelung schliesst nach Deut 23, 2 unbedingt von der Gemeinde Gottes aus. Aber auch rein natürlich angesehen wurde die Beschneidung als das gerade Gegentheil der Zerstörung der Zeugungskraft, als Steigerung derselben betrachtet [10]).

1) Dies ist die einfachste Erklärung des Gebots. Zu künstlich ist die von Kurtz (Geschichte des A. Bundes, I, S. 187): es sei der Tag nach Ablauf des ersten siebentägigen Zeitkreises gewählt worden, um anzudeuten, dass mit der Beschneidung ein neuer Anfang gesetzt sei. — Bei den Arabern wurde, indem diese an die Beschneidung Ismael's anknüpften, dieselbe im dreizehnten Jahr herrschend.

2) So z. B. Baur »Ueber die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus«, Tübinger Zeitschr. 1832, 1. H.

3) S. Movers, Die Phönicier, I, S. 60 und 362.

4) Jos. 5, 9 handelt von der durch Josua vorgenommenen Beschneidung, wobei es heisst: »Und Jehova sprach zu Josua: heute habe ich abgewälzt die Schmach Aegyptens von euch.«

5) So Ewald: »jeden Unbeschnitten-beschnittenen« (Graf in sei-

nem Kommentar citirt Ewald für die andere Erklärung, aber mit Unrecht).

6) Auch nach Judith 14, 10 wird der Ammoniter Achior erst nach seiner Bekehrung zum Judenthum beschnitten.

7) Ganz verkehrt jedoch ist die Erklärung von Hitzig, Graf u. A.: alle unbeschnitten Beschnittenen d. h. alle Unbeschnittenen.

8) Weiter auf diese archäologische Frage einzugehen, ist nicht nöthig. — Nach Ambrosius, de Abrahamo II, 11. wurde die ägyptische Beschneidung im vierzehnten Lebensjahr vorgenommen.

9) Die neuere Hypothese, dass die Hyksos diese ägyptische Sitte für die Abrahamiden vermittelt haben, hat nirgends einen Halt.

10) Vgl. Philo a. a. O. S. 211. — So ist es denn auch mit all den Folgerungen, die man namentlich daran, dass die Beschneidung sich auf Saturn bezogen habe, geknüpft hat, lediglich nichts. Wir haben uns ausschliesslich an das A. T. zu halten.

§. 88.

Fortsetzung: Religiöse Bedeutung der Beschneidung im Alten Testament. Die Namengebung.

Um die alttestamentliche Bedeutung der Beschneidung zu erkennen, muss davon ausgegangen werden, dass sie nach Gen. 17 eingesetzt wird vor der Zeugung Isaaks, des Sohnes der Verheissung. Ihre Voraussetzung ist augenscheinlich, dass dem natürlichen Leben eine Unreinigkeit anhaftet, welche für die zur Bundesgemeinschaft mit Gott Berufenen aufgehoben werden soll. Man kann die Beschneidung mit Ewald als das »Leibesopfer« bezeichnen; dieses wird aber in einer Weise vollzogen, welche die Fortpflanzung des Offenbarungsstammes als Gott geheiligt dekläriren soll. Dass in ihr, wie Manche wollen, um des Blutes willen, das in ihr fliesst, noch als besonderes Moment eine Sühne der göttlichen Gerechtigkeit liege, ist im Alten Testament nirgends ausgesprochen; in Gen. 17, 14 liegt es nicht, denn die Ausrottung der Unbeschnittenen ist dort nur als Strafe des Ungehorsams geboten. Ebensowenig liegt es in der auch von Ewald [1]) hiefür in Anspruch genommenen Stelle Ex. 4, 24 ff. Als Mose nach Aegypten zurückkehrt, überfällt ihn — so lautet der Ausdruck — Jehova, um ihn zu tödten (was wahrscheinlich eine tödtliche Krankheit bedeuten soll). Da schneidet Zippora die Vorhaut ihres Sohnes ab und berührt damit [2]) seine, d. h. (nach der wahrscheinlichsten Erklärung)

des Mose Füsse, und spricht: »ja ein Blutbräutigam (חֲתַן־דָּמִים) bist du mir.« »Und er liess ab von ihm. Sie hatte gesagt: Blutbräutigam, in Bezug auf die Beschneidung.« Die nächstliegende Erklärung der Stelle ist die: Mose hatte die Beschneidung seines Sohnes (wie es scheint, des Erstgeborenen) unterlassen, wahrscheinlich weil die Mutter Zippora gegen die gefährliche Operation sich sträubte. Dafür wird er bestraft; denn, wie Knobel gut bemerkt, »wer Pharao zur Pflicht gegen Gottes Erstgeborenen bringen will, muss vor allem seine eigene Pflicht an dem unter seiner Gewalt stehenden, aber Gott gehörenden Erstgeborenen erfüllen.« Um ihren Mann zu retten, vollzieht Zippora die Beschneidung, aber erklärt ihm: ich bin mit dir in einer Ehe verbunden, deren Söhne mit Blut erkauft werden müssen. Nach der rabbinischen Erklärung der Stelle dagegen soll die Mutter den Sohn, wenn er beschnitten wird, חָתָן nennen, wie denn auch bei den Arabern das Verbum خَتَنَ von der Beschneidung steht. Der Beschneidungsakt wäre hiernach als eine Verlobung des neugeborenen Sprösslings des Volkes mit dem Bundesgott zu betrachten [3]). Gegen diese ganze Deutung der Stelle spricht aber nun [4]) der Umstand, dass ja nicht das Kind, sondern Mose wegen der Unterlassung der Beschneidung in Todesgefahr kommt. Weiter ist zu bemerken, und das ist entscheidend, dass das Alte Testament das Symbol des ehelichen und bräutlichen Verhältnisses nur auf die Gemeinschaft Gottes mit seinem Volke, nicht auf die Gemeinschaft mit den einzelnen Gliedern des Volkes als solchen überträgt. Die Beschneidung stiftet, was einen wesentlichen Unterschied derselben von der christlichen Taufe involvirt, nicht ein unmittelbares persönliches Gemeinschaftsverhältniss zwischen Gott und dem, der sie empfängt, sie wirkt nicht als individuelles Gnadenmittel. Wie an den, der sie empfangen soll, keine innerliche Forderung gestellt, sondern für ihren Empfang lediglich die leibliche Abstammung von Israel oder bei geborenen Heiden die äusserliche Einverleibung in den nationalen Verband Israels vorausgesetzt wird, so ist sie auch kein Vehikel für Heiligungskräfte; sie versetzt als opus operatum in die Gemeinschaft des Bundesvolkes, sichert dem Einzelnen als Glied des Volkes seinen Antheil an den Verheissungen und Heilsgütern, die dem Volk

im Ganzen verliehen sind [5]). Dagegen stellt allerdings die Beschneidung an den, der sie empfangen **hat**, ethische Forderungen. Sie verpflichtet ihn zum Gehorsam gegen den Gott, dessen Bundeszeichen er an seinem Leibe trägt, und verpflichtet ihn zu unsträflichem Wandel vor ihm (vgl. Gen. 17, 1). So wird sie **Symbol der Erneuerung und Reinigung des Herzens**. Diese Bedeutung derselben ist im Alten Testament besonders dadurch angezeigt, dass Unempfänglichkeit des Herzens für das Göttliche als Unbeschnittenheit desselben bezeichnet wird Lev. 26, 41. Jer. 9, 25 (Ez. 44, 7), dagegen die Reinigung des Herzens, wodurch es empfänglich wird für das Göttliche und befähigt, den göttlichen Willen zu vollbringen, eine Beschneidung des Herzens heisst Deut. 10, 16. 30, 6. (Jer. 4, 4) u. s. w. [6]).

Mit der Beschneidung war die **Ertheilung des Namens** verbunden, was allerdings ausdrücklich erst Luk. 1, 59. 2, 21 erwähnt wird, aber doch bereits aus dem Zusammenhang von Gen. 17, 5 mit dem Folgenden und 21, 3 f. deutlich hervorgeht. Hiedurch wird angedeutet, dass der Name Ausdruck der Stellung des Menschen im göttlichen Bunde sei [7]). Wie häufig überhaupt die Namengebung in Israel religiöser Bekenntnissakt war, zeigen die in zahlreichen biblischen Personnamen enthaltenen Aussagen [8]).

1) Vgl. **Ewald**, Alterthümer 1. A. S. 98, 3. A. S. 123; beziehungsweise auch **Baur** a. a. O.

2) וַתַּגַּע **Hiphil** wie Jes. 6, 7. Das נָגַע ist die Vorhaut. Zu Füssen werfen heisst der Ausdruck nicht.

3) Es liegt nahe, auf das unter dem Messer der Beschneidung wimmernde Kind jene Darstellung der Bundesschliessung Ez. 16, 6 ff. anzuwenden: »ich sprach zu dir, da du so in deinem Blute lagest: du sollst leben. — Und ich gelobte dir's und begab mich mit dir in einen Bund, dass du solltest mein sein.« — Die weitere Deutung, dass in dem Fliessen des Blutes eine Sühne der der menschlichen Natur von Geburt anhaftenden Schuld und Unreinigkeit zu finden sei, könnte man sich immerhin gefallen lassen; wogegen was **Baur** (in der angef. Abhandlung) in dieser Stelle gefunden hat, dass der Beschneidungsritus Sühnung einer verhängnissvoll grollenden Naturmacht, eines finstern Fatum sei, demselben eine dem alttest. Gottesglauben geradezu widersprechende Beziehung unterlegt.

4) Wie schon **Deyling** »de sponso sanguinum« in seinen Observationes sacrae, II, S. 152 ff. richtig hervorgehoben hat.

5) Vgl. über diesen Punkt **Zezschwitz** a. a. O. I, S. 222 f.

6) Andere Zwecke der Beschneidung, wie sie schon im Alterthum hervorgehoben wurden, können höchstens in sekundärer Weise in Betracht kommen: so ihr diätetischer Nutzen, dass sie, wie Herodot II, 37 sagt, καθαριότητος εἵνεκεν geschehen soll; oder ihr medicinischer Werth, den Philo a. a. O. pag. 211 hervorhebt, dass sie das beste Mittel gegen die Karbunkelkrankheit sei; oder ihre nationalökonomische Bedeutung, die ebenfalls Philo hervorhebt, dass sie zur Beförderung der Fruchtbarkeit diene u. s. w. (übrigens betrachtet Philo sie zugleich als Symbol der Reinigung der Seele).

7) Daher in späterer Zeit auch bei jüdischen Proselyten die Annahme neuer Namen gewöhnlich war. — S. das Nähere in meinem Artikel: »Name, biblische Bedeutung desselben«, in Herzog's Realencyklop. X, S. 193 ff.

8) Wie überhaupt die Namen jedes Volkes ein wichtiges Denkmal des Volksgeistes und der Volkssitte sind, so legen sie auch in Israel bedeutsames Zeugniss ab für den eigenthümlichen Beruf dieses Volkes. Bei keinem Volke des Alterthums finden sich verhältnissmässig so viele Namen mit religiöser Beziehung. Die Sammlung bei Matth. Hiller im Onomasticum sacrum, 1706, die übrigens der Sichtung bedarf, enthält über 100 Mannsnamen dieser Art (vgl. auch Hieronymus, De nominibus hebraicis, Opp. ed. Vall. III), und wie sehr sie im Gebrauch überwogen, lehrt ein Blick auf längere Namenverzeichnisse z. B. der Chronik. (Viel geringer ist die Zahl der derartigen Frauennamen, verglichen mit denen profaner Beziehungen, namentlich solchen, die von anmuthigen Thieren, Gewächsen u. s. w. hergenommen sind. Dass unter den Mannsnamen nächst denen religiöser Bedeutung viele aus dem Thierreich genommen erscheinen, s. Simonis, onomast. V. T. S. 393 ff., erklärt sich aus dem früheren Nomadenleben des Volks.) Diese Namen, die in der ältesten Zeit meist mit אֵל, seltener mit שַׁדַּי und mit צוּר (vgl. § 47 und Ewald, Ausf. Lehrb. der hebr. Sprache, 8. A. S. 676 ff.), später, besonders seit David's Zeit, vorzugsweise mit יהוה zusammengesetzt erscheinen, enthalten Aussagen über Eigenschaften Gottes, über sein allmächtiges, gerechtes und gnädiges Walten u. dgl.; sie sprechen ferner Dank, Hoffnung, Flehen zu Gott aus. Selbst förmliche Gebetsrufe erscheinen in einzelnen Namen, z. B. Eljoenai (1. Chr. 3, 24. 4, 36. 7, 8) = zu Jehova sind meine Augen (gerichtet), Hodawjahu (3, 24. 5, 24) = danket Jehova. Besonders merkwürdig ist der Frauenname Hazlelponi (4, 3) = gib Schatten, der du zu mir dein Angesicht wendest (vgl. Ewald a. a. O. S. 680). Die Bedeutung dieser Namen blieb meistens durchsichtig, wenn auch mitunter eine starke Abschleifung namentlich des יהוה eintrat. (S. über den letzteren Punkt die Erörterungen von Caspari, Ueber Micha den Morasthiten, S. 8 ff.) Häufig war gewiss die Ertheilung solcher religiösen Namen blosse Gewohnheitssache; hat doch

selbst ein Ahab seinen mit der Isebel erzeugten Söhnen die mit יהוה zusammengesetzten Namen Ahasja und Joram gegeben. Aber eben so fest steht, dass in vielen Fällen die Wahl des Namens (die oft von der Mutter ausgegangen zu sein scheint, Gen. 29, 32 ff. Kap. 30. 1. Sam. 1, 20. 4, 21) ein religiöser Bekenntnissakt von Seiten der Eltern war. [i. ang. Art.] — Für die Mädchen wird weder bei der Einsetzung der Beschneidung, noch später eine religiöse Weihe angeordnet. Es hängt dies mit der unselbständigen Stellung des Weibes zusammen, vermöge welcher es nur als Genossin des Mannes, als Gattin und Mutter, eine Bedeutung für das Volks- und Bundesleben hat. (S. Kurtz, Geschichte des A. Bundes, I, S. 188.) Die Namengebung soll bei den Mädchen bei der Entwöhnung erfolgt sein. [Artikel: »Pädagogik des A. T.«]

Drittes Lehrstück.

Die göttliche Vergeltung.

§ 89.

Segen und Fluch.

Wie bei der Bundesschliessung das Volk sich zur Haltung des Gesetzes verpflichtet, so verpflichtet sich seinerseits Jehova, wenn das Volk seiner Verpflichtung nachkomme, an demselben alle gegebenen Verheissungen zu erfüllen, demselben also die Fülle seines Segens zu verleihen; im entgegengesetzten Fall aber die Strafe für den Bundesbruch an ihm zu vollziehen. Denn kehrt sich der Mensch gegen Gott, so kehrt sich dieser gegen ihn; vgl. als Hauptstelle Lev. 26, 23 f., ferner Deut. 32, 21. Ps. 18, 26 f. [1]). Dass dem Menschen so gethan wird, wie er thut, dieses jus talionis ist namentlich Princip des mosaischen Strafrechts Ex. 21, 23 f. (vgl. § 99). Segen und Fluch bezieht sich, da die ganze Theokratie lediglich eine irdische ist, eben nur auf das irdische Leben. Wo in jedem Thun der Wille des heiligen Gottes erfüllt werden soll, da muss auch in dem entsprechenden Geschick sein gerechtes Walten erkannt werden. Das Naturleben wie die Geschichte des Volkes muss die göttliche Vergeltungsordnung offenbaren. Dabei ist jedoch zu bemerken, dass, wenn der Mosaismus lehrt: wo Frömmigkeit ist, ist Glück, wo Gottlosigkeit herrscht, ist Unglück, er damit noch nicht den unmittelbaren Rückschluss von jedem Unglück auf entsprechende Sünde, von jedem Glück auf ent-

sprechende Gerechtigkeit gestattet. Denn es gibt auch ein göttliches Zuwarten über die Frevler Gen. 15, 16, eine Verschonung derselben um der Gerechten willen 18, 26 ff., und umgekehrt gibt es auch eine Prüfung und Läuterung der Gerechten durch Leiden (man denke an Joseph's Geschichte). Nur am Ende muss immer das irdische Ergehen des Menschen seiner Würdigkeit entsprechen.

Der Inbegriff des göttlichen Segens ist das Leben, חַיִּים, Deut. 30, 15 f. vgl. noch 4, 1. 8, 1 [2]), besonders häufig in den Proverbien 12, 28. 8, 35 und in vielen andern Stellen. Das Leben umfasst alle Güter, welche zur irdischen Wohlfahrt gehören, langes Leben auf dem gesegneten Boden des gelobten Landes Ex. 20, 12. Deut. 4, 40. 11, 9 ff. 30, 20 [3]), Kindersegen, Fruchtbarkeit des Bodens, Sieg über die Feinde Lev. 26, 3 ff. Deut. 28, 1 ff., vgl. zur Erläuterung Stellen der Proverbien wie 3, 2. 4, 10 u. s. w. Doch sind es nicht diese irdischen Güter für sich, welche das Leben begründen — wie man das Alte Testament oft eines groben Eudämonismus beschuldigt hat —; der Gedanke, als ob ein Gottloser, der im Besitz solcher äusseren Güter ist, wirklich glücklich zu preisen sei, ist von dem sittlichen Standpunkt des Mosaismus aus nicht zu vollziehen; sondern die irdischen Güter bilden einen Glücksstand insofern, als ihr Besitz mit der Erfahrung der gnadenreichen Gegenwart des Bundesgottes verbunden ist und dieselben Unterpfänder seiner Huld sind. Darum schliesst in der Hauptstelle Lev. 26 alle Verheissung irdischen Segens in V. 11 f. mit dem Worte ab: »ich setze meine Wohnung in eure Mitte und meine Seele wird euch nicht verschmähen; ich will in eurer Mitte wandeln und euch Gott sein und ihr sollt mir Volk sein.« Demnach ist es wirklich ganz aus dem Geiste des Mosaismus gesprochen, wenn David Ps. 4, 8 die Freude seines Herzens an Gott nicht mit dem Ueberflusse der Gottlosen vertauschen möchte, wenn er 16, 2. 5 Jehova als das höchste Gut preist, ja wenn Ps. 63, 4 spricht: »deine Huld ist besser als Leben«; nur dass der alttestamentliche Standpunkt als solcher nicht die Verzichtung auf den irdischen Lohn zulässt, vielmehr die schliessliche Bestätigung der Gemeinschaft, in welcher der Fromme sich mit Gott stehend weiss, durch das äussere Wohlergehen fordert [4]). — Das Urbild des individuellen alttestamentlichen Glückes ist das Leben der Patriarchen in der

Freundschaft Gottes und in der reichen Erfahrung seines Segens, ihr Ende »im Frieden, in gutem grauem Haar«, wie der Ausdruck lautet Gen. 15, 15. 25, 8 u. s. w., voll zuversichtlicher Hoffnung auf die Erfüllung der auf ihrem Geschlecht ruhenden göttlichen Verheissungen 48, 21. 50, 24 u. s. w. (vgl. 1. Reg. 2, 4). Das Bild des glücklichen Zustandes des *Volks*, wie es, abgesondert von den Völkern der Erde, ausgestattet mit den reichen Gütern seines Landes, siegreich wider alle Feinde, selig ist in der Erfahrung der Gnade seines Gottes, ist gezeichnet Deut. 33, 27—29.

Auf der andern Seite hat die *Bundesbrüchigkeit* auf Seiten des Volkes die *Entziehung aller der bezeichneten Segnungen* zur Folge: Verkürzung des Lebens, Kinderlosigkeit, Misswachs und Theuerung, damit Israel inne werde, dass es allen Natursegen nur als Gabe Gottes hat, vgl. als eine Hauptstelle Hos. 2, 8 ff., ferner politisches Unglück, Niederlage vor dem Feinde[5]); die Vollendung der Strafe aber ist die Hingabe des Knechtes Jehova's, weil er den Dienst seines Gottes verschmäht, in den Dienst anderer Völker, Verstossung aus dem Hause Gottes, wie sich Hos. 9, 15 ausdrückt, und darum aus dem Lande, an welches die Theokratie geknüpft ist, Zerstreuung Israels unter alle Völker als eines feigen, verachteten und misshandelten Volkes. Vgl. für das Bisherige als Hauptstellen die zwei Abschnitte Lev. 26, 14—39[6]), Deut. 28, 15 ff. Wenn für die *heidnischen* Völker nationales Unglück ein Zeugniss von der Ohnmacht ihrer Götter ist, so soll umgekehrt Israels Unglück diesem Volk die Realität seines Gottes und seiner vergeltenden Gerechtigkeit bezeugen; vgl. als Hauptstelle Deut. 32, 39: »Sehet nun, dass ich, ich es bin, und ist kein Gott neben mir; ich kann tödten und lebendig machen, ich zerschlage und ich heile und Niemand rettet von meiner Hand«. Daher kennt auch die *alttestamentliche Geschichtschreibung* jenen lügenhaften, nationales Unglück verhüllenden Patriotismus nicht[7]).

1) Lev. 26, 23 f.: »Wenn ihr mir entgegentretet (הֲלַכְתֶּם עִמִּי קֶרִי), trete auch ich euch entgegen (וְהָלַכְתִּי אַף־אֲנִי עִמָּכֶם בְּקֶרִי).« — Ps. 18, 26 f. s. § 48.

2) Deut. 30, 15: »Siehe ich lege dir heute vor das Leben und das Gute« u. s. w. — 8, 1: »Ihr sollt die Gebote halten, auf dass ihr *lebet*«.

3) Ex. 20, 12: »auf dass du lange lebest« u. s. w. — Deut. 30, 20: »Das ist dein Leben und die Länge deiner Tage, zu wohnen auf dem Boden, den Jehova deinen Vätern geschworen hat.«

4) An diesen Punkt wird dann die Erörterung der Vergeltungslehre in der Chochma anknüpfen.

5) Es werden namentlich vier gerichtliche Plagen unterschieden, Ez. 14, 21 und sonst: Schwert, Hunger, wilde Thiere und Pest.

6) Die Strafen steigern sich stufenweise; wenn die erste nicht anschlägt, »so züchtige ich euch siebenmal mehr ob euren Sünden und breche euren starren Hochmuth« Lev. 26, 18 f.; und wenn auch dies wieder nichts fruchten sollte, so erfolgen noch strengere Züchtigungen V. 23 ff.

7) Vgl. die Bemerkungen von M. v. Niebuhr, Geschichte Assurs und Babels, S. 5, wo sehr richtig diese Wahrhaftigkeit alttest. Geschichtschreibung den patriotischen Lügen heidnischer Geschichtschreibung gegenüber hervorgehoben wird.

§ 90.

Auflösung des scheinbaren Widerspruchs zwischen dem göttlichen Erwählungsrath und der mosaischen Vergeltungslehre. Die Angriffe gegen die letztere.

Wenn nun aber Israel dadurch, dass es den Bund bricht, dem göttlichen Gerichte verfällt und verstossen wird, so scheint hiemit der göttliche Erwählungsrath vereitelt und die Verwirklichung des göttlichen Reichszwecks, die durch den göttlichen Bundeseid verbürgt ist, doch wieder von menschlichem Thun abhängig. Auch hierauf bleibt der Mosaismus die Antwort nicht schuldig. Gottes erbarmende Liebe steht über seiner strafenden Gerechtigkeit, wie dies schon in dem Verhältniss von Ex. 20, 6 zu V. 5 angedeutet ist, besonders aber auch 34, 6 f. ausgesprochen wird (vgl. Deut. 7, 9). Gottes Treue kann durch menschliche Untreue nicht gebrochen werden, sein Richten ist ein zweckvolles und eben darum massvolles Thun (dies ist der Sinn der schönen Parabel Jes. 28, 23—29). Das göttliche Richten erfolgt so, dass es durch das Gericht hindurch zur Wiederbringung Israels und zur Vollendung des göttlichen Reiches kommen muss. Israel wird im Gerichte nicht vernichtet, auch in der Verstossung, in seiner Zerstreuung unter die Völker der Erde soll es doch nicht mit diesen verschmolzen werden, sondern als ein abgesondertes Volk zur Er-

füllung seiner Bestimmung aufbewahrt bleiben. Die Stellen, in denen der Pentateuch, um den anscheinend unlösbaren Widerspruch in den göttlichen Rathschlüssen zu lösen, die Aussicht auf eine künftige Wiederbringung Israels ausspricht, sind folgende. Lev. 26, 44: »Auch wenn sie im Lande ihrer Feinde sind, will ich sie nicht verachten und nicht verschmähen, so dass ich sie nicht vernichte, dass ich meinen Bund mit ihnen bräche.« Wenn sie sich nun zu Jehova bekehren, wird Jehova, eingedenk seines Bundes, sie wieder zum Volk annehmen und zurückbringen, s. Deut. 32, 36 ff., besonders aber die Hauptstelle Deut. 30, 1 ff.: »Es geschieht, wenn eintreffen über dir alle diese Worte, der Segen und der Fluch, welche ich dir vorlege, und du nimmst es zu Herzen unter allen Völkern, wohin dich Jehova dein Gott verstossen hat, und bekehrst dich zu Jehova deinem Gott und hörst auf seine Stimme —: so wendet Jehova deine Gefangenschaft, erbarmt sich dein und sammelt dich wieder aus allen Völkern, wohin Jehova dein Gott dich zerstreut hat. Wenn deine Verstossenen sind am Ende des Himmels, von dannen wird Jehova dein Gott dich sammeln und von dort dich holen. Dann bringt dich Jehova dein Gott in das Land, welches deine Väter besassen, dass du es besitzest, und er thut dir wohl und mehrt dich mehr als deine Väter.« Die endliche Wiederherstellung des Volkes ist hiernach eine Gottesthat, die aber ethisch vermittelt werden muss durch die Bekehrung des Volkes; denn die göttliche Reichsordnung schliesst alle magischen Mittel aus. Diese Bekehrung kommt aber zu ihrem Ziel eben dadurch, dass durch göttliche Gnadenwirkung die Erneuerung des Herzens geschaffen wird, vermöge welcher das Gesetz kein äusserliches Sollen mehr für das Volk sein, sondern durch Gottes Kraft zum lebendigen Wollen werden wird. Denn, fährt nun die zuletzt angeführte Stelle in V. 6 fort, »dann beschneidet Jehova, dein Gott, dein Herz und das Herz deines Samens, dass du Jehova deinen Gott liebest mit deinem ganzen Herzen und deiner ganzen Seele, auf dass du lebest«. So ruht trotz menschlicher Sünde und Untreue die Realisirung des göttlichen Erwählungsrathes, die Vollendung des Volkes Gottes, sicher in der Treue und Erbarmung Gottes (Röm. 11, 25—36) [1]).

Die Angriffe, welche der Mosaismus wegen seiner

Vergeltungslehre von Seiten der Deisten, wie von späteren Theologen erfahren hat, beziehen sich hauptsächlich darauf, dass er für die Gesetzeserfüllung nur die sinnlichen Motive der Lohnsucht und der Furcht vor der Strafe geltend zu machen wisse, dass dieser »Nationalwahn«, wie De Wette den mosaischen Vergeltungsglauben genannt hat, das Volk Israel entsetzlich unglücklich gemacht und eine finstere Weltanschauung erzeugt habe, durch welche die schöne Harmonie des Menschen mit der Welt, worin der Grieche so herrlich dasteht, gebrochen worden sei [2]; endlich wurde der Mangel der Lehre von einer jenseitigen Vergeltung gerügt. — Auf diese Einwürfe ist im Allgemeinen bereits durch die bisherige Darstellung geantwortet. Eine Sittlichkeit, die auf dem Grund des Glaubens an die Erwählungsgnade und Führungstreue des Bundesgottes ruht und deren Güterlehre eben in der Hervorhebung der Gemeinschaft mit diesem Gotte kulminirt, kann doch nicht eines grob-sinnlichen Eudämonismus beschuldigt werden. Darin freilich, dass die Gemeinschaft mit Gott nicht ohne entsprechenden Gottessegen in irdischen Gütern gedacht werden kann, dass das Leben noch nicht als ewiges erfasst ist, liegt eine Beschränktheit des Mosaismus der neutestamentlichen Offenbarungsstufe gegenüber; wogegen derselbe durch die Art und Weise, wie er Ernst macht mit dem Postulat einer sittlichen Weltordnung, wie er im Unglück alle fatalistischen Tröstungen abschneidet und das Gewissen weckt, wie er überhaupt für das ganze Leben die Scheu vor einer in jedem menschlichen Geschick gegenwärtig sich bezeugenden heiligen Gottesmacht erweckt, sich hoch über alles Heidenthum stellt. So gewinnt das sittliche Leben des Israeliten eine Frische und Energie, die im entschiedensten Gegensatz gegen das ägyptische Wesen steht, das sich immer nur mit dem Tode und dem Zustande nach demselben zu schaffen macht [3]).

1) Die Anwendung dieses Gesetzes der göttlichen Gnadenordnung auf ein einzelnes Geschlecht, nämlich das davidische, gibt 2. Sam. 7, 14 ff.

2) S. besonders die übrigens manches Gute enthaltende Abhandlung De Wette's: »Beitrag zur Charakteristik des Hebraismus« in Daub's und Creuzer's Studien, III, S. 241 ff.

3) Für eine inhaltsvolle Unsterblichkeitshoffnung, die ja nicht erstehen konnte ausserhalb des Zusammenhangs mit dem Faktum der

Todesüberwindung, wird doch der Grund gelegt durch die Stiftung einer Gemeinschaft des Menschen mit Gott als dem ewig Lebenden, die ihrer Unvergänglichkeit zunächst in der durch die Ewigkeit Gottes verbürgten ewigen Dauer seines Volkes gewiss wird (vgl. Ps. 102, 28 f.), aber je intensiver sie sich in der weiteren Entwicklung der alttest. Religion auch den einzelnen Frommen zu erfahren gibt, in demselben Masse auch die Ahnung der ewigen Bestimmung des Individuums zu erwecken im Stande ist. (S. meine *Commentationes*, S. 71 ff.) [Artikel: »Volk Gottes.«] — Wir werden an diesem Punkte in der prophetischen Eschatologie anknüpfen.

Zweites Kapitel.

Die Theokratie.

§ 91.

Die Idee des göttlichen Königthums.

Die Verfassung des von Mose gegründeten Staates ist Gottesherrschaft, *θεοκρατία*, wie sie Josephus, der dieses Wort zuerst gebildet zu haben scheint, bezeichnet [1]). Jehova ist der König Israels. Die alttestamentliche Idee des göttlichen Königthums drückt nämlich nicht das allgemeine Machtverhältniss Gottes zur Welt (dass er ihr Schöpfer und Erhalter ist), sondern sein besonderes Herrschaftsverhältniss zu dem erwählten Volke aus [2]). Während die Patriarchen ihn als Herrn und Hirten bezeichnet hatten, heisst er zuerst, nachdem er durch die Ausführung Israels aus Aegypten sich ein Volk gebildet hat, Ex. 15, 18 der, der König ist für immer und ewig. Der eigentliche Anfang seines königlichen Regiments aber ist der Tag, an dem er durch die Promulgation des Gesetzes und die Schliessung des Gesetzesbundes die Stämme Israels zu einem Gemeinwesen verband; »da ward er König in Jeschurun« Deut. 33, 5 [3]). Der Begriff des göttlichen Königthums hängt darum zusammen mit dem Begriff »Heiliger und Schöpfer Israels« vgl. Jes. 43, 15. Ps. 89, 19. Vgl. ausserdem für das göttliche Königthum in Israel noch die Stellen: Num. 23, 21. Jes. 41, 21. 44, 6. Ps. 10, 16. Jehova heisst der grosse König Ps. 48, 3, der König der Ehren 24, 7 ff. Während er seines Volkes König von Alters her ist Ps. 74, 12, wird er König der heidnischen

Nationen erst in der Zukunft, wenn er kommt in seiner letzten Reichsoffenbarung[4]). **In ihm als König sind alle Staatsgewalten vereinigt** (die irdischen Träger derselben sind nur Organe Jehova's); Staat und Kirche sind hier, wenn man sich so ausdrücken will, in unmittelbarer Einheit verknüpft. Er ist als König der **Gesetzgeber** und **Richter** seines Volks Jes. 33, 22; das Recht und die bürgerlichen Ordnungen sind nur ein Ausfluss des göttlichen Willens. Manches zwar, was auf dem Herkommen beruht, wird festgehalten, beziehungsweise um der *σκληροκαρδία* des Volkes willen (vgl. Matth. 19, 8) geduldet; doch wird auch solches wenigstens durch gesetzliche Bestimmungen beschränkt und geregelt. Als König ist er endlich auch der **Heerführer** seines Volks[5]), vgl. Num. 23, 21, Israel bildet Jehova's Heerscharen Ex. 12, 41 (צִבְאוֹת יְהוָה) (er zieht als Vorkämpfer ihnen voran Num. 10, 35), Israels Kriege sind מִלְחֲמוֹת יְהוָה Num. 21, 14; das Vorbild derselben ist der erste Kampf mit Amalek, in welchem Israel unter Mose's im Gebet aufgehobenen Händen überwindet (Ex. 17, 8—16)[6]).

1) **Josephus** sagt in der Schrift c. Ap. II, 16: »*Οἱ μὲν μοναρχίαις, οἱ δὲ ταῖς ὀλίγων δυναστείαις, ἄλλοι δὲ τοῖς πλήθεσιν ἐπέτρεψαν τὴν ἐξουσίαν τῶν πολιτευμάτων. Ὁ δ' ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοτιοῦν ἀπεῖδεν, ὡς δ' ἄν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς, καὶ πείσας εἰς ἐκεῖνον ἅπαντας ἀφορᾶν*« etc.

2) Dasselbe ruft daher in diesem specifischen Sinne Gott als seinen König an Ps. 44, 5. 68, 25 u. s. w.

3) Subjekt in Deut. 33, 5 ist Jehova; es ist eine ganz verkehrte Erklärung, als Subjekt Mose zu fassen.

4) Dies wird in der prophetischen Theologie weiter gezeigt werden.

5) *Στρατηγὸς αὐτοκράτωρ*, wie sich **Josephus** (Ant. IV, 8, 41) ausdrückt.

6) Die Darstellung der theokratischen Ordnungen wird am angemessensten in zwei Abschnitte zerlegt: im ersten haben wir den ganzen theokratischen Organismus darzulegen und dabei die damit zusammenhängenden Rechtsverhältnisse zu behandeln, im zweiten den Kultus darzustellen.

Erstes Lehrstück.

Der theokratische Organismus und die damit zusammenhängenden Rechtsverhältnisse.

I. Die theokratische Gliederung des Volkes.

§ 92.

Die Stammeintheilung. Israels Vertretung vor Jehova.

Seiner Naturform nach stellt sich das Volk dar in zwölf, oder, da Joseph in Ephraim und Manasse doppeltes Stammrecht erhält (Gen. 48, 5), in dreizehn Stämmen, מַטּוֹת oder שְׁבָטִים (LXX *φυλαί*), von welchen Bezeichnungen die erstere die Stämme mehr nach ihrer genealogischen Verzweigung und ihren natürlichen Verhältnissen, die letztere (von der Bedeutung des שֵׁבֶט, Scepter ausgehend) dieselben mehr als politische Korporationen zu bezeichnen scheint [1]). Da aber Levi kein besonderes Stammgebiet erhalten hat, so bleibt für alle politischen Verhältnisse die Zwölfzahl, wogegen in allen Beziehungen, in denen Levi zu zählen ist, die beiden Josephsstämme nur als Einer auftreten. So werden noch in der Weissagung Ez. 48, wo von der Vertheilung des Landes die Rede ist, V. 1—7, 23—28 Manasse und Ephraim als zwei Stämme gezählt, wogegen V. 30—35, wo davon die Rede ist, dass die zwölf Thore des neuen Jerusalem nach den zwölf Stämmen benannt werden sollen, Joseph nur als Ein Stamm gezählt wird [2]). — Diese zwölf Stämme nun bilden zusammen das priesterliche Reich (מַמְלֶכֶת כֹּהֲנִים Ex. 19, 6). Allein wenn gleich, worin Korah und seine Rotte Recht haben Num. 16, 3, »die Gemeinde insgesamt heilig und in ihrer Mitte Jehova« ist, so ist doch dieser Idee die Erscheinung nicht adäquat. Um ihrer Unreinheit und Sündhaftigkeit willen (vgl. Ex. 19, 21 u. a.) vermag die Gemeinde Gott nur mittelst einer Deckung (vgl. § 127) zu nahen. So muss schon jeder, der vom zwanzigsten Jahr an in das Heer Jehova's eintritt, bei der Musterung einen halben Seckel des Heiligthums als כֹּפֶר, Deckung, Sühngeld zahlen Ex. 30, 11—16, der Reiche nicht mehr und der Arme nicht weniger, weil sie vor Gott gleich sind (vgl. § 136, 4); und so ist nun eben auf solche Deckung eine ganze Reihe von

Institutionen berechnet; besonders aber prägt sich dieser Gedanke darin aus, dass zwischen Jehova und das Volk eine Vertretung eingeschoben wird. Ein natürlichen Verhältnissen entsprungenes Priesterthum war schon vor Mose's Zeit bereits vorhanden, vgl. Ex. 19, 22. In der patriarchalischen Zeit erscheint der Hausvater als der priesterliche Vertreter seiner Familie (vgl. auch Hi. 1, 5) oder der Fürst als Priester seines Stammes, wie in Melchisedek Königthum und Priesterthum geeinigt ist und auch Jethro als geistliches und bürgerliches Oberhaupt Midians (רַבָּא דְמִדְיָן Onk. zu Ex. 2, 16. 3, 1), als Imam und Scheikh zu denken ist. So werden auch die Ex. 19, 22 erwähnten Priester vermöge natürlicher höherer Stellung die priesterliche Würde innegehabt haben, sei es dass, wie die jüdische Tradition angibt und schon durch falsche Exegese in Gen. 49, 3 hineinträgt [3]), mit dem Erstgeburtsrecht ursprünglich das Priesterthum verknüpft und desshalb vor der Einführung des aaronitischen Priesterthums den Erstgeborenen die Pflege des Kultus anvertraut war (Mischna Sebachim 14, 4) [4]), oder dass jene Aeltesten, die Ex. 24, 11 אֲצִילֵי בְּנֵי יִשְׂרָאֵל (excellentes) heissen, zu solcher Ehre berufen waren. Sind es doch noch später (Num. 16, 2) die Fürsten der Gemeinde (נְשִׂיאֵי עֵדָה) als die Repräsentanten (קְרִיאִים) derselben, besonders solche aus dem Stamm des Erstgeborenen Ruben, welche ein Priesterthum auf breitester Grundlage fordern. — Doch alle solche dem Rechte der Natur entsprungenen Ansprüche werden durch die theokratische Ordnung beseitigt. Wie Israel im Ganzen heiliges Volk ist nur vermöge göttlicher Wahl, wie alle Bundesordnungen, namentlich die des Kultus (vgl. § 112), auf göttlicher Stiftung beruhen, so kann auch die Verleihung des Priesterthums nur göttlicher Gnadenakt sein. Zu Gott nahen in Vertretung des Volkes dürfen nur solche, die er selbst berufen, herzugeführt und sich geheiligt hat (Num. 16, 7. vgl. mit Hebr. 5, 4). Allerdings »aus der Mitte der Söhne Israels«, denn der Vertreter des Volkes muss in natürlichem Zusammenhang mit demselben stehen, aber mitten heraus nach göttlichem Belieben werden Aaron und seine Söhne zum Priesterthum erwählt Ex. 28, 1. vgl. 1. Sam. 2, 28; sie empfangen dasselbe geschenkweise Num. 18, 7 (מַתָּנָה). Und dieser göttliche Erwählungsakt erfolgt (s. Ex. 28, 41. 29, 9) früher als jener

Vorgang Ex. 32, 16 ff., bei welchem der Stamm Levi durch seinen Eifer für Jehova's Ehre sich den Segen erringt [5]). Von da an aber erscheint Levi als Stamm ebenfalls in einer mittlerischen Stellung zwischen dem Volk und Jehova [6]); aus dessen Mitte erhebt sich mit specifisch priesterlicher Prärogative das Geschlecht Aaron's, doch so, dass das Priesterthum selbst wieder in dem Hohepriesterthum kulminirt. Es sind demnach drei Stufen, in denen die Vertretung des Volkes vor Jehova aufwärts steigt.

1) Oefters werden beide Ausdrücke promiscue gebraucht; aber z. B. bei geographischen Bezeichnungen ist der Ausdruck מַטּוֹת der gewöhnliche. S. über den bezeichneten Unterschied Keil, Kommentar über Josua, 1847, Einl. S. XIX ff., auch Gusset im Lexikon unter שֵׁבֶט. — Die Stammverfassung, die (vgl. § 27) schon während des Aufenthalts des Volkes in Aegypten sich gebildet hatte, wurde von Mose nicht aufgelöst, vielmehr in die theokratische Ordnung aufgenommen. Das Bundesvolk soll seinen normalen Bestand eben in der Zwölfzahl seiner Stämme haben, wesshalb es Jud. 21, 17 als ein um jeden Preis zu vermeidendes Unglück betrachtet wird, dass ein Stamm aus Israel verschwinden sollte. [Artikel: »Stämme Israels.«] — Diese Zwölfzahl bildet so sehr den Normalbestand der Theokratie, dass sie auch in der Weissagung die Signatur des Volkes Gottes bleibt (vgl. den Prophetismus). Auch im N. T. bleibt noch die Zwölfzahl der Stämme Typus des Bundesvolks (Act. 26, 7. Apok. 7, 4 ff.), welchem die Zwölfzahl der Apostel entspricht.

2) So auch in dem Segen des Jakob Gen. 49 und des Mose Deut. 33.

3) Vgl. Targ. Onk. und Hieros. z. d. St. Onkelos erklärt: Drei Stücke haben Ruben gehört, Erstgeburt, Priesterthum und Königthum. Auch Luther übersetzt: »der Oberste im Opfer.«

4) Schon von Onkelos werden ebenso die von Mose zur Dienstleistung beim Bundesopfer Ex. 24, 5 verwendeten Jünglinge, von Raschi und Aben Esra auch die 19, 22. 24 erwähnten Priester auf die Erstgeborenen bezogen. Gegen diese Erklärung der letzteren Stelle vgl. übrigens Vitringa, Observationes sacrae, I, S. 284. [Artikel: »Levi, Leviten, Levitenstädte.«]

5) Dass die Erwählung des Stammes Levi zum Priesterthum der Lohn für jene That gewesen sei (vgl. schon Philo, Vit. Mos. 3, 19), kann darum nicht mit Recht gesagt werden.

6) Dass dieses Antheils an der priesterlichen Ehre des aaronitischen Geschlechts der Stamm sich durch jenes Eifern für Jehova's Ehre würdig erwiesen, ist, wie man immer die schwierige Stelle Ex. 32, 29 fassen möge, in Deut. 33, 9, welche Stelle augenscheinlich auf Ex. 32 sich zurückbezieht, bestimmt angedeutet (vgl. § 29, Erl. 2). Auch Deut. 10, 8

ist hiemit nicht im Widerspruch, sofern diese Stelle im Zusammenhang mit V. 1—5 und 10 f., die ebenfalls auf Ex. 32 ff. Bezug nehmen, aufgefasst werden muss. (Die Verse 6 und 7 geben sich durch ihre ganze Form als eine den engen Zusammenhang, der zwischen V. 5 und 8 besteht, unterbrechende Einschaltung zu erkennen, deren Veranlassung mit Rücksicht auf 9, 20 darin zu suchen sein dürfte, dass der Glossator auch die Erhörung von Mose's Gebet für Aaron, der viel später starb, andeuten zu müssen meinte. Vgl. über die Stelle besonders Ranke, Unters. über den Pentateuch, II, S. 283. Dagegen hat Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 37 f., aufs Neue dem Deuteronomium den groben Widerspruch mit dem Buche Numeri aufgebürdet, dass jenes die Leviten erst nach Aaron's Tode im vierzigsten Jahre der Wanderung ausgesondert werden lasse!) — Was die Fassung von Ex. 32, 29 betrifft, so verstösst die Erklärung, welche in dieser Stelle die Nachholung der Rede findet, mit der Mose die Leviten zur Vollziehung des Strafgerichts an ihren Volksgenossen als zu einem Gott wohlgefälligen Opfer aufgefordert habe, um von Anderem abzusehen, gegen den strengeren Gebrauch des Vav consec. c. impf.; man sollte dann statt וַיֹּאמֶר etwa wie 4, 26 אָז אָמַר erwarten. Nach dem gewöhnlichen Gebrauch des Ausdrucks »die Hand füllen« 28, 41. 29, 9. 2. Chr. 13, 9 wäre an ein Weihopfer zu denken, welches die Leviten nach vollbrachter That im Hinblick auf den ihnen jetzt in Aussicht stehenden Beruf darzubringen hatten. Was gegen diese Erklärung eingewendet werden kann, hat am besten J. G. Carpzov, Apparatus hist. crit. antiquitatum sacri cod. S. 103 f. zusammengestellt. Dagegen findet schon Targ. Jon. in der Stelle die Aufforderung zur Darbringung eines Sühnopfers für das vergossene Blut, und in demselben Sinn hat Kurtz, Geschichte des A. Bundes, I, 2. A. S. 313 die Stelle erklärt. [i. ang. Art.]

1. Die Leviten [1].

§ 93.

Modalität und Bedeutung der Vertretung Israels durch die Leviten.

Mit der Weihung des Stammes Levi selbst verhält es sich nach dem Pentateuch näher in folgender Weise. Nach Ex. 13 ist seit der Nacht, in der Israel erlöst wurde, alle männliche Erstgeburt unter dem Volke an Menschen und Vieh Jehova geheiligt. An der Stelle der sämtlichen damals vorhandenen erstgeborenen Söhne, soweit sie einen Monat alt und darüber sind, nimmt nun Jehova als bleibende Gabe des Volkes (vgl. Num. 8, 16) die Leviten, statt des damaligen Viehs des Volkes das Vieh der

Leviten Num. 3, 11 f. 45[2]). Ueber die nähere Auffassung dieser Sache sind die Ansichten getheilt. Es fragt sich nämlich erstens, welcherlei Erstgeborene durch die Leviten vertreten werden sollen, zweitens, welche Bedeutung dieser Vertretung beizulegen ist. — Was den ersten Punkt betrifft, so ist zur Erläuterung vorauszuschicken, dass nach dem jüdischen Recht[3]) zweierlei Erstgeborene unterschieden werden. Der Erstgeborene im familienrechtlichen Sinn (בכור לנחלה, primogenitus haereditatis), von dem Deut. 21, 17 handelt, ist der älteste Sohn des Vaters von irgend einer seiner Frauen, mag diese schon früher Kinder geboren haben oder nicht; der Erstgeborene der Lösung dagegen (בכור לכהן, primogenitus sacerdotis) ist der Knabe, der »zuerst die Mutter bricht«, also das erste Kind einer Frau, wenn es ein Knabe ist. Nach der Ansicht der meisten Rabbinen hatte der Mann bei mehreren Frauen den Erstgeborenen jeder derselben zu lösen, wogegen sein Erstgeborener, wenn er nicht zugleich Erstgeborener seiner Mutter war, gar nicht der Lösung verfiel. Hiernach wären die Leviten für die sämtlichen mütterlichen männlichen Erstgeburten im Volke von Jehova angenommen worden[4]). Diese Auffassung hat allerdings den Wortlaut von Num. 3, 12 f. 18, 15 für sich, — bei den Thieren war ohnehin eine andere Bestimmung der Erstgeburt als die nach der Mutter nicht zulässig; — aber sie streitet nicht nur gegen Ex. 22, 28 (wo es nicht heisst: »die Erstgeborenen deiner Weiber«, sondern: »den Erstling deiner Söhne sollst du mir geben«), sondern auch gegen die Num. 8, 17 hervorgehobene Beziehung auf die Erstgeburt Aegyptens, bei der nach Ex. 12, 29. Ps. 78, 51. 105, 36 nur an die väterlichen Erstgeburten gedacht werden kann. Daher hat mehr Wahrscheinlichkeit die Ansicht von Lund und Keil[5]), wornach diejenigen Erstgeborenen gemeint sind, die es ebenso von väterlicher als von mütterlicher Seite waren. Bei dieser Ansicht lässt sich auch die verhältnissmässig geringe Gesamtzahl der Erstgeborenen Num. 3, 43 am leichtesten erklären, wenn zugleich berücksichtigt wird, dass alle Erstgeborenen, die schon selbst Väter waren, ohne Zweifel nicht mehr als zu lösende Erstgeburten betrachtet wurden.

Was zweitens die Bedeutung der Vertretung der Erstgeborenen durch die Leviten betrifft, so sollen nach der einen

Ansicht die Leviten von Jehova angenommen sein zur Besorgung des *priesterlichen Dienstes*, der vorher den Erstgeborenen als den Repräsentanten der Familien obgelegen habe; nach der andern Ansicht wäre dagegen die Substitution der Leviten unter den Gesichtspunkt des *Opfers* zu stellen. Um das Richtige zu erkennen, muss von der letzteren Auffassung ausgegangen werden. Von einem Eintritt in priesterliche *Rechte*, welche den Erstgeborenen vorher zugekommen wären, ist im Levitengesetz nirgends die Rede; vielmehr ist der der Weihe des levitischen Stammes zu Grunde liegende Gedanke dieser. Wie das ägyptische Volk um seiner Verschuldung willen in seinen Erstgeborenen gerichtet worden ist, diese somit dem Vertilgungsfluch, dem das Ganze unterlag, stellvertretend als Opfer gefallen sind, so soll umgekehrt Israel, das von Jehova erwählte und aus menschlicher Knechtschaft erlöste Volk, zum Zeugniss dafür, dass es seine Existenz und seinen Besitz nur der göttlichen Gnade verdankt, also alles, was es ist und hat, seinem Gotte *schuldig* ist, die Erstlinge seines Haussegens stellvertretend für das Ganze Gott als *Zahlung* darbringen. Die Darbringung von Menschen aber wird vollzogen nicht durch Schlachtung, sondern durch Hingabe derselben zu bleibendem Dienst am Heiligthum (vgl. die Erzählung von Hanna 1 Sam. 1, 22. 28). Statt dass nun aber sämtliche Erstgeborene des Volks diesen Dienst am Heiligthum leisten, wird durch göttliche Wahl ein Stamm dem gewöhnlichen irdischen Lebensberuf bleibend entnommen und zu Gott in ein besonderes, näheres Verhältniss gesetzt, um den Dienst am Heiligthum zu besorgen und so dem Volk die Gemeinschaft des Heiligthums zu vermitteln. Die Leviten sind also fürs erste das lebendige *Opfer*, in welchem das Volk Jehova dafür, dass es ihm seine Existenz schuldet, *Zahlung* leistet; zweitens aber, indem die Leviten in Folge dessen am Heiligthum den Dienst leisten, den das Volk in seinen Erstgeborenen hätte leisten sollen, aber um seiner Unreinigkeit willen nicht leisten *darf* (Num. 18, 22 f.), dient die Substitution der Leviten auch als *Deckung* (לְכַפֵּר) für das dem Heiligthum nahende Volk Num. 8, 19. In ersterer Beziehung werden die Leviten den Priestern, denen überhaupt der Genuss der Erstlingsopfer zugewiesen wird, als *Geschenk* von Jehova überlassen 18, 6 vgl. mit 3, 9. 8, 19; sie sollen, wie mit Anspielung

auf ihren Namen 18, 2 vgl. mit V. 4 gesagt wird, an den Priester sich anschliessen (יִלָּווּ) und ihm dienen. In zweiter Beziehung gewinnen die Leviten selbst einen gewissen Antheil an der mittlerischen Stellung, welche dem Priesterthum zukommt, und bildet so der levitische Stamm die Basis für die stufenweise aufsteigende Vertretung des Volkes vor Gott. So nachdrücklich den Leviten (vgl. 16, 10) eingeschärft wird, dass die Weihe ihres Stammes noch nicht das eigentliche Priesterthum involvire, so wird doch jene relative Theilnahme an der priesterlichen Mittlerschaft den übrigen Stämmen gegenüber sehr deutlich ausgeprägt in der Lagerordnung, indem, »auf dass nicht ein Zorn über die Gemeinde der Söhne Israels komme« 1, 53, die Leviten mit den Priestern zunächst um das Heiligthum sich zu lagern haben (vgl. § 29). — Aus dem Gesagten erklärt sich nun weiter die Differenz, welche hinsichtlich der Leviten zwischen der Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuch und dem Deuteronomium stattfindet: dass nämlich die erstere vorzugsweise den Unterschied der Priester und Leviten hervorhebt, dagegen das Deuteronomium Priester und Leviten dem Volk gegenüber als einen heiligen Stand zusammenfasst [6]). Beide Anschauungen stehen nicht mit einander im Widerspruch, sondern sie ergänzen sich gegenseitig. Dass das Deuteronomium, wie oft gesagt worden ist, den Unterschied zwischen priesterlichen und nichtpriesterlichen Leviten gar nicht kenne, ist entschieden unrichtig, vielmehr sind im Deuteronomium, wo einfach לֵוִי oder לְוִיִּם steht, eben die gewöhnlichen Leviten zu verstehen; s. besonders 18, 6—8 vgl. mit V. 3—5 [7]). Richtig aber ist, dass beide als ein wesentlich zusammengehöriges Ganzes behandelt werden, was schon darin hervortritt, dass, während die mittleren Bücher des Pentateuch die Priester als »Söhne Aarons« zu bezeichnen pflegen, dagegen im Deuteronomium durch die Benennung der Priester als »Söhne Levi's« 21, 5. 31, 9 oder »levitische Priester« (הַכֹּהֲנִים הַלְוִיִּם) 17, 9. 18 (ebenso dann Jos. 3, 3 u. s. w.) der levitische Charakter des Priesterthums hervorgehoben wird, und dass auch der Beruf der Leviten mit Ausdrücken bezeichnet wird, die sonst eben für den priesterlichen Beruf verwendet werden, nämlich »dienen in Jehova's Namen« (שָׁרֵת בְּשֵׁם יְהוָה), »stehen vor Jehova« (עָמַד לִפְנֵי יְהוָה) u. dgl. z. B. Deut. 18, 7 vgl. mit V. 5 und 21, 5. 17, 12 [8]). Und ebenso

erscheint dann im Segen des Mose 33, 8 ff. die Idee des Priesterthums auf den Stamm übergetragen; die Priesterordnung ist hiernach, wie Mal. 2, 5 sie bezeichnet, ein Bund mit Levi.

1) Vgl. meinen Artikel: »Levi, Leviten, Levitenstädte« in Herzog's Realencyklop. VIII, S. 347 ff.

2) Da nach Num. 3, 43 die Zahl der Erstgeborenen Söhne des Volks 22,273, die Zahl der Leviten dagegen bloss 22,000 beträgt, so wird der Ueberschuss durch ein an Aaron und seine Söhne zu entrichtendes Lösegeld von fünf Seckeln auf den Kopf ausgeglichen V. 46—51. — In den Zahlen V. 22. 28. 34, die eine Summe von 22,300 ergeben würden, muss ein Fehler sein; s. Kurtz a. a. O. S. 335 f. Andere nehmen an, dass jene 300 überzähligen Leviten selbst Erstgeborene waren. [i. ang. Art.]

3) Vgl. Mischna, Bechoroth, Kap. 8 u. Maimonides z. d. St., Selden, de success. in bona def. S. 27, Saalschütz, mos. Recht, S. 349 und 815.

4) So Kurtz a. a. O. S. 143 und 337.

5) S. Lund, alte jüd. Heiligthümer, S. 622, Keil in Hävernick's Einl. ins A. T., 2. A. I, 2, S. 425.

6) Die Levitenordnungen sind ein Hauptpunkt in den Streitigkeiten über die Komposition des Pentateuch.

7) Vgl. die Erklärung dieser Stelle bei Riehm a. a. O. S. 35 f.

8) Wogegen Num. 16, 9 sagt, die Leviten seien bestimmt לַעֲמֹד לִפְנֵי הָעֵדָה לְשָׁרְתָם.

§ 94.

Dienstliche Verrichtungen, Einweihung und sociale Stellung der Leviten.

Die dienstlichen Verrichtungen der Leviten werden mit dem Dienst der Priester unter den gemeinsamen Gesichtspunkt der »Hut des Heiligthums« (מִשְׁמֶרֶת הַקֹּדֶשׁ) gestellt (vgl. Num. 3, 28. 32 mit 18, 5), zugleich aber von dem letzteren bestimmt unterschieden. Den Priestern kommt ausschliesslich zu der Dienst »in allen Sachen des Altar's [1]) und innerhalb des Vorhangs« Num. 18, 7, womit die Vollziehung auch der an die anderen heiligen Geräthe geknüpften Kultusakte zusammenhängt [2]). Der Dienst der Leviten dagegen heisst Dienst an der Wohnung Jehova's oder am Zelte der Zusammenkunft (vgl. die verschiedenen Ausdrücke 1, 53. 16, 9. 18, 4); er wird als Heerdienst (צָבָא) 4, 3. 30. 8, 24 (am Lager Jehova's 1. Chr. 9, 19) bezeichnet, wie er denn auch noch in späterer Zeit

ganz militärisch organisirt war. Während der Wanderung durch die Wüste hatten nämlich die Leviten das Abbrechen, Tragen und Aufstellen des heiligen Zeltes zu besorgen Num. 1, 50 ff., ebenso die heiligen Geräthe, namentlich auch die Bundeslade (vgl. Deut. 10, 8. 31, 25) zu tragen [3]). Die Vertheilung dieser Geschäfte unter den drei Geschlechtern gibt Num. 3, 25—37. Kap. 4 [4]). Zu diesem Dienst waren die Leviten nach Kap. 4, 3. 23. 30 vom dreissigsten bis zum fünfzigsten Jahre berufen; dagegen lässt 8, 24 ff. ihre Dienstzeit schon mit dem fünfundzwanzigsten Jahr beginnen [5]). — Die im Buch Numeri angegebenen Verrichtungen bezogen sich aber nur auf die Zeit der Wanderung des Volks. Ueber die Dienstleistungen, welche den Leviten in der Zukunft während der Ansässigkeit des Volkes im heiligen Lande zukommen sollten, gibt der Pentateuch, auch das Deuteronomium, keine Bestimmung [6]). Wie ganz anders wäre dieses, wenn die Levitengesetzgebung des Pentateuch so jungen Ursprungs wäre, wie die neuere Kritik behauptet [7]).

Der Akt der Einweihung der Leviten wird Num. 8, 5—22 berichtet. Die erste Reihe der dazu gehörigen Ceremonien bezweckt die Reinigung טִהַר (ein Ausdruck, der übrigens auch V. 6 und 21 als Bezeichnung des ganzen Weiheaktes steht, wogegen von der Priesterweihe Ex. 28, 41. 29, 1 קִדֵּשׁ gebraucht wird). Die Reinigung zerfällt nach V. 7 in drei Bestandtheile: Besprengung mit dem Entsündigungswasser (מֵי חַטָּאת) [8]); Abscherung (»sie sollen das Schermesser über ihren ganzen Leib gehen lassen«) [9]); Waschung der Kleider. Von einer Einkleidung, wie bei der Priesterweihe, ist nicht die Rede, denn der Pentateuch kennt keine besondere Diensttracht der Leviten (wie sie später erscheint). So gereinigt eignen sich die Leviten zur Uebergabe an Jehova. Diese zerfällt in folgende Ceremonien: Handauflegung V. 10. Nachdem die nachher zu bringenden Opfer in Bereitschaft gesetzt sind V. 8, soll die ganze Gemeinde vor dem heiligen Zelte versammelt werden. »Dann bringe die Leviten vor Jehova, und die Kinder Israel (nämlich die Repräsentanten der Gemeinde) sollen ihre Hände auf die Leviten legen.« Durch diese Handlung wird (vgl. § 126) die Intention des Volkes ausgesprochen, die Leviten in seinem Namen als Opfer hinzugeben. Die Uebergabe selbst wird voll-

zogen durch das *Weben* oder Schwingen (תְּנוּפָה vgl. § 133), die Ceremonie, welche bei allen Darbringungen, die Gott als Geschenk dem Priester überlässt, stattfindet [10]). Bei den Leviten wird sie gewöhnlich von einem blossen Hin- und Herführen verstanden. Hierauf wird das *Sünd- und Brandopfer* dargebracht [11]) im Namen der Leviten (welche desshalb nach V. 12 den Opferthieren ihre Hände auflegen), um sie zu sühnen (לְכַפֵּר עַל־הַלְוִיִּם); denn auch die von Gott als Gabe Angenommenen haben, ehe sie ihren Dienst am Heiligthum beginnen, selbst erst sich versöhnen zu lassen [12]).

Damit der Stamm Levi, dem gewöhnlichen Lebensberuf, der nach der theokratischen Ordnung ein agrarischer ist, entnommen, seinem Berufe völlig sich hingebe, wird ihm *kein Stammerbe* angewiesen (Num. 18, 23). Was Jehova Num. 18, 20 zu Aaron spricht, wird Deut. 10, 9 auf den ganzen Stamm Levi übergetragen, dass Jehova selbst sein Erbe sein wolle. Der Stamm wird zerstreut unter sämmtliche übrige Stämme, in deren Gebieten nach Num. 35, 6 er 48 Städte [13]) samt den dazu gehörigen Bezirken (V. 7: מִגְרָשִׁים d. h. Triften) erhält [14]). In diesem Gesetz sind übrigens noch die Priester mit den Leviten zusammengefasst; erst Josua 21, 4 scheidet 13 Priesterstädte aus [15]). Diese Zerstreuung hatte ohne Zweifel den Zweck, die Leviten in den Stand zu setzen, über der Haltung des Gesetzes zu wachen. Zu ihrem *Unterhalt* wurde ihnen der Zehnte angewiesen (worüber später § 136, 3). Glänzend waren sie hiemit nicht ausgestattet. Der Zehnte war, auch wenn er gewissenhaft gereicht wurde, keine sichere Einnahme (die sich überdies mit der Vermehrung des Stammes nicht steigerte). Wenn aber vollends (wie dies in Zeiten des Verfalles der theokratischen Ordnungen nicht anders zu erwarten war) das Volk sich nicht willig zu dieser Abgabe zeigte, so war der Stamm Levi unvermeidlicher Armut verfallen. Und so betrachtet ihn das *Deuteronomium*, das die Leviten durchaus als der Unterstützung bedürftig in gleiche Linie mit Fremdlingen, Wittwen und Waisen gestellt erscheinen lässt (12, 19. 14, 27. 29 u. a.) [16]).

1) Nämlich — vgl. 1. Chr. 6, 34 — sowohl des Brandopfer- als des Räucheraltars.

2) Der Versuch des Leviten *Korah*, das Räucheropfer darzubringen, wird daher als frevlerisches Attentat bestraft Num. 16.

3) Die Lade musste jedoch vorher von den Priestern zugedeckt

werden Num. 4, 4 ff.; der Anblick derselben ist den Leviten unbedingt verboten V: 17 ff.

4) Das Geschlecht Gerson's hatte die Decken und Umhänge, das Kahath's, welches, weil Aaron aus demselben stammte, den ersten Rang einnahm, die heiligen Geräthe, das Merari's die Bretter, Riegel und Säulen zu besorgen. Hiebei standen die Kahathiten unter der Aufsicht des Priesters Eleasar, die Geschlechter Gerson's und Merari's unter der Ithamar's. (Ueber die Notiz 1. Chr. 9, 19 f. wird bei der Geschichte David's die Rede sein.) [i. ang. Art.]

5) Dieser scheinbare Widerspruch löst sich am einfachsten durch die Annahme, dass die ersteren Stellen auf den Dienst beim Transport der Stiftshütte zu beziehen sind, die zweite dagegen auf den levitischen Dienst überhaupt geht (vgl. Hävernick's Einleitung, 2. A. herausg. von Keil, I, 2, S. 432); nach anderer Auffassung (vgl. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch II, S. 159) wäre die Zeit vom 25—30. Jahre zunächst als Vorbereitung für den Eintritt in den vollen Dienst behandelt worden. — Vom 50. Jahre an sollen die Leviten nach 8, 25 f. nicht mehr zur Dienstarbeit verpflichtet sein, sondern nur (vielleicht als Aufseher oder durch Unterweisung der Jüngeren) ihre Brüder unterstützen. Nach der thalmudischen Ueberlieferung (Cholin f. 24 *a*) soll sich das letztere Gebot bloss auf den Dienst in der Wüste bezogen haben; später, schon in Silo, habe das höhere Alter nicht vom Dienste ausgeschlossen, ausser wegen Mangels an Stimme. [i. ang. Art.]

6) Im Deuteronomium wird der Beruf der Leviten, wie bereits angedeutet wurde, im Allgemeinen unter den priesterlichen subsumirt (10, 8. 18, 7), ohne dass jedoch irgendwie den Leviten die besondern priesterlichen Verrichtungen zugewiesen würden. Denn daraus, dass 31, 9 die Priester und ebendas. V. 25 die Leviten als Träger der Bundeslade bezeichnet werden, folgt eine Vermengung der Dienstgeschäfte beider gar nicht. Die spätere Praxis (Jos. 3. 6, 6. 1. Reg. 8, 3 ff.) zeigt, dass von den Priestern die Bundeslade bei allen feierlichen Veranlassungen getragen wurde, wogegen für die Wanderung (so noch 2. Sam. 15, 24) dieses Geschäft den Leviten oblag. [i. ang. Art.]

7) Daran fehlt viel, dass, wie Riehm (a. a. O. S. 93 ff.) hat beweisen wollen, der Deuteronomiker in dem über die Leviten Gesagten Verhältnisse voraussetze, wie sie erst seit Hiskia's Zeit sich gebildet haben; im Gegentheil — und es wird sich dies später noch weiter herausstellen — dürfte Stähelin (Versuch einer Geschichte der Verhältnisse des Stammes Levi, in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. 1855, S. 708 ff.) im Rechte sein, wenn er findet, dass, was das Deuteronomium in Betreff der Leviten enthält, ganz auf die Zeit nach Josua passe. [i. ang. Art.]

8) Ob gewöhnliches Wasser, natürlich Quellwasser, gemeint ist,

wie es bei der mit der Priesterweihe verbundenen Waschung verwendet wurde, oder ein besonders bereitetes Reinigungswasser, analog dem Num. 19 verordneten, lässt sich nicht ausmachen; der gewählte Ausdruck macht das letztere wahrscheinlicher. [i. ang. Art.]

9) Nach Bähr (Symbolik des mos. Kultus, II, S. 178) wäre dies mit Ausnahme des Hauptes zu verstehen, da ja Scherung einer Glatze und Bartabnahme nach Lev. 21, 5 eher als entweihend zu betrachten gewesen wäre. Allein die Analogie der Reinigung des Aussätzigen Lev. 14, 9 scheint für völlige Abscherung zu sprechen. Zu vergleichen ist, was Herodot II, 37 über die ägyptische Priestersitte berichtet; dort aber war die Abscherung nicht eine einmalige, sondern alle drei Tage zu wiederholen. [i. ang. Art.]

10) S. Hofmann, Schriftbeweis, II *a* 1. A. S. 187, 2. A. S. 283.

11) Aus V. 12 vgl. mit V. 21 erhellt nämlich, dass dieses doppelte Opfer nicht der Weihe vorausgieng, wie noch Hofmann (a. a. O. 1. A. S. 159, 2. A. S. 253) angibt. [i. ang. Art.]

12) Besondere Bestimmungen über die persönliche Beschaffenheit und die Lebensordnung, wie sie nach Lev. 21 den Priestern gelten, sind in den Levitengesetzen des Pentateuch nicht enthalten. [i. ang. Art.]

13) Von denen sechs zugleich zu Freistädten bestimmt sind; vgl. später über die Blutrache § 108.

14) Der Flächenraum eines solchen Bezirkes war ziemlich beschränkt. Nach Num. 35, 4 f. soll er sich 1000 Ellen weit von der Stadtmauer ringsum erstrecken und seine Ausdehnung soll von einer Ecke zur andern 2000 Ellen betragen. Von diesen Angaben aus sind sehr verschiedene Grundrisse entworfen worden; vgl. Keil's Kommentar über das Buch Josua (1847), S. 272 f., Saalschütz, mos. Recht, S. 100 ff. und desselben Archäol. d. Hebr. II, S. 86 ff. [i. ang. Art.]

15) Die 13 Priesterstädte sind nach Jos. 21, 4 ff. im Süden des westjordanischen Landes, im Gebiet der Stämme Juda, Simeon und Benjamin. Von den 35 eigentlichen Levitenstädten werden 10, in Ephraim, Dan und dem cisjordanischen Halbmanasse den übrigen Kahathiten, 13 in dem östlichen Halbmanasse, in Isaschar, Asser und Naphthali dem Geschlechte Gerson, endlich 12 in Sebulon, Gad und Ruben dem Geschlechte Merari angewiesen. Von dem Verzeichniss des Buches Josua weicht das 1. Chr. 6, 46 ff. gegebene vielfach ab. — Die Zutheilung dieser Städte ist ohne Zweifel nicht so zu verstehen, als ob die Leviten die alleinigen Besitzer derselben gewesen wären, sondern so, dass sie nur die nöthige Zahl von Häusern samt dem Bezirk rings um die Stadt her, zum Weiden ihres Viehs erhielten, die übrigen Häuser aber samt den zu jeder Stadt gehörigen Feldern und Höfen (vgl. Jos. 21, 12 und Keil z. d. St.) von Angehörigen der betreffenden Stämme besessen wurden. Mit Recht hat

man sich hiefür auch auf das den Verkauf der Levitenhäuser betreffende Gesetz Lev. 25, 32 f. berufen, da dieses nur unter der Voraussetzung einen Sinn hat, dass andere Israeliten mit den Leviten zusammenwohnten. So finden wir wirklich später 1. Sam. 6, 13 in Bethschemesch, das nach Jos. 21, 16 Priesterstadt war, Einwohner, die von den daselbst befindlichen לְוִיִּם unterschieden werden; der letztere Ausdruck wurde nämlich wahrscheinlich auch von Angehörigen des Priestergeschlechtes gebraucht, wenn sie nicht wirklich ins Priesteramt eingesetzt waren (s. Stähelin a. a. O. S. 713 f.). [i. ang. Art.]

16) Nach Riehm (a. a. O. S. 33 f.) soll das Deuteronomium den Bestimmungen des Buches Numeri über die Wohnsitze der Leviten entschieden widersprechen, indem es einen obdachlosen Levitenstamm voraussetze und nach ihm die Leviten als Fremdlinge in den einzelnen Städten der einzelnen Stämme zerstreut wohnen sollen. Diese Behauptung macht sich von vorn herein einer starken Uebertreibung schuldig, sofern mit Ausnahme von 18, 6 in keiner der von Riehm citirten Stellen (12, 12. 18. 14, 27. 29. 16, 11. 14) die Leviten selbst als Fremdlinge bezeichnet werden. [i. ang. Art.] Vgl. übrigens, um die Angaben des Deuteronomium richtig zu würdigen, Späteres über die Lage der Leviten, wie sie vom Anfang der Richterzeit an stattfand, im histor. Abschnitt des Prophetismus.

2. Das Priesterthum [1]).

§. 95.

Der priesterliche Beruf geht, wie schon aus der früheren Erörterung (§ 92) hervorgeht, fürs erste wesentlich darauf, in göttlicher Vollmacht (vgl. Deut. 18, 5) das Volk als heilige Gemeinde vor Jehova zu vertreten und ihm den Zugang zu seinem Gotte zu erschliessen [2]). Als heiliger Stand zwischen Jehova und die ihm nahende Gemeinde tretend, soll er diese durch seine Amtsheiligkeit decken [3]), welche Amtsheiligkeit nach Num. 18, 1 auch die an der Person des Priesters selbst haftende Schuld deckt; und durch sein amtliches Handeln soll er den im Kultus stattfindenden Verkehr zwischen Jehova und der Gemeinde vermitteln, welche Vermittlung vermöge der Sündhaftigkeit der Gemeinde zu einem Dienst der Versöhnung wird. Auf diesen priesterlichen Beruf geht auch wahrscheinlich der Name כֹּהֵן (und כְּהֻנָּה). Der Stamm כָּהַן scheint nämlich mit כּוּן zusammenzuhängen (wie קָהַל mit קוֹל, מָהַר mit מוּר) und entweder intransitiv »sich hinstellen« oder transitiv parare, aptare zu bedeuten; im ersteren Falle wäre כֹּהֵן der in Vertretung

eines anderen sich Hinstellende[4]), im zweiten Falle würde der Priester nach dem Zurüsten, Hinstellen des Opfers benannt[5]). — Neben diesem mittlerischen Beruf hat der Priester zweitens auch die Bestimmung, Lehrer und Interpret des Gesetzes zu sein Lev. 10, 11, in welcher Hinsicht er demnach eine göttliche Sendung an das Volk zu vollziehen hat; daher heisst der Priester Mal. 2, 7 ein מַלְאַךְ יְהוָה, »dessen Lippen Erkenntniss bewahren, und aus dessen Mund man das Gesetz suchen soll.« Die Priester sollen, wie es Ez. 44, 23 heisst, »mein Volk lehren, dass sie wissen Unterschied zu halten zwischen Heiligem und Unheiligem, zwischen Reinem und Unreinem« (vgl. Lev. 10, 10 und die Kap. 13 f. beschriebenen Funktionen, Hagg. 2, 11 ff.); weiter heisst es bei Ezechiel V. 24: »sie sollen sich Streits annehmen, ihn zu schlichten, nach meinen Rechten sollen sie richten«[6]). Die beiden Seiten des priesterlichen Berufs, Israel Jehova's Rechte und Gesetz lehren, Rauchwerk und Opfer darbringen auf seinem Altar, sind zusammengefasst Deut. 33, 10.

Die Träger dieser priesterlichen Würde sind, nach dem früher Bemerkten, nur die Aaroniden; und zwar wird diese Erwählung des Hauses Aarons in Folge der korachitischen Empörung Num. 16 aufs neue bestätigt und nach Num. 17 beglaubigt durch das Zeichen des sprossenden Mandelstabs, welches darauf hinweist, dass das Priesterthum nicht auf irgend welchem natürlichen Vorzug beruht — denn der Stab Aarons hat vor den übrigen ursprünglich nichts voraus —, sondern nur von der dieses Amt mit Lebenskräften erfüllenden göttlichen Gnade abhängt. Von nun an aber bindet sich die göttliche Berufung zum Priesterthum an die natürliche Fortpflanzung in Aarons Familie, und zwar vererbt es sich, da zwei Söhne Aarons, Nadab und Abihu wegen Entweihung durch fremdes Feuer gestorben waren Lev. 10, 1 f. und keine Söhne hinterlassen hatten, in dem Geschlecht der beiden anderen Söhne Aarons, Eleasar und Ithamar[7]).

Die Heiligkeit des Priesterthums soll sich ausprägen in der ganzen Erscheinung des Priesters, die den Eindruck der höchsten Reinigkeit und ausschliesslichen Hingabe an Gott erwecken soll. Hierauf beziehen sich fürs erste die Bestimmungen über die leibliche Beschaffenheit und Lebensordnung der Priester.

Von der leiblichen Beschaffenheit der Priester handelt das Gesetz Lev. 21, 16—24. Nach diesem machten alle bedeutenderen körperlichen Gebrechen zum Priesterdienst untauglich [8]). Ein mit einem solchen Gebrechen Behafteter durfte aber, wenn er gleich kein priesterliches Geschäft vollbringen sollte, nach V. 22 von den den Priestern zu ihrem Unterhalt zugewiesenen heiligen Gaben (sowohl des ersten als des zweiten Ranges) geniessen [9]). Die Bestimmungen über die Lebensordnung gibt Lev. 21, 1 ff. Hiernach soll sich der Priester bei keiner Leiche verunreinigen, durch Besorgung der Bestattung und Betheiligung bei den Trauergebräuchen, mit Ausnahme der nächsten Blutsverwandten, nämlich des Vaters, der Mutter, des Sohnes, der Tochter, des Bruders und der Schwester, wenn diese noch Jungfrau ist. Dieselben sechs Fälle nennt Ez. 44, 25 [10]). Aber auch in diesen Fällen hat er alle Entstellungen seines Leibes zu vermeiden [11]). In Betreff der Verheiratung bestimmt das Gesetz Lev. 21, 7 ff., dass er keine Hure, keine Geschwächte, keine Geschiedene ehelichen dürfe, also nur entweder eine Jungfrau oder eine Wittwe, was Ez. 44, 22 dahin beschränkt wird: »Jungfrauen vom Samen des Hauses Israel oder eines Priesters nachgelassene Wittwe« [12]). In der Familie des Priesters soll Zucht und Ordnung herrschen. Die Tochter eines Priesters, die sich der Hurerei ergibt, soll nach Lev. 21, 9 verbrannt werden (ohne Zweifel nach vorangegangener Steinigung). Die diätetischen Vorschriften, welche das Gesetz den Priestern gibt, beschränken sich darauf, dass dieselben, um sich die volle Klarheit des Geistes für ihre Funktionen zu bewahren, zur Zeit ihrer Dienstleistung im Heiligthum den Genuss des Weins und sonstigen berauschenden Getränkes zu meiden haben Lev. 10, 9 f., ferner auf die besondere Einschärfung des allgemeinen Verbots, sich nicht durch Genuss von Gefallenem oder Zerrissenem zu verunreinigen 22, 8. Wenn ein Priester sich unwillkürlich und in unvermeidlicher Weise levitisch verunreinigt hatte, durfte er nicht vom Geheiligten essen, bis er wieder gesetzlich gereinigt war. Jeder Verstoss hiegegen war mit dem Tode bedroht 22, 2 ff. Welches Alter für den Eintritt in den priesterlichen Dienst erforderlich sei, darüber ist im Gesetze nichts vorgeschrieben. Vermuthlich sollte das über das Alter der Leviten Festgesetzte auch den Priestern gelten [13]).

Die Einweihung der Priester, für welche, wie schon bemerkt, der Ausdruck קִדֵּשׁ (Ex. 29, 1. 40, 13) gebraucht wird, wird angeordnet Ex. 29, 1—37. 40, 12—15 und vollzogen nach Lev. 8 an Aaron und seinen Söhnen. Die Priesterweihe besteht aus zwei Reihen von Akten: 1) Waschung, Einkleidung und Salbung, welche drei Akte die eigentliche Weihe der Person für das priesterliche Amt bilden; 2) einem dreifachen Opfer, durch welches der so Geweihte vollends in die Funktionen und Rechte des Priesterthums eingesetzt wurde. Die Weihe begann also damit, dass die Einzuweihenden zur Thüre der Stiftshütte geführt und gewaschen wurden, ohne Zweifel am ganzen Leibe, nicht bloss an Händen und Füssen; das Abthun der leiblichen Unreinigkeit ist Symbol der geistigen Reinigung, ohne welche niemand, am wenigsten wer das Amt der Versöhnung führt, Gott nahen darf. Auf diese negative Zubereitung folgte nun die Einkleidung, bestehend bei dem gewöhnlichen Priester in dem Anlegen von vier Kleidungsstücken, Hüftkleid, Leibrock, Mütze und Gürtel, vgl. Ex. 28, 40—42 [14]). Die Kleider waren aus feinem, glänzend weissem Linnen, als Symbol der Reinheit, verfertigt, nur der Gürtel war mit bunten Fäden durchzogen; (wollene Gewänder waren verboten). Der Dienst war unbeschuht zu vollziehen. Die priesterliche Salbung, das Symbol der Mittheilung des im priesterlichen Amte waltenden göttlichen Geistes, erfolgte mit dem aus einer Mischung von vier wohlriechenden Substanzen mit Olivenöl bereiteten Salböl [15]); sie ist nach der Tradition, im Unterschied von der hohepriesterlichen Salbung nur als ein Bestreichen der Stirne zu denken [16]). Nach Ex. 40, 15 soll diese Salbung den Söhnen Aarons dienen »zum ewigen Priesterthum auf ihre Geschlechter hin«, was häufig so verstanden wird, dass diese Salbung bei den gewöhnlichen Priestern später nicht mehr zu wiederholen war. — Die hierauf folgende Opferhandlung, die natürlich noch nicht von den zu Weihenden, sondern von Mose vorgenommen wurde, befasste ein dreifaches Opfer. Zuerst werden durch das Sündopfer eines jungen Stiers Priester und Altar (Lev. 8, 15) entsündigt; sodann wird durch das Brandopfer eines Widders die Hingabe des entsündigten Priesters an Gott vollzogen [17]). Hierauf folgt drittens ein modificirtes Heilsopfer [18]) als specifisches Priesterweihopfer, das den Namen מִלֻּאִים, Füllopfer führt Lev. 8, 22.

28 (7, 37), welcher Ausdruck durch »Füllung der Hand« zu erklären ist und auf die Bevollmächtigung des Priesters geht [19]). Von dem Blut des hier geopferten Widders wird nicht bloss, wie bei anderen Heilsopfern, an den Altar ringsum gesprengt, sondern auch an das rechte Ohr, den rechten Daumen und die rechte grosse Zehe Aaron's und seiner Söhne gestrichen; an das Ohr, weil der Priester allezeit auf Gottes heilige Stimme hören, an die Hand, weil er Gottes Gebote, namentlich die priesterlichen Funktionen, recht vollziehen, an den Fuss, weil er richtig und heilig wandeln soll. Weiter ist diesem Opfer eigenthümlich, dass Mose die Fettstücke, die rechte Keule des Widders und dazu von dem dreierlei zum Heilsopfer gehörigen Backwerk nimmt, dieses alles zusammen in die Hände Aaron's und seiner Söhne legt und es vor Jehova webt, worauf alles verbrannt wird. Dieser Akt bedeutet erstens die Uebertragung der dem Priester zukommenden Funktion, die Fettstücke auf dem Altar Gott darzubringen, zweitens die Belehnung der Priester mit der Gabe, die sie künftig für ihren Dienst empfangen, jetzt aber, da sie noch nicht ausgeweiht sind und darum noch nicht selbst als Priester fungiren, Jehova übergeben sollen [20]). Die Opfermahlzeit bildet den Schluss der Feier [21]). Die Dauer der Weihe ist Ex. 29, 35 ff. Lev. 8, 33 ff. auf sieben Tage festgesetzt. (In dieser ganzen Zeit sollten die Einzuweihenden Tag und Nacht am Eingang der Stiftshütte, also im Vorhof verweilen.) An jedem der sechs folgenden Tage sollte eine Wiederholung des Sündopfers stattfinden (Ex. 29, 36), ob auch der zwei anderen Opfer und der Salbung, ist nicht gesagt [22]). — Was aller dieser δικαιώματα σαρκός, dieser äusserlichen priesterlichen Ordnungen Sinn und Bedeutung sei und worauf ihre Pädagogie abziele, das hat das Alte Testament selbst deutlich ausgesprochen Deut. 33, 9 f.: »Wer da spricht von seinem Vater und seiner Mutter: ich sehe ihn nicht, und seine Brüder nicht kennt und von seinen Söhnen nichts weiss, denn sie halten dein Wort und deinen Bund bewahren sie: die werden Jakob deine Rechte lehren und dein Gesetz Israel, legen Weihrauch vor deine Nase und Vollopfer auf deinen Altar.« Wohl ist das Priesterthum als solches an Geburtsprärogative gebunden und erfordert der priesterliche Dienst nur äusserliche Reinheit und Vollkommenheit; dass aber die eigentliche subjektive Befähigung zum Priesterthum

in der ungetheilten Hingabe an Gott liege, die, wo es sich um seine Ehre handelt, auch die höchsten irdischen Interessen aufzuopfern bereit ist, ist hier, sowie in der Berufung des Stammes Levi Ex. 32, 26 ff. (vgl. § 29 mit Erl. 2) deutlich ausgesprochen. Unverbrüchlicher Gehorsam wird vom Priester gefordert Lev. 10, 3: »Durch meine Nahen (קְרֹבַי Bezeichnung der Priester) will ich geheiligt und vor dem ganzen Volke geehrt werden« (vgl. Mal. 2, 5 ff.) [23]).

Für den Unterhalt der Priester wurde dadurch gesorgt, dass sie von den den Leviten zugewiesenen Städten 13 zu Wohnsitzen erhielten Jos. 21, 4. 10 ff. (vgl. mit der übrigens von Korruptionen nicht freien Aufzählung 1. Chr. 6, 39 ff.), ferner — vgl. als Hauptstelle Num. 18, 8 ff. — durch den Zehnten, welchen ihnen die Leviten von ihrem Zehnten abzugeben hatten [24]), durch Zuweisung der Erstlingsgaben, bestimmter Antheile an den Opfern u. s. w. [25]). Hiedurch war für den Unterhalt der Priester ausreichend, aber keineswegs reichlich gesorgt; gegen die Ausstattung der Priesterkaste bei manchen anderen alten Völkern steht die der levitischen Priester weit zurück. — Was der tiefere Gedanke des Wortes ist, dass Jehova allein Theil und Erbe der Priester sei Num. 18, 20 [26]), und was demgemäss der tiefste Grund des priesterlichen Sinnes und Lebens sein sollte, das spricht Ps. 16, 5 in den Worten aus: »Jehova ist mein Zugemessenes und Bechertheil, du machst weit mein Loos. Die Messschnüre sind mir gefallen in Lieblichem« u. s. w.

1) Vgl. Küper, Das Priesterthum des A. Bundes, 1866, und meinen Artikel: »Priesterthum im A. T.« in Herzog's Realencyklop. XII.

2) Wenn als das Wesen des Priesterthums die Mittlerschaft zwischen Gott und dem Volke bezeichnet zu werden pflegt, so ist dies im Allgemeinen richtig; doch ist hiemit die specifische Bestimmung des Priesterthums im Unterschied von den beiden anderen theokratischen Aemtern noch keineswegs ausgedrückt. Auch dem Könige und dem Propheten kommt ein mittlerischer Beruf zu, dem Könige, indem er in Jehova's Namen handelt und als Träger seiner Macht im Gottesstaate die richterliche und vollziehende Gewalt ausübt, dem Propheten, indem er in Jehova's Namen redet und dem Volk den göttlichen Rath erschliesst. [i. ang. Art.]

3) Eine Bedeutung des Priesterthums, die auch in dem Aaron und seinen Söhnen im Lager unmittelbar vor dem Heiligthum angewiesenen Platze (Num. 3, 38) hervortritt. [i. ang. Art.]

4) Wie nach Firuzabadi (s. Gesenius, Thesaurus II, S. 661) كَاهِن denjenigen bezeichnet, qui surgit in alieno negotio et operam dat in causa ejus. [i. ang. Art.]

5) Wenn im Arabischen كَهَنَ hauptsächlich vom Wahrsagen steht, so ist diese Bedeutung leicht als abgeleitete zu erkennen. Ueber die כֹּהֲנִים, welche unter den königlichen Beamten vorkommen, s. meinen Artikel: »Könige, Königthum in Israel« in Herzog's Realencyklop. VIII, S. 15. — Im A. T. steht כֹּהֵן zwar auch von Priestern heidnischer Kulte (Gen. 41, 45. 1. Sam. 5, 5 u. a.); doch dient zur Bezeichnung der Götzenpriester in einigen Stellen noch besonders der Ausdruck כְּמָרִים, der im Syrischen von Priestern überhaupt gebraucht wird; s. über dieses Wort Iken, Dissert. philol. I, S. 177 ff. [i. ang. Art.]

6) Vgl. Deut. 17, 9 ff. Ueber die richterlichen Funktionen des Priesterthums s. später. — Auch nach der zweiten Seite hin ist der priesterliche Beruf von dem prophetischen dadurch geschieden, dass der Priester lediglich an die Auslegung und Anwendung des gegebenen Gesetzes gebunden ist, nicht im Geiste weitere Kunde über den göttlichen Rath empfängt, wovon nur die Urim und Thummim des Hohenpriesters eine Ausnahme bilden würden, wenn, wie Einige angenommen haben, ihm hiebei die göttliche Entscheidung durch innere Eingebung zu Theil geworden wäre. Man beachte, wie Jer. 18, 18 den Priestern Gesetz, den Weisen Rath, den Propheten Wort, oder Ez. 7, 26 den Priestern Gesetz, den Aeltesten Rath, den Propheten Gesicht zugeschrieben wird. [i. ang. Art.]

7) Während der Prophet, der Knecht (עֶבֶד) Jehova's, sein Amt führt vermöge der freien, an keinen Stamm sich bindenden göttlichen Berufung und vermöge der persönlichen Ausrüstung durch den göttlichen Geist, hat der Priester, der Diener (מְשָׁרֵת) Jehova's, wenn auch in seinem Amte göttliche Lebenskräfte walten, doch persönlich vor Allem durch seinen Stammbaum sich zu legitimiren. Mangel an Nachweisung der aaronitischen Abstammung schliesst vom Priesterthum aus, wovon ein Beispiel Esr. 2, 62. Neh. 7, 64 berichtet wird (vgl. Josephus, c. Ap. I, 7). [i. ang. Art.]

8) Diese Gebrechen sind nach Mischna Bechoroth 7, 1 dieselben, welche die Erstgeburt vom Vieh untauglich zum Opfer machten; und wirklich stimmt die Aufzählung der Thiergebrechen in Lev. 22, 22 f. fast durchaus mit 21, 18 ff. überein. Ausgeschlossen sind nach der letzteren Stelle der Blinde, der Lahme, der חָרֻם (nach den meisten alten Auktoritäten der Stumpfnäsige, nach Knobel u. A. jeder, der eine Verstümmelung besonders im Gesicht erfahren hat), der שָׂרוּעַ (der, dessen Glieder irgendwie über das Normale hinausgehen, nach

Vulg. specieller vel grandi, vel torto naso), ferner wer an einem Arm- oder Beinbruch leidet, der Buckelige, Abgemagerte, wer einen Fleck im Auge, wer die Krätze oder eine Flechte oder zerdrückte Hoden hat. Mischna Bechoroth Kap. 7 fügt diesen Gebrechen noch eine erkleckliche Anzahl anderer hinzu. Hiernach musste natürlich der Berufung zum Priesterdienst eine Körpervisitation vorangehen. Vgl. über diese den angef. Art. S. 176. Natürlich machte auch ein später eingetretenes Gebrechen zum Dienste untüchtig, wovon Josephus Ant. XIV, 13. 10 ein Beispiel gibt. [i. ang. Art.]

9) Nach Josephus bell. jud. V, 5, 7 befanden sich geborene Priester, welche διὰ πήρωσιν keinen Dienst versehen durften, doch innerhalb des Geländers, das den Priestervorhof von dem Vorhofe des Volkes schied; sie erhielten die ihnen vermöge ihrer Abstammung gebührenden Portionen, wurden auch zu Nebendiensten verwendet, trugen aber nur die gewöhnliche Kleidung. — Kaum bemerkt zu werden braucht, dass nicht alle Aaroniden, auch wenn sie die gesetzliche Qualifikation hatten, darum auch wirklich funktionirende Priester waren; so war Benaja, Militärbefehlshaber unter David und Salomo (2. Sam. 8, 18. 20, 23. 1. Reg. 2, 25), nach 1. Chr. 27, 5 ein Priestersohn. [i. ang. Art.]

10) Vgl. auch Philo, de monarch. § 12. Dagegen soll er nach der gewöhnlichen, allerdings nicht ganz gesicherten Deutung von Lev. 21, 4 als Ehemann (בַּעַל) sich nicht verunreinigen unter seinem Volk, also nicht beim Tode seiner Gattin, seiner Schwiegermutter und seiner Schwiegertochter. Gegen diese Auffassung ist übrigens mit Recht Ez. 24, 16 ff. geltend gemacht worden, wornach, als Ezechiel beim Tode seiner Gattin nicht trauert, dies als etwas Ungewöhnliches betrachtet wird. [i. ang. Art.]

11) Er soll keine Glatze scheren (was freilich nach Deut. 14, 1 den Israeliten überhaupt verboten war), nicht den Rand des Bartes abscheren, nicht am Leibe Einschnitte machen (welches beides freilich nach Lev. 19, 27 f. ebenfalls allgemein verboten war). Dagegen müssen den gemeinen Priestern die sonstigen, dem Hohenpriester nach Lev. 21, 10 untersagten Trauerbräuche, das Entblössen des Hauptes und das Zerreissen der Kleider gestattet gewesen sein, wenn gleich 10, 6 den Söhnen Aaron's auch diese beiden Trauerbräuche verwehrt werden. [i. ang. Art.]

12) Die letztere Beschränkung hat nur prophetischen Charakter (s. Wagenseil, Sota p. 557 f.); dagegen ist die erstere ohne Zweifel ganz im Sinne des Gesetzes und es wird hiernach Esr. 10, 18 ff. Neh. 13, 28 ff. verfahren. [i. ang. Art.] — Traditionen über diesen Gegenstand s. im angef. Artikel S. 177.

13) Nach der jüdischen Tradition hätte die Mannbarkeit oder näher das 20ste Jahr als der Termin gegolten, vor dem keiner als

Priester fungiren durfte. (S. die Stellen bei Ugolino, sacerdot. hebr. im Thes. XIII, S. 927). [i. ang. Art.]

14) Nach 1. Sam. 22, 18 trugen auch die gemeinen Priester ein Ephod, aber aus geringerem Stoffe (בַּד).

15) Allerdings redet Ex. 29, 7. Lev. 8, 12 nur von einer Salbung Aaron's; allein Ex. 28, 41. 30, 30. 40, 15. Lev. 7, 35 f. 10, 7 weisen bestimmt auch auf eine Salbung der Söhne Aaron's hin. [i. ang. Art.]

16) Nach Kurtz (Der alttest. Opferkultus, S. 285) nur als Besprengung der Person und der Kleider mit Salböl.

17) und 18) Vgl. später die Darstellung des Opferkultus § 131 ff.

19) Auch die Redensart מִלֵּא אֶת־יַד פ׳ (Ex. 28, 41. 29, 9. 29. 33. Lev. 8, 33. 16, 32. Num. 3, 3. vgl. Jud. 17, 5) will nicht ein Beschenken des Priesters von Seiten Jehova's bedeuten, sondern die Ertheilung, gleichsam Einhändigung einer Amtsbefugniss, die Bevollmächtigung (vgl. Jes. 22, 21). Dagegen wenn einer seine Hand dem Jehova füllt (1. Chr. 29, 5. 2. Chr. 29, 31. vgl. Ex. 32, 29), heisst dies: sich mit etwas versehen, was man Jehova darbringt. [i. ang. Art.]

20) Das Bruststück, welches bei den gewöhnlichen Heilsopfern Jehova durch Webung übergeben, dann aber von diesem dem Priester abgetreten wird, fällt im vorliegenden Falle dem in priesterlicher Eigenschaft fungirenden Mose zu. — Endlich besprengte Mose noch mit einer Mischung von Salböl und Opferblut die Priester und ihre Kleider (Lev. 8, 30; dagegen lässt Ex. 29, 21 diesen Akt sogleich nach der Besprengung des Altars eintreten). [i. ang. Art.]

21) An dieser Mahlzeit durfte niemand ausser den Priestern theilnehmen (Ex. 29, 33). Die Reste der Mahlzeit waren, um Profanirung zu verhüten, zu verbrennen. [i. ang. Art.]

22) Ohne Zweifel sollte auch eine Wiederholung der zwei andern Opfer stattfinden; denn die Ex. 29, 35. Lev. 8, 33 vorgeschriebene tägliche Füllung der Hände geschah ja eben durch das Füllopfer, das selbst wieder das Brandopfer zur Voraussetzung hat. Ob auch, wie die Rabbinen annehmen, die Salbung täglich erfolgte, muss dahingestellt bleiben, indem höchstens die Analogie der nach Ex. 29, 36 f. sieben Tage hindurch stattfindenden Salbung des Brandopferaltars hiefür sprechen könnte. — Am Tage nach der siebentägigen Weihezeit beginnen sodann die Priester ihre Funktionen mit Darbringung eines Kalbes zum Sünd- und eines Widders zum Brandopfer für sich, worauf Sünd- und Heilsopfer für das Volk folgen (Lev. 9, 1 ff.). Ebenfalls an diesem achten Tage wurde auch wahrscheinlich zuerst das beständige Pfannenopfer dargebracht, wovon Lev. 6, 13 ff. handelt. Gegen die Beziehung der Worte בְּיוֹם הִמָּשַׁח אֹתוֹ auf die Weihezeit selbst (wornach hier nur von einer an jenen sieben Tagen darzubringenden Mincha die Rede wäre) spricht schon der Umstand, dass dieses Speisopfer von Aaron und seinen Söhnen selbst dargebracht werden soll, diese dem-

nach bereits ausgeweiht sein mussten. Dieses Speisopfer wird ausdrücklich als ein von Aaron und seinen Söhnen darzubringendes bezeichnet. Nach der Tradition musste der Hohepriester diese Mincha von seinem Amtsantritt an jeden Tag darbringen, dagegen hatten die gemeinen Priester sie nur einmal beim Antritt ihres Dienstes zu opfern, und zwar wäre nach der Tradition dieses Speisopfer das einzige Stück der bisher geschilderten Ceremonien gewesen, welches für die Zukunft auch bei der Einführung der gemeinen Priester in ihr Amt beibehalten wurde, wogegen die ganze Reihe der Weihakte später nur noch bei der Inauguration des Hohenpriesters vollzogen worden sei. [i. ang. Art.]

23) Die dienstlichen Verrichtungen der Priester werden im Unterschied von denen der Leviten Num. 18, 3 kurz durch »Nahen zu den Geräthen des Heiligen und zu dem Altare« bezeichnet. Sie betrafen im Heiligen das Anzünden des Räucherwerks auf dem goldenen Altar jeden Morgen und Abend, das Reinigen und Besorgen der Lampen und das Anzünden derselben gegen Abend, die Auflegung der Schaubrote am Sabbath; im Vorhof die Unterhaltung des beständigen Feuers auf dem Brandopferaltar, die Reinigung des Altars von der Asche, die Darbringung des Morgen- und Abendopfers (Lev. 6, 1 ff.), das Sprechen des Segens über das Volk nach vollbrachtem täglichen Opfer (Num. 6, 23—27), das Weben der Opferstücke, die Blutsprengung, das Auflegen und Anzünden aller Opfertheile auf dem Altar. Ferner lag nach Num. 10, 8--10. 31, 6 den Priestern ob das Blasen der silbernen Posaunen an Festen und bei Opferfeierlichkeiten, sowie bei Kriegszügen (vgl. 2. Chr. 13, 12). [i. ang. Art.] Ueber die Bedeutung des Posaunenhalls, vermöge dessen das Blasen der Posaunen ein Stück der priesterlichen Intercession bildete, vgl. später die Besprechung des Neumondsabbath § 150.

24) Worin einerseits die höhere Stellung der Priester über den Leviten ausgesprochen ist, andererseits aber auch ein wesentlicher Theil des Unterhalts der Priester von der Gewissenhaftigkeit der Leviten abhängig gemacht wurde. [i. ang. Art.]

25) S. das Nähere in dem angef. Art. S. 180 ff. und vgl. die Behandlung des Opferkultus und der theokratischen Abgaben.

26) Num. 18, 20 wird zu Aaron gesprochen: »Du sollst in ihrem Lande nichts besitzen und keinen Theil haben unter ihnen; ich bin dein Theil und dein Erbgut unter den Söhnen Israels«; vgl. Deut. 10, 9. 18, 1 f. (Ez. 44, 28).

3. Der Hohepriester [1].

§ 96.

Der Name des Hohenpriesters ist הַכֹּהֵן הַגָּדוֹל Num. 35, 28 oder הַכֹּהֵן הַמָּשִׁיחַ Lev. 4, 3. 5. 16; am vollständigsten lautet der

Ausdruck 21, 10: »der Priester, der grösser ist als seine Brüder, auf dessen Haupt das Salböl gegossen ist«; auch der Priester κ. ἐξ. heisst er z. B. Deut. 17, 12 [2]). In dem Hohepriesterthum koncentrirt sich die das Volk vor Gott-vertretende Mittlerschaft, in ihm die dasselbe versöhnende priesterliche Amtsheiligkeit. Wenn im Blute der Opfer Gott ein reines Thierleben annimmt, durch das vor ihm Unreinheit und Sünde des Volkes zugedeckt wird (nach der Grundbedeutung des כִּפֶּר), so ist dagegen im Hohepriesterthum ein Mensch von Gott dazu erwählt und geheiligt, um vermöge dieser seiner Heiligkeit für das Volk vor ihn zu treten und, wie es in der wichtigen Stelle Ex. 28, 38 heisst, zu tragen die Schuld des Geheiligten, welches die Söhne Israel's heiligen bei all ihren heiligen Gaben, zum Wohlgefallen für sie vor Jehova. Demnach ist alle versöhnende und heiligende Wirkung der Opfer dadurch bedingt, dass eine persönlich versöhnende Mittlerschaft vor Gott besteht [3]); wobei freilich der Alte Bund seine Unzulänglichkeit, eine wahre Versöhnung zu stiften, darin kund gibt, dass eben dieser Hohepriester, durch dessen Vertretung der an den Opfern haftende Defekt ausgeglichen wird, selbst hinwiederum, als der Sünde und Schwachheit verfallen, der Versöhnung und Reinigung durch das Blut der Opferthiere bedürftig ist (vgl. Hebr. 5, 3). Als Repräsentant des ganzen Volkes trägt der Hohepriester die Namen der Stämme des Volks auf der Schulter und auf dem Herzen Ex. 28, 12. 29. (Das Nähere über diese Stellen unten.) Weil er in seiner Person die Bedeutung des ganzen Volkes vereinigt [4]), wird für seine Person dieselbe Opfersühne erfordert, wie für das ganze Volk (vgl. den Opferkultus). Wenn er, in dessen Person das Volk vor Jehova steht, sich vergeht, so dient dies, wie es Lev. 4, 3 heisst, לְאַשְׁמַת הָעָם, haftet also auf dem ganzen Volke eine der Ausgleichung bedürftige Störung der theokratischen Ordnung. Dagegen wenn Gott ein ihm wohlgefälliges Hohepriesterthum anerkennt, so ist dies eine faktische Erklärung, dass er das ganze Volk zu Gnaden annehme [5]).

Diese Bedeutung des Hohenpriesters, vermöge der er der κ. ἐξ. קְדוֹשׁ יְהוָה ist (vgl. Ps. 106, 16), muss sich ausprägen in seiner ganzen Erscheinung, die noch in höherem Grade als bei den gewöhnlichen Priestern den Eindruck der höchsten Reinigkeit und der ausschliesslichen Hingabe an Gott erwecken soll. Hierauf be-

ziehen sich fürs erste die Vorschriften betreffend die persönliche Beschaffenheit und die Lebensordnung des Hohenpriesters. In Bezug auf Abstammung und leibliche Beschaffenheit bestimmt das Gesetz nichts, was den Hohenpriester von den übrigen Priestern unterschiede (vgl. § 95). Dagegen betreffen den Hohenpriester ausschliesslich die auf seine Lebensordnung sich beziehenden Bestimmungen Lev. 21, 10—15. Hiernach soll er, der ja die Fülle heiligen Lebens abspiegelt, vor allem jeder verunreinigenden Gemeinschaft des Todes enthoben sein, nicht einmal (V. 11) mit den Leichen seiner Eltern in irgend eine Berührung kommen; sein priesterliches Walten am Heiligthum darf nicht unterbrochen werden durch irgend eine Rücksicht auf das sonst am heiligsten geachtete natürliche Band. Auch jedes Trauerzeichen ist ihm untersagt[6]). — Was die Ehe des Hohenpriesters betrifft, so wird den die gewöhnlichen Priester angehenden Ehehindernissen noch beigefügt das Verbot der Ehe mit einer Wittwe. Eine reine Jungfrau soll er heiraten. (V. 13 f.)[7]).

Die Amtsweihe des Hohenpriesters sodann unterscheidet sich von der der gewöhnlichen Priester (vgl. § 95) in Bezug auf die Einkleidung und die Salbung. Ueber die erstere s. Ex. 29, 5—9. Num. 20, 26—28[8]). Ohne seinen Amtsornat ist der Hohepriester blosse Privatperson, die als solche das Volk nicht vertreten kann; desswegen wird ihm der Tod gedroht, wenn er ohne denselben vor Jehova erscheine. Die Beschreibung der hohepriesterlichen Amtstracht gibt Ex. 28 und 39, womit Sir. 45, 8—13. Josephus Ant. III, 7, 4 ff. Bell. jud. V, 5, 7 zu vergleichen sind[9]). Ueber der ordinären Priesterkleidung trug der Hohepriester zuerst das מְעִיל (LXX ποδήρης), ein gewobenes, baumwollenes blaues Oberkleid, das nach der vorliegenden Beschreibung nicht mantelartig, sondern geschlossen zu denken ist, mit einem eingefassten Halsloche und (nach Josephus und den Rabbinen) Armlöchern (nicht Ermeln), so dass die weissen Ermel des Unterkleides gesehen wurden. An seinem unteren Saume war es mit einem Gehänge besetzt, an welchem baumwollene Granatäpfel mit goldenen Glöckchen wechselten; der letzteren sollen es nach der rabbinischen Tradition 72 gewesen sein. Dieselben dienten nach Ex. 28, 35 dazu, dem im Vorhof befindlichen Volk den Eingang und die Verrichtungen des Hohen-

priesters zu signalisiren; so konnte dasselbe ihn mit seinen Gedanken und seinem Gebete begleiten [10]). Ueber dem Meïl befand sich das Schulterkleid, אֵפוֹד, und an demselben durch Kettchen und Bänder festgeheftet das Brustschild, חֹשֶׁן, mit den Urim und Thummim. Die Kopfbedeckung bildete eine Mitra, מִצְנֶפֶת [11]). Vorn an derselben befand sich ein goldenes Stirnblatt צִיץ [12]), Ex. 29, 6 נֵזֶר d. h. Diadem genannt, mit der Inschrift קֹדֶשׁ לַיהוה. Für die Funktionen am jährlichen Versöhnungstag war eine andere Amtskleidung von weisser Leinwand verordnet (vgl. später über den Versöhnungstag § 140). — Diese Amtstracht hat sehr verschiedene symbolische Ausdeutungen erfahren; vgl. schon Philo, de monarch. II, 5 f., der dieselbe gemäss seiner Auffassung des mosaischen Kultus auf kosmische Verhältnisse bezog. Unter den Neueren hat Bähr (Symbolik, II, S. 97 ff.) sich näher auf die Sache eingelassen. Ausgehend von dem Satze, dass der Hohepriester als Vertreter des theokratischen Volkes die drei theokratischen Würden desselben (vgl. Pirke Aboth 4, 13), die des Priesterthums, des Gesetzes und des Königthums in sich vereinige, findet er, dass von den hohepriesterlichen Kleidern die mit den übrigen Priestern gemeinsamen den priesterlichen, das Meïl den bundesgesetzlichen, das Ephod und Choschen den königlichen Charakter ausdrücken. Aber die ganze Voraussetzung auf der diese Deutung ruht, ist unrichtig. Von einer königlichen Würde des Hohenpriesters weiss das Alte Testament für die Gegenwart nichts, es erwartet die Vereinigung beider erst im Messias (Ps. 110, 4. Sach. 6, 13). Auch beim Hohenpriester treten nur die zwei Seiten des priesterlichen Berufs hervor (vgl. Deut. 33, 10), von denen in § 95 gehandelt worden ist, wie noch Sir. 45, 16 f. dem Hohepriesterthum ein Zweifaches beigelegt wird, das *ἐξιλάσκεσθαι περὶ τοῦ λαοῦ* durch Opfer und die *ἐξουσία ἐν διαθήκαις κριμάτων διδάξαι τὸν Ἰακὼβ τὰ μαρτύρια κ. τ. λ.* (dass er Macht habe über die Bünde der Gesetze, auf dass er Jakob lehre die Vorschriften und in seinem Gesetze Israel erleuchte). Demnach kann die hohepriesterliche Kleidung eine symbolische Bedeutung nur in den genannten zwei Beziehungen haben, und dies zeigt sich denn auch unverkennbar in ihrem Hauptttheil, dem Ephod mit dem Choschen [13]). Die Macht, dem Volke die göttliche Entscheidung zu geben, prägt sich aus in den Urim und

Thummim (darüber in § 97). Die Beziehung auf die versöhnende Mittlerschaft prägt sich, wie bereits oben angedeutet wurde, besonders darin aus, dass der mit dem Ephod bekleidete Hohepriester die Namen der zwölf Stämme auf dem **Herzen** und auf der Schulter trägt. Da das Herz (vgl. § 71) der Herd des persönlichen Lebens ist, so bezeichnet das auf dem Herzen Tragen das persönliche Verwachsensein mit dem Leben des andern, vermöge dessen der Hohepriester im lebendigsten Mitgefühl mit denen steht, für die er intercedirt [14]). Dass das Ephod wesentlich **Schulterkleid** (LXX ἐπωμίς) ist, macht es nicht zum Symbol königlicher Gewalt; hierin liegt zunächst im Allgemeinen nur dies, dass die Amtswürde **auf ihm ruht**. Dass nach Ex. 28, 12 in die Onychsteine, mittelst welcher die Schulterstücke zusammengehalten werden, die Namen der Stämme eingegraben sind, soll durchaus nicht (wie auch v. **Gerlach** die Stelle erklärt) den Hohenpriester als Regenten des Volkes bezeichnen, sondern will sagen, dass er als Mittler das Volk gleichsam zu Gott hinträgt, dass das Volk (vgl. den Ausdruck in Num. 11, 11). gleichsam als Last auf ihm ruht.

Auf die Einkleidung des Hohenpriesters folgte die **Salbung**. Das Eigenthümliche der hohepriesterlichen Salbung wird durch den Ausdruck יָצַק עַל־רֹאשׁ bezeichnet Ex. 29, 7. Lev. 8, 12. 21, 10; was auf ein reichliches Ueberschütten mit dem Salböl geht (vgl. Ps. 133, 2) [15]). Von der Salbung hiess der Hohepriester (wie oben bemerkt) ϰ. ἐξ. »der gesalbte Priester« [16]).

Was endlich die **Verrichtungen** des Hohenpriesters betrifft, so standen ihm für's erste alle Verrichtungen der gewöhnlichen Priester zu. Das Gesetz scheidet keine Dienstleistungen aus, die bloss den letzteren zukämen. Nach **Josephus** (Bell. jud. V, 5, 7) hätten sich die hohepriesterlichen Funktionen auf die Sabbathe, Neumonde und Feste beschränkt, aber in Mischna Thamid 7, 3 wird vorausgesetzt, dass er nach Belieben bei dem Opferdienste sich betheiligen konnte. Speciell waren zweitens dem Hohenpriester der Dienst am Versöhnungstag (vgl. § 140 f.) und die Urim und Thummim zugewiesen. Ueber den Antheil an der Rechtspflege s. unten. — Uebrigens bildete der ganze Opferdienst wie das Priesterthum eine in sich geschlossene Einheit; wenn die untergeordneten Priester beim Opferdienst funktioniren, handeln sie nicht als diese

Einzelnen, sondern aus der dem ganzen Priesterthum, dessen eigentlicher Träger der Hohepriester ist, zukommenden Vollmacht, demnach eigentlich in Vertretung des Hohenpriesters. Es ist daher ganz der Anschauung des mosaischen Priesterthums entsprechend, wenn Sir. 45, 14. 16. (17. 20) den Opferdienst schlechthin als Dienst Aaron's bezeichnet [17]).

1) Vgl. meinen Artikel »Hoherpriester« in Herzog's Realencyklop. VI, S. 198 ff.

2) In den vom Hohepriesterthum handelnden Stellen der mittleren Bücher des Pentateuch wird meistens statt des Amtes der erste Träger desselben, Aaron, genannt. — כֹּהֵן הָרֹאשׁ erscheint erst im jüngeren Sprachgebrauch 2. Reg. 25, 18. Esr. 7, 5. 2. Chr. 19, 11. vgl. 24, 6. — Bei LXX steht meistens ὁ ἱερεὺς ὁ μέγας, — Lev. 4, 3 ἀρχιερεύς und so gewöhnlich im N. T., bei Philo und Josephus. — Ueber die Bedeutung des Plural von ἀρχιερεύς s. im angef. Artikel, S. 198.

3) Vgl. Calvin's treffende Auslegung von Ex. 28, 38: »Oblationum sanctarum iniquitas tollenda et purganda fuit per sacerdotem. Frigidum est illud commentum, si quid erroris admissum esset in ceremoniis, remissum fuisse sacerdotis precibus. Longius enim respicere nos oportet: ideo oblationum iniquitatem deleri a sacerdote, quia nulla oblatio, quatenus est hominis, omni vitio caret. Dictu hoc asperum est et fere παράδοξον, sanctitates ipsas esse immundas, ut venia indigeant; sed tenendum est, nihil esse tam purum, quod non aliquid labis a nobis contrahat. — Nihil Dei cultu praestantius: et tamen nihil offerre potuit populus etiam a lege praescriptum, nisi intercedente venia, quam nonnisi per sacerdotem obtinuit.«

4) שקול כנגד כל־ישראל, aequiparatur universo Israëli, sagt Aben Esra zu Lev. 4, 13. Vgl. besonders Bähr, Symbol. des mos. Kultus II, S. 13 f.

5) Von diesem Gesichtspunkt aus muss Sach. 3 erklärt werden; vgl. die prophetische Theologie.

6) Zu den Worten Lev. 21, 12: »er soll aus dem Heiligthum nicht gehen« muss nach dem Zusammenhang funeris causa ergänzt werden; zur Erläuterung dient 10, 7. — Der Ausdruck in 21, 10: »er darf sein Haupt nicht entblössen« bezieht sich wahrscheinlich auf die Abnahme des Kopfschmucks, um den Kopf mit Staub und Asche zu bestreuen, s. Hävernick zu Ez. 24, 17. [i. ang. Art.] Anders Knobel, der פרע vom Lösen, Fliegenlassen der Haare versteht. Vgl. übrigens darüber, sowie über das Verbot des Zerreissens der Kleider den angef. Art. S. 199 f.

7) Und zwar — auch diese Bestimmung kommt bei dem Hohenpriester neu hinzu — מֵעַמָּיו, wodurch ohne Zweifel nur eine Ausländerin ausgeschlossen werden soll, vgl. Neh. 13, 28. Josephus c. Ap.

I, 7. Näheres s. im angef. Art. S. 200. Ebendas. Traditionen über die Abstammung, das für den Amtsantritt erforderliche Alter und die ethische Qualifikation des Hohenpriesters.

8) Nach Num. 20, 26—28 erfolgte die Uebertragung des Hohepriesterthums von Aaron auf Eleasar eben durch Uebertragung des Amtsornats.

9) Die bedeutendsten Monographien über diesen Gegenstand sind: Braun, de vestitu sacerdotum hebraeorum 1680, Carpzov, de pontificum hebraeorum vestitu sacro, in Ugolino's Thes. XII, Abraham ben David, dissert. de vestitu sacerdotum hebraeorum, bei Ugolino XIII. [i. ang. Art.]

10) Vgl. auch Sir. 45, 9. Die Stelle Ex. 28, 35 ist früher hauptsächlich desswegen missverstanden worden, weil man die Worte וְלֹא יָמוּת eng mit dem unmittelbar Vorhergehenden verbinden zu müssen meinte; man sehe die echt rabbinische Ausdeutung bei Abraham ben David a. a. O. S. XX f. — Bähr freilich glaubt (Symbolik, II. S. 125) in den Glöckchen ein Symbol der Kundmachung des Wortes Gottes sehen zu dürfen. [i. ang. Art.]

11) Von der priesterlichen Kopfbinde, welche מִגְבָּעָה hiess, verschieden. Näheres im angef. Art. S. 201.

12) LXX *πέταλον*; an die Gestalt einer Blume ist bei dem Ausdruck nicht zu denken; s. über denselben die Lexika.

13) Dass das Meïl keine selbständige Bedeutung hat, zeigt schon der Ex. 28, 31 gebrauchte Ausdruck מְעִיל הָאֵפוֹד. [i. ang. Art.]

14) Vgl. Cant. 8, 6. 2. Kor. 7, 3. Phil. 1, 7. — Bekannt ist die Plerose obiger Bestimmung im Hebräerbrief.

15) Nach der jüdischen Tradition wurde dem Hohenpriester, nachdem ihm das Oel über das Haupt gegossen war, mit Oel ein Kreuzeszeichen in Gestalt des griechischen X auf die Stirne gemacht; ist diese Ueberlieferung gegründet, so könnte hiemit Ez. 9, 4 kombinirt werden, denn die Gestalt des Thav in der alten Schrift ist eben die jenes Kreuzes. [i. ang. Art.]

16) Nach der jüdischen Tradition dauerte die Salbung der Hohenpriester fort bis in die Zeit des Josia; dann sei das heilige Salböl versteckt worden und so verloren gegangen (vgl. Krumbholz, sacerd. hebr. bei Ugolino, Thes. XII, S. LXXXVII), die folgenden Hohenpriester seien nur durch Einkleidung geweiht worden. [i. ang. Art.]

17) Weiteres, wie über die spätere Stellung des Hohenpriesters im Synedrium, über die Ausdrücke כֹּהֵן מִשְׁנֶה 2. Reg. 25, 18. Jer. 52, 24 und כֹּהֲנֵי הַמִּשְׁנֶה 2. Reg. 23, 4, über den späteren סְגַן הַכֹּהֲנִים, über Amtsdauer und Amtsnachfolge im Hohepriesterthum s. im angef. Art. S. 203 ff.

II. Die theokratischen Gewalten.

1. Die gesetzgebende Gewalt.

§. 97.

Vermöge des Princips der Theokratie sind (nach § 91) in Jehova alle Staatsgewalten vereinigt; auch wo die Volksgemeinde eintritt, wird in seinem Namen gehandelt. Er ist fürs erste der Gesetzgeber מְחֹקֵק Jes. 33, 22. Die gesetzgebende Gewalt hat er ausgeübt durch Mose. Das durch diesen gegebene Grundgesetz ist für immer unumstösslich gültig; wie der Bund Gottes mit seinem Volke ewig ist, so auch die Bundesordnung; es sind, wie der Ausdruck öfters lautet, ewige Rechte und Satzungen für Israel auf ihre künftigen Geschlechter (s. Ex. 12, 14. 17. 27, 21. 28, 43 und viele Stellen). Von einer künftigen Abänderung des Gesetzes, einer Abrogation auch nur eines Theils desselben weiss der Pentateuch nichts, nur die Stellung des Volkes zum Gesetze soll in der letzten Zeit eine andere werden (s. § 90). Auf der anderen Seite musste aber in der Entwicklung der Theokratie immer wieder das Bedürfniss hervortreten, eine unmittelbare Kundgebung des königlichen Willens Jehova's zu erlangen. Diesem Bedürfniss dienen einmal die Urim und Thummim, durch die der Hohepriester, in dessen Brustschild sie gelegt waren, die Entscheidung Jehova's einzuholen hatte Num. 27, 21, wesshalb eben das Brustschild den Namen חֹשֶׁן הַמִּשְׁפָּט führte (Ex. 28, 30). Es ist wahrscheinlich analog dem Bilde aus kostbaren Steinen, welches nach Diodor (Biblioth. I, 48. 75) und Aelian (Var. hist. XIV, 34) der ägyptische Oberpriester um den Hals trug und welches den Namen Wahrheit (ἀλήθεια) führte, wie denn schon die LXX die Urim und Thummim durch δήλωσις καὶ ἀλήθεια übersetzen. Der Ausdruck אוּרִים weist hin auf die göttliche Erleuchtung, das תֻּמִּים auf die untadelhafte Richtigkeit der göttlichen Entscheidung, vgl. 1. Sam. 14, 41. Wie die Entscheidung erfolgte, lässt sich aus dem Alten Testament nicht bestimmen. Dass die Urim etwas von den Edelsteinen Verschiedenes gewesen seien, welches am Choschen befestigt wurde, erhellt aus dem Ausdruck Ex. 28, 30. Lev. 8, 8: »in das Choschen die Urim und Thummim legen« nicht sicher; der Ausdruck könnte dort ähnlich stehen, wie: Fluch

und Segen auf etwas legen. Ist aber in der angeführten Stelle 1. Sam. 14, 41 f. wirklich von den Urim und Thummim die Rede, wie nach dem die Stelle bedeutend erweiternden Texte der LXX angenommen werden müsste (so unter den Neueren Thenius), so wären sie als ein von den Gemmen des Brusstschildes verschiedenes, wahrscheinlich an demselben befestigtes heiliges Loos zu denken, das abgenommen und geworfen werden konnte [1]). Aber dagegen ist zu bemerken, dass der Ausdruck הִפִּיל, werfen, sonst nie von den Urim und Thummim gebraucht wird. Da alles an der Kleidung des Hohenpriesters so genau beschrieben wird, so sollte man, wenn die Urim und Thummim etwas Gesondertes gewesen wären, doch eine nähere Bezeichnung derselben erwarten. Nach Josephus erfolgte die göttliche Antwort durch den Glanz der Edelsteine; auch die rabbinische Tradition ist, so weit sie im Einzelnen auseinandergeht, doch darin fast einstimmig, dass die Offenbarung durch die Erleuchtung einzelner Buchstaben der Gemmenschrift erfolgt sei. Dagegen haben mehrere Neuere, besonders Bähr (a. a. O. II, S. 135 ff.) die Ansicht aufgestellt, dass wenn der Hohepriester die fragliche Angelegenheit Gott im Gebete vorlegte, die Entscheidung durch Eingebung erfolgt sei; und »dass ihm eine Antwort, wie sie zum Heil des Volkes diente und dem Willen Gottes gemäss war, zu Theil werden sollte, dafür habe er in den Urim und Thummim die Bürgschaft auf dem Herzen getragen«. Ebenso Hengstenberg (Gesch. des Reiches Gottes, 2. Per. S. 148 f.). Die Urim und Thummim hätten also, sei es dass sie mit den Edelsteinen des Brustschilds zusammenfielen oder von ihnen verschieden waren, mehr nur den Charakter von Symbolen und Unterpfändern gehabt [2]). — Nach der Tradition war es nicht gestattet, das Orakel in Privatangelegenheiten und in geringfügigen Sachen zu befragen, sondern nur in solchen, bei denen die Wohlfahrt des Volkes im Ganzen betheiligt war; vgl. Jud. 20, 27 f.; dazu stimmt auch 1. Sam. 23, 9 ff. 30, 7 f., denn David steht hier vor dem Hohenpriester als der zum Königthum Berufene. Nach David kommt kein Fall der Befragung mehr vor und scheinen die Urim und Thummim mehr und mehr abgekommen zu sein, wohl verdrängt durch die Prophetie. Nach Josephus freilich (Ant. III, 8, 9) hätte das Orakel erst 200 Jahre vor ihm aufgehört; das aber

widerspricht der Stelle Esr. 2, 63, wornach das Orakel seit dem Exil fehlte, und hiemit stimmt die jüdische Tradition überein.

Von den Urim und Thummim verschieden scheint das heilige Loos gewesen zu sein, das in Anwendung gebracht wurde Num. 26, 55 f. Jos. 14 bei der Vertheilung der Stammgebiete, Jos. 7, 14 ff. zur Erkundung des Schuldigen, der einen Bann auf das Volk gebracht, und ebenso 1. Sam. 14, 41, wenn dort die Urim und Thummim nicht gemeint sind, 1. Sam. 10, 20 f. bei der Königswahl. Auch zur Entscheidung priesterlicher Streitsachen muss das Loos verwendet worden sein, vgl. Prov. 18, 18. — Doch treten diese Mittel, den göttlichen Willen zu erfragen, in den Hintergrund zurück, je mehr das Prophetenthum sich entfaltet. Nach Deut. 18, 19 ff. soll Mose vor seinem Scheiden diese Sendung neuer Offenbarungsorgane in Aussicht stellen. Das Volk, das im Bunde mit dem lebendigen Gott steht, soll nicht einer Rathlosigkeit anheimgegeben werden, die ihm Anlass werden könnte, bei der in allen ihren Formen schwer verpönten heidnischen Mantik Aufschluss zu suchen [3]). Und zwar will Jehova, da das Volk die Schrecken der unmittelbaren Gottesoffenbarung nicht zu ertragen vermöchte, durch Menschen mit ihm verkehren, indem er mitten aus dem Volk heraus immer wieder Männer wie Mose erweckt, in deren Mund er seine Worte legt. Das sind die Propheten, die נְבִיאִים [4]).

1) 1. Sam. 14, 41 die Befragung des göttlichen Willens durch Saul: »Gott Israels gib תָמִים«, gib Unverfälschtes, Wahres. V. 42: »Werfet zwischen mir und Jonathan«. — Ich nehme mit Keil an, dass hier von einem anderen heiligen Loose die Rede ist.

2) Auch für die Bähr'sche Ansicht fehlen die specielleren Haltpunkte. Wir müssen hier mit einem non liquet abschliessen.

3) Vgl. Num. 23, 23: »Nicht Zeichendeutung ist in Jakob und nicht Wahrsagung in Israel; zur Zeit wird gesprochen zu Jakob und zu Israel, was Gott thut.« S. Hengstenberg z. d. St.

4) Hieran wird später die prophetische Theologie anknüpfen.

2. Die richterliche Gewalt [1]).

§ 98.

Princip und Organisation des Gerichtswesens.

Vermöge des Princips der Theokratie ist auch das Gerichtswesen nur ein Ausfluss des göttlichen Richteramts.

»Das Gericht ist Gottes« Deut. 1, 17, das Recht suchen ein Fragen Gottes Ex. 18, 15, vor Jehova tritt, wer vor dem Gericht erscheint Deut. 19, 17; und hiernach sind auch die Ausdrücke: הִגִּישׁ אֶל־הָאֱלֹהִים Ex. 21, 6 und בּוֹא עַד הָאֱלֹהִים 22, 8 zu erklären, sei es, dass durch diese Ausdrücke eben auf den in der Rechtspflege waltenden Gott (vgl. auch 18, 19) hingewiesen wird, oder dass die Richter selbst als Stellvertreter Gottes geradezu Elohim heissen (vgl. Ps. 82, 1. 6, nicht aber Ex. 22, 27, wo אֱלֹהִים Bezeichnung Gottes ist, vgl. § 86). Durch die theokratische Gerichtsordnung wird auch die richterliche Gewalt des Hausvaters eingeschränkt, indem ihm die Macht über Leben und Tod der Angehörigen, die er noch in der Patriarchenzeit übt (vgl. Gen. 38, 24), entzogen ist Deut. 21, 18 ff. Ex. 21, 20. Strafende Vergeltung durch Selbsthilfe ist dadurch, dass Gott allein das Rächeramt zukommt, ohnehin ausgeschlossen Lev. 19, 18. Die alte Sitte der Blutrache wird zwar beibehalten, aber der theokratischen Ordnung unterworfen [a]).

In Betreff der Organisation des Gerichtswesens sind im Pentateuch zu unterscheiden die zunächst nur für den Zug durch die Wüste gegebenen Bestimmungen und die die späteren Verhältnisse berücksichtigenden Verordnungen des Deuteronomium. — Mose, der überhaupt anfangs die theokratischen Aemter in seiner Person vereinigt, ist auch der erste Richter Ex. 18, 13 ff. Da er die Rechtspflege allein nicht zu bewältigen vermag, setzt er auf Jethro's Rath Richter über das Volk, über 1000, über 100, über 50 und über 10 V. 25 f. Deut. 1, 12 ff. Bei der Ernennung der Richter, die übrigens durch die Wahl des Volkes unterstützt wird (Deut. 1, 13: »schaffet her«), kommen nach Ex. 18, 21. Deut. 1, 13. 15 zunächst die moralischen und intellektuellen Eigenschaften der Berufenen in Betracht; doch ist wahrscheinlich, dass Mose (vgl. Deut. 1, 5: »ich nahm die Häupter eurer Stämme«) sich an die bereits unter dem Volk bestehende Stammverfassung anschloss und zugleich an die während des Zugs durch die Wüste nothwendige militärische Eintheilung des Volks (vgl. Num. 31, 14, wo Kriegshauptleute über 1000 und über 100 erwähnt sind). — An einen Instanzenzug ist bei dem Verhältniss dieser Richter untereinander nicht zu denken. Die untergeordneten Richter sollen über die geringen Sachen entscheiden,

während die schwierigeren Fälle Mose sich vorbehält, an den sie durch die untergeordneten Richter, weil ihnen die Sache zu schwer ist, nicht durch die streitenden Parteien gebracht werden Deut. 1, 17 f. (Ex. 18, 22. 26), worauf dann Mose sie vor Jehova bringt, vgl. Ex. 18, 19 und die Beispiele Lev. 24, 11 ff. Num. 15, 33 ff. 27, 2 ff. [3]).

Für die künftige Zeit der Ansässigkeit des Volkes im Lande gibt das Deuteronomium neue Verordnungen (deren Erklärung übrigens einige Schwierigkeiten macht). Die Handhabung des Rechts wird in die Hände der Gemeinde gelegt; denn das Gott geheiligte Volk hat als solches selbst den Beruf, »das Böse aus seiner Mitte zu tilgen«, was die wiederkehrende Formel ist, s. Stellen wie Deut. 13, 6. 17, 7. 21, 21 u. s. w. vgl. mit früheren Lev. 24, 14. Num. 15, 35. — Eine sehr anschauliche Darstellung, wie in Israel Gericht gehalten wurde, gibt in späterer Zeit die Erzählung von dem Gericht über Naboth 1. Reg. 21. — Daher ist die Rechtspflege öffentlich zu üben, auf den freien Plätzen vor den Thoren Deut. 21, 19. 22, 15. 25, 7. Diese richterliche Gewalt nun übt die Gemeinde durch besondere Richter, welche gesetzt werden sollen in allen Thoren Deut. 16, 18 (die entscheiden, »wenn ein Hader ist zwischen Männern« 25, 1). Diese sind verschieden — s. Deut. 21, 2. vgl. Jos. 8, 33 (23, 2) — von den זְקֵנִים, aber wahrscheinlich in der Regel aus denselben genommen [4]). Das Kollegium der זְקֵנִים selbst ist nur in solchen Rechtsfällen thätig, in denen es sich nicht mehr um gerichtliche Untersuchung, sondern um ein gerichtliches Einschreiten in einer bereits konstatirten Sache handelt Deut. 19, 12. 21, 19. 22, 15. 25, 8 [5]). Für schwierigere Fälle wird Deut. 17, 8 ff. ein höheres Tribunal eingesetzt. Es soll richten »zwischen Blut und Blut (wenn nämlich zweifelhaft ist, unter welche Kategorie — vgl. Ex. 21, 12 ff. — ein Todtschlag zu stellen ist), zwischen Streit und Streit (דִּין ohne Zweifel Bezeichnung der causae civiles), zwischen Schaden und Schaden« (bei נֶגַע ist wohl hier und 21, 5 an Körperverletzungen zu denken) [6]). Es handelt sich auch hier nicht um ein Appellationsgericht, sondern um ein Gericht, das über Fälle zu entscheiden hat, in welchen das Lokalgericht zu entscheiden sich nicht getraut. Der Sitz dieses höheren Gerichts soll beim Heiligthum sein; es soll bestehen aus Priestern, die nach

Lev. 10, 11 aus dem Gesetz Bescheid zu ertheilen hatten (wie denn schon aus Num. 15, 33. 27, 2 eine Betheiligung des Hohenpriesters bei der Rechtspflege erhellt), und einem weltlichen Richter [7]), dem nach Deut. 19, 17 noch andere Richter zur Seite gestellt sind [8]). — Als den Richtern beigeordnete Beamte erscheinen noch die שֹׁטְרִים (die als Vorsteher des Volks schon während des ägyptischen Aufenthalts erwähnt werden, vgl. § 26), Deut. 1, 15. 16, 18 (vgl. Jos. 8, 33. 1. Chr. 23, 4 u. s. w.). Sie waren, wie ihr Name sagt, »Schreiber« [9]), woraus sich eine sehr mannigfaltige Verwendung ergab. Auch in dem höchsten Aeltestenkollegium der Siebenzig befanden sich nach Num. 11, 16 Schoterim. Nach Deut. 20, 5. 8. 9 hatten sie bei der Aushebung zum Kriegsdienst zu funktioniren, wozu noch manche andere polizeiliche und administrative Obliegenheiten gekommen sein mögen [10]).

1) Zur Literatur vgl. die kleine gehaltvolle Monographie von Schnell, Das israelitische Recht in seinen Grundzügen dargestellt, Basel 1853. Das Hauptwerk über diesen Gegenstand ist das Buch von Saalschütz: Das mosaische Recht, zwei Theile 1846—48, 2. A. 1853. S. auch meinen Artikel: »Gericht und Gerichtsverwaltung bei den Hebräern« in Herzog's Realencyklop. V, S. 57 ff.

2) S. darüber später bei der Behandlung der Familienverhältnisse § 108.

3) Endlich sind noch die Ex. 21, 22 erwähnten פְּלִלִים anzuführen, Schiedsmänner, a. a. O. zur Abschätzung eines Leibschadens. (Hi. 31, 11. vgl. V. 28 steht der Ausdruck in allgemeinerer Bedeutung.) — Vgl. Selden, de synedriis vet. Hebr. I, 16. Schnell a. a. O. S. 6 ff. [i. ang. Art.]

4) Ueber die dieses Lokalgericht betreffende Notiz des Josephus, Ant. IV, 8, 14 s. den angef. Artikel, S. 58.

5) S. Schultz zu Deut. 16, 18 u. s. w.

6) Andere Erklärungen der sehr verschieden gefassten Stelle s. in Gerhard's Comm. in Deut. S. 1025 f. — Speciell wird Deut. 19, 16 f. als ein vor das höhere Gericht gehöriger Fall bezeichnet, wenn jemand durch falsches Zeugniss auf einen Andern die Schuld eines Verbrechens zu bringen gesucht hatte. [i. ang. Art.]

7) Denn dass der שֹׁפֵט Deut. 17, 9. 12 nicht Eine Person mit dem Hohenpriester ist, ist deutlich genug.

8) Vgl. über diesen Gegenstand Gerhard zu Deut. 17, auch Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 62 f. — Ueber die künstliche Ausdeutung der Stelle bei Saalschütz, a. a. O. S. 72, s. den angef. Art. S. 59, Note.

9) S. Hengstenberg, Beiträge u. s. w. II, S. 449 ff.

10) Vgl. Keil, Kommentar über das Buch Josua (1847) S. 12. 115 ff. und Saalschütz a. a. O. S. 58 ff.

§ 99.

Rechtsgang und Strafen.

Der Rechtsgang ist sehr einfach [1]). Mündlich wird die Klage angebracht, entweder von den Betheiligten Deut. 21, 20. 22, 16, oder so, dass andere die Hadernden vor den Richter führen 25, 1. Die streitenden Parteien haben beide vor dem Richter persönlich zu erscheinen 1, 16. Den Angeklagten, der nicht erscheint, lässt der Richter vorfordern 25, 8. Die Sache des Richters ist, wie es heisst, zu hören und scharf zu prüfen. Das Gesetz häuft (wie Schnell mit Recht hervorhebt) die Ausdrücke (vgl. z. B. 13, 15), »um die ganze durchgreifende Arbeit des Richters darzustellen; in ihrem Nachdruck, in ihrer Einlässlichkeit, ihrer Ausdauer«. — Als Beweismittel dient nach Umständen das einfache Wahrzeichen Ex. 22, 12 (13); ein Beispiel des Indicienbeweises ist Deut. 22, 15. »Anders wo die Eltern den ungehorsamen Sohn verklagen (21, 18 ff.). Hier ist die Klage Beweis für sich selbst« [2]). — Das gewöhnlichste Beweismittel aber bietet die Zeugenaussage. Dieser Punkt wird mit besonderem Nachdruck behandelt. Es wird verordnet, dass zwei oder drei Zeugen [3]) aufgestellt sein müssen 19, 15, namentlich bei peinlichen Sachen Num. 35, 30. Deut. 17, 6. Wurde die Todesstrafe verhängt, so musste die Hand der Zeugen die erste über dem Hinzurichtenden sein Deut. 13, 10. 17, 7 [4]). Nach Lev. 24, 14 legen die sämtlichen Zeugen die Hände auf das Haupt des zu Steinigenden. Wer eines falschen Zeugnisses überführt wurde, unterlag derselben Strafe, die den Angeklagten getroffen hätte Deut. 19, 19 [5]). — Weiter dient der Eid als Beweismittel. Er kommt vor als Reinigungseid z. B. bei einem Diebstahl Ex. 22, 6—10. vgl. mit 1. Reg. 8, 31 f. Für den Zeugeneid wird häufig Lev. 5, 1 angeführt; es ist aber dort nicht von einer Vereidung der Zeugen auf ihre Aussage die Rede, sondern von einer feierlichen Adjuration der Anwesenden, durch welche diejenigen, welche um die Sache wissen, veranlasst werden sollen, als Zeugen aufzutreten; vgl. Prov. 29, 24 [6]). Endlich gehört hieher

die ein unmittelbares Gottesurtheil provocirende Adjuration der des Ehebruchs beschuldigten Gattin Num. 5, 11 ff. [7]). Dagegen kennt das mosaische Recht die Tortur als Beweismittel nicht. — Ueber die Form des Urtheilsspruches ist nichts verordnet [8]). Bei einem Strafurtheil folgte in der Regel die Vollziehung sogleich Num. 15, 36. Deut. 22, 18. 25, 2.

Das mosaische Strafprincip ist das *jus talionis*, wie es wiederholt in dem Satze ausgesprochen ist: »Seele um Seele, Auge um Auge, Zahn um Zahn« u. s. w. Ex. 21, 23—25. Lev. 24, 18 ff. Deut. 19, 21; dem, der sich vergangen hat, soll gethan werden, wie er gethan hat; mit anderen Worten: die Strafe ist eine der bösen That quantitativ und qualitativ entsprechende Vergeltung. Dass aber doch die talio nicht in abstrakter Aeusserlichkeit gemeint ist, zeigen nicht nur die einzelnen Strafbestimmungen, sondern es erhellt dies schon daraus, dass nicht bloss die rein objektive Erscheinung der That, sondern auch die subjektive Seite, nämlich die der That zu Grunde liegende Schuld bei der Bestimmung der Vergeltung mehrfach in Betracht gezogen wird [9]). — In sehr weiter Ausdehnung erscheint die Todesstrafe. Sie ist verordnet nicht bloss für die Verbrechen des Mords [10]), der Misshandlung der Eltern, des Menschendiebstahls Ex. 21, 12 ff., des Ehebruchs, der Blutschande und sonstiger unnatürlicher Unzucht, der Abgötterei und der Ausübung heidnischer Wahrsagerei und Zauberei Lev. 20. Deut. 13, 6 ff., sondern auch für die Uebertretung gewisser ritualer Grundordnungen der Theokratie, des Beschneidungsgebots Gen. 17, 14, der Passahordnung Ex. 12, 15. 19, der Sabbathordnung 31, 14 f., der Verunreinigung des Opfers Lev. 7, 20 ff., des Opferns an andern Orten als am Heiligthum 17, 8 f., gewisser Reinigkeitsgesetze 22, 3. Num. 19, 13. 20. Doch ist für die Bestrafung der Vergehungen der letzteren Klasse, im Unterschied von den ersteren, der eigenthümliche Ausdruck וְנִכְרְתָה הַנֶּפֶשׁ הַהִוא מִקֶּרֶב עַמּוֹ oder מֵעַמֶּיהָ gewählt, ein Ausdruck, der zwar nicht auf eine blosse Verbannung aus dem Staatsgebiet bezogen werden kann (wie Manche ihn gedeutet haben), aber doch in manchen Fällen auf eine nicht durch menschliches Gericht, sondern durch göttliches Walten zu vollziehende Strafe hinzuweisen scheint; vgl. wie es Lev. 17, 10 in Bezug auf den, der Blut isst, heisst: »ich rotte selbige Person aus« (וְהִכְרַתִּי). Wo

die Strafe wirklich durch menschliches Gericht zu vollziehen war, steht der Ausdruck מוֹת יוּמָת, wie bei der Verletzung des Sabbathgebots Ex. 31, 14 und bei den Stellen der ersteren Art Ex. 21, 12 ff. Lev. 20 u. s. w. Ueberhaupt behält sich für alle Fälle, wo das Volk die Strafe an einem Frevler nicht vollzog, Jehova selbst das Gericht vor, s. als Hauptstelle Lev. 20, 4—6. — Als weitere Strafen erscheinen im mosaischen Recht Leibesstrafen (Schläge) Deut. 25, 2 f., Mulkten z. B. Ex. 21, 22. Lev. 24, 18 u. s. w. Bei zugefügten körperlichen Beschädigungen sollte das *jus talionis* walten Ex. 21, 23—25. Lev. 24, 19 f. Deut. 19, 21. Doch wurde dieses, wie es scheint, nur im Princip festgehalten und es trat an die Stelle der Leibesstrafe in diesem Fall wohl meistens eine angemessene Geldbusse. Ferner kommt gerichtlicher Verkauf eines Schuldigen vor[11]). Dagegen kennt der Pentateuch Gefängnissstrafen nur bei den Aegyptern (Gen. 39 ff.), aber das mosaische Gesetz kennt sie nicht (während allerdings später solche auch in Israel vorkommen); Lev. 24, 12 dient die Gefangensetzung nur zur vorläufigen Aufbewahrung. — Mit welchem Nachdruck das Gesetz strenge und unparteiische Rechtspflege, namentlich mit Rücksicht auf die Armen, fordert, s. Ex. 23, 6—8. Lev. 19, 15. Deut. 1, 16 f. und andere Stellen [12]).

1) Ich folge hier ganz der trefflichen Erörterung bei Schnell a. a. O. S. 10 ff. Die Darstellung dieser Gegenstände ist Sache des Juristen, und es ist zu bedauern, dass das mosaische Recht nicht noch mehr von Juristen dargestellt worden ist.

2) Deut. 21, 18 ff. wird verordnet, dass, wenn bei einem lüderlichen, widerspenstigen Sohn die angewendete Zucht erfolglos gewesen ist, er durch die Eltern vor das Gericht der Stadt gebracht werden und nach dem Richterspruch sterben soll. — Schnell fährt a. a. O. S. 11 fort: »Wenn das Vaterherz und das der Mutter so weit kommen, dass sie vor der Gemeine des Volkes ihr Kind dem Richter überantworten, dann ist das Aeusserste geschehen, was der Richter zu wissen bedarf.« — Durch welche Bestimmungen nach der rabbinischen Tradition ein Missbrauch dieses Gesetzes verhütet werden soll, darüber s. Saalschütz a. a. O. S. 588 f., Duschak, Josephus und die Tradition 1864, S. 66 f. (Tr. Sanh. Kap. 8). Das Gesetz wurde später so verklausulirt, dass es selten oder gar nie zur Anwendung kommen konnte.

3) Trefflich wird dieser Punkt erörtert in der Schrift: Göttliches Recht und menschliche Satzung, Basel 1839. »Es

gibt Zeugen Gottes und gibt getreue Zeugen, und gibt Zeugen, die die Wahrheit nicht beweisen können, und gibt Zeugen, welche müssen zu Schanden werden. Darum wird dem Richter zugelassen und aufgegeben, neben dem, was in die Augen fällt, auch noch anderes zu erwägen, was entscheidend sein mag, um entweder dreier oder aber nur zweier Zeugen Mund zu fordern.«

4) Schnell a. a. O. S. 12 bemerkt: »Ein Erforderniss, das erwarten liess, dass ohne die äusserste Sicherheit oder Verruchtheit keiner Zeuge sein werde.«

5) Bei Handlungen der freiwilligen Jurisdiktion, wie bei Kaufkontrakten, vertreten die Zeugen die Stelle schriftlicher Urkunden, vgl. schon die Erzählung Gen. 23, 12—16 und besonders Ruth 4, 9—11. Die späteren Satzungen über das Zeugniss vor Gericht s. Tr. Sanhedrin 3, 3—6. 5, 1—4. [i. ang. Art.]

6) Auch das Jud. 17, 2 Erzählte dient zur Erläuterung. [i. ang. Art.] — Weiteres über den Eid s. beim Kultus § 113.

7) Vgl. darüber die spätere Besprechung des Ehebruchs, beim Eherecht § 104, und des Eiferopfers, bei den Reinigungsakten § 143.

8) Eine Spur davon, dass Gerichtssentenzen schriftlich aufgezeichnet wurden, kann man in Hi. 13, 26. Jes. 10, 1 finden; die letztere Stelle kann aber auch auf allgemeine, ungerechte Verordnungen bezogen werden. [i. ang. Art.]

9) Vgl. später beim Familienrecht die Behandlung der Blutrache § 108 und beim Schuld- und Sündopfer die Ausdrücke בִּשְׁגָגָה und בְּיָד רָמָה § 137.

10) S. darüber ebenfalls die Besprechung der Blutrache.

11) S. später über die dienenden Israeliten § 110.

12) Die zerstreuten Angaben der übrigen alttest. Bücher über das Gerichtswesen s. im angef. Artikel und Einzelnes im historischen Abschnitt des Prophetismus.

3. Die vollziehende Gewalt.

§ 100.

Die mosaische Theokratie bietet die eigenthümliche Erscheinung dar, dass sie ursprünglich ein bestimmtes Amt für die vollziehende Staatsgewalt nicht kennt. Die Stammfürsten (נְשִׂיאִים), von denen Num. 1, 16. 44. 7, 2. (Ex. 34, 31 u. a.) die Rede ist [1]), bilden keine theokratische Behörde. Sie sind genommen aus den זְקֵנִים, die ohne Zweifel aus den Geschlechts- und Familienhäuptern hervorgegangen waren [2]). Diese hatten freilich eine obrigkeitliche Stellung, aber sie erscheinen zunächst als

Repräsentanten des Volks (קְרִיאֵי הָעֵדָה Num. 1, 16 vgl. mit 16, 2), nicht Jehova's. Dass sie für gewisse Dienstleistungen bestellt werden, beruht immer auf einer besonderen Ernennung. So wird der Ausschuss der Siebenzig gebildet, der nach Num. 11, 16 ff. dem Mose in der Leitung des Volkes zur Seite stehen soll, der aber nur für die Zeit des Zugs durch die Wüste bestanden zu haben scheint, wenn gleich der Thalmud den Ursprung des Synedriums dorther ableitet; ebenso werden zwölf Oberhäupter zur Auskundschaftung des heiligen Landes abgeordnet Num. 13, 2 ff., zwölf Fürsten in den zur Vertheilung des Landes gebildeten Ausschuss berufen 34, 18 ff. Mit diesem allem ist keine bleibende exekutive Behörde geschaffen. Nach Umständen greift Jehova selbst in unmittelbarer Machtoffenbarung thätig ein, um seinen königlichen Willen zu vollziehen und die Bundesordnung aufrecht zu erhalten; im übrigen aber wird nur die Zuversicht ausgesprochen Num. 27, 16 f., dass Jehova seine Gemeinde nicht wie eine Herde ohne Hirten lassen, sondern ihr immer wieder einen Führer bestellen und diesen durch seinen Geist ausrüsten werde; wie er an Mose's Statt den Josua und später die Schopheten erweckt. — Diesen Mangel einer geordneten Exekutive in der mosaischen Verfassung hat man sehr auffallend gefunden *). Es scheine unbegreiflich, dass Mose so wenig für die Ausführung seiner detaillirten Gesetzgebung gethan, dass er nicht eingesehen habe, wie ohne diese Hauptgewalt überhaupt kein Staat möglich sei. Es soll hierin ein Hauptbeleg dafür liegen, dass der ganze mosaische Staat, wie ihn der Pentateuch vorführt, nur eine unhistorische Abstraktion sei. Allein die theokratische Verfassung beruht eben nicht auf der Berechnung eines klugen Religionsstifters, sondern auf der Festigkeit des Offenbarungsrathes, der seiner Realisirung (trotz der vermeintlichen Unzulänglichkeit der irdischen Institution) gewiss ist; jener Mangel zeigt eben die Stärke und Selbstgewissheit des theokratischen Princips. Uebrigens ist die ganze Geschichte des Volkes in der Richterzeit eben nur unter Voraussetzung des Fehlens einer festen exekutiven Staatsgewalt zu begreifen.

Doch lässt das Deuteronomium, indem es Kap. 17, 14—20 ein Königsgesetz gibt, die Aussicht auf die Einsetzung eines irdischen Königthums offen. Das künftige wirkliche Bestehen des-

selben wird dann 28, 36 vorausgesetzt, (vgl. übrigens schon die Vorausverkündigung Gen. 17, 6. 16. 35, 11. Num. 24, 17). Dieses eventuelle Königthum wird aber streng dem theokratischen Princip unterworfen. Zum Könige soll das Volk über sich nur setzen einen aus seiner Mitte, den Jehova erwählen werde; die königliche Würde soll also zwar an israelitische Abkunft, aber sonst nicht an eine besondere Geburtsprärogative (wie das Priesterthum) gebunden sein, ebensowenig aber durch freie Wahl des Volkes verliehen werden (wie z. B. die Edomiter nach Gen. 36, 31—39 ein solches Wahlkönigthum gehabt haben müssen). Der erwählte König soll »nicht viele Rosse halten« d. h. seine Herrschaft nicht durch eine stehende Kriegsmacht stützen (vgl. Jes. 31, 1); dessgleichen soll er Luxus und Vielweiberei meiden. Er hat sich ferner nicht als Gesetzgeber des Volkes zu betrachten, sondern soll das göttliche Gesetz sich zur strengen Richtschnur nehmen, »dass sein Herz sich nicht erhebe über seine Brüder und er nicht abweiche vom Gebote zur Rechten oder Linken«[4]). Von diesem Gehorsam gegen das Gesetz soll dann die Dauer seines Königthums und die Vererbung desselben auf seine Nachkommen abhängen. — Dass dieses deuteronomische Königsgesetz, sofern es als mosaisch betrachtet sein will, etwas Auffallendes hat, ist nicht zu leugnen; und zwar liegt das Auffallende nicht darin, dass Mose überhaupt die Errichtung eines irdischen Königthums ins Auge fasst, denn dazu war im Hinblick auf die Verfassung »aller Nationen ringsum« (Deut. 17, 14) genügender Anlass vorhanden; sondern die Hauptschwierigkeit liegt darin, dass, um von dem Beispiel Gideons Jud. 8, 23 abzusehen, später bei Einsetzung des Königthums durch Samuel keine ausdrückliche Bezugnahme auf ein bereits vorhandenes mosaisches Königsgesetz stattfindet (wenn gleich ganz im Sinne desselben verfahren wird), sondern das Königsrecht erst von Samuel festgestellt und dann nach 1. Sam. 10, 25 in das Buch, das vor Jehova ist, (also eben das Gesetzbuch) eingetragen wird. Daher betrachten viele Neuere im Zusammenhang mit der Behauptung des jüngeren Ursprungs der deuteronomischen Gesetzgebung das Königsgesetz als ein späteres, dem von Samuel entworfenen Königsrecht mit Rücksicht auf die schlimmen Erfahrungen der salomonischen Zeit nachgebildetes Produkt[5]), wobei nun freilich schwer zu erklären ist, wie ein Späterer

in Deut. 17, 16 das Verbot des Pferdehaltens damit motiviren konnte, das Volk solle nicht wieder nach Aegypten zurückgeführt werden [6]).

1) Auch Häupter der Stämme (רָאשִׁים, Num. 30, 2. Deut. 5, 20) werden die Stammfürsten genannt.

2) Nicht aus freier Wahl giengen die Aeltesten hervor, wie z. B. Winer im bibl. Realwörterbuch 3. A. I, S. 50, Kurtz, Geschichte des A. Bundes, II, S. 33, die Sache aufgefasst haben, nach deren Ansicht die Aeltesten im Gegensatz zu dem Geburtsadel der Stammhäupter gewissermassen den persönlichen oder Verdienstadel des Volkes bildeten. S. den Nachweis für die im § gegebene Auffassung in dem Artikel »Stämme Israels« in Herzog's Realencyklop. XIV, S. 771.

3) Vgl. namentlich Vatke, Religion des A. T. S. 207 f.

4) Einen stärkeren Gegensatz gegen das orientalische Despotenthum kann es nicht geben.

5) Vgl. Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 81 ff. und gegen ihn Keil in Hävernick's Einl. I, 2, 2. A. S. 473 f.

6) Nach Riehm, a. a. O. S. 100, soll die Stelle auf eine Zeit hinweisen, da die ägyptischen Könige Soldaten brauchten, so dass der israelitische König nur unter der Bedingung Rosse aus Aegypten erhalten konnte, dass er seinerseits israelitisches Fussvolk dahin sandte und dem ägyptischen König zur Verfügung stellte. Das soll auf Psammetich's Zeit gehen. Im A. T. hat diese Hypothese keinen Halt. [Artikel: »Könige, Königthum in Israel.«] — Die Worte passen eben nur auf eine Zeit, in der der ägyptische Aufenthalt noch in frischer Erinnerung war und unter den schweren Kämpfen, denen das Volk entgegengieng, das Verlangen nach den verlassenen Wohnsitzen wieder erwachen konnte. (Vgl. Hengstenberg, Beitr. zur Einl. III, S. 247 f.)

III. Die Organisation der Familie und die damit zusammenhängenden rechtlichen Bestimmungen.

§ 101.

Die Unterabtheilungen der Stämme. Die Principien und die Eintheilung des mosaischen Familienrechts.

Ihrer Naturform nach zerfallen die Stämme in Geschlechter (מִשְׁפָּחוֹת, LXX δῆμοι, oder אֲלָפִים) [1]), diese in Familien oder Häuser (בָּתִּים, οἶκοι), gewöhnlich Vaterhäuser (בֵּית אָבוֹת) genannt; zuletzt folgen die einzelnen Hauswirthe (גְּבָרִים) mit ihren Angehörigen, S. die deutlichste Stelle Jos. 7, 14. 17 f. und ausserdem besonders Num. 1, 2. 18, auch Ex. 6, 14. Der Ausdruck

בֵּית אָבוֹת, »Vaterhäuser« (nicht »Väterhaus«, wie Clericus u. A.[2] ihn gefasst haben) ist als ein Plural von dem verhältnissmässig selten vorkommenden Singular בֵּית אָב zu betrachten [2]). Neben dieser aus den angeführten und anderen Stellen, wie 1. Chr. 7, 7. 40, unzweifelhaft sich ergebenden Bedeutung von בֵּית אָב, wornach es die Unterabtheilung der Geschlechter bedeutet, geht noch eine andere her, über die aber gestritten wird. Nach der einen Ansicht ist **Vaterhaus** überhaupt ein relativer Begriff (wie unser »Stammhaus«); indem er eine Gemeinschaft, die einen gemeinsamen Stammvater hat, bezeichnet, soll er auch Bezeichnung ganzer Stämme, Num. 17, 17. Jos. 22, 14, und ebenso Bezeichnung einer מִשְׁפָּחָה sein können [3]), vgl. Num. 3, 24. 30. 35 und andere Stellen. Nach anderer Ansicht dagegen soll בֵּית אָב in Stellen dieser Art — und es war dies vielleicht die ursprüngliche Bedeutung — speciell diejenige Familie bezeichnen, welche in jedem Stamm und Geschlecht als die Familie des Erstgeborenen den Principat führte, (so dass man also die Repräsentanten der Stämme auch Häupter der Vaterhäuser nennen konnte) [4]).

Die **Principien des mosaischen Familienrechts** sind folgende: **Jede Familie bildet ein geschlossenes Ganzes, das womöglich in seiner Integrität bewahrt werden soll.** Jeder Israelite ist nur dadurch theokratischer Bürger, dass er einem bestimmten Geschlecht des Bundesvolks einverleibt ist; (daher die Bedeutung der Stammbäume). Die Repräsentation der Familie ruht auf dem Mannsstamm, wesshalb wechselseitige Heiraten unter den verschiedenen Geschlechtern sich von selbst verstehen. Dagegen wo der Mannsstamm ausgestorben ist, tritt, damit nicht ein Geschlecht in Israel untergehe (was als besonderes göttliches Gericht betrachtet wird), das Weib mit selbständiger Bedeutung für die Bewahrung des Geschlechtes ein. In der Abgeschlossenheit der Familie ist begründet die Abgeschlossenheit des Familienbesitzes.

Im Besondern haben für die biblische Theologie Bedeutung hauptsächlich folgende Punkte: 1) Die **Eheordnung** (Eherecht), 2) das **Eltern- und Kindesverhältniss**, 3) die **Erbordnung** und die Bestimmungen betreffend die **Fortdauer der Familie und ihres Besitzes** (hieher gehört auch die Blutrache), 4) das **Recht der Dienenden** [5]).

1) Bezüglich des Ausdrucks אֲלָפִים, Tausende, s. besonders 1. Sam. 10, 19. vgl. mit V. 21. Vermuthlich entstand diese Bezeichnung daher, dass Mose, als er Ex. 18, 25 das Volk zum Behuf der Rechtspflege nach Tausenden, Hunderten u. s. w. abtheilte (§ 98), sich so viel möglich an die natürliche Gliederung der Stämme angeschlossen haben wird. [Artikel: »Stämme Israels.«]

2) Der Ausdruck ist also eine Art Kompositum. Vgl. Ewald, Ausf. Lehrb. 8. A. § 270 *c*. So heisst auch בֵּית בָּמוֹת 2. Reg. 17, 29. 32 Höhenhäuser. — Statt בֵּית אָבוֹת wird, wenn רָאשֵׁי voransteht, auch kürzer אָבוֹת gesetzt Num. 36, 1. 1. Chr. 7, 11. vgl. mit V. 9. 8, 10. 13 u. s. w. [i. ang. Art.]

3) Wie auch מִשְׁפָּחָה öfters in weiterer, und dagegen שֵׁבֶט (Num. 4, 18. Jud. 20, 12) in engerer Bedeutung gebraucht wird. [i. ang. Art.]

4) Die Kontroverse ist schwierig zu entscheiden und es kann hier nicht ausführlicher darauf eingegangen werden. Vgl. für die erstere Ansicht Knobel zu Ex. 6, 14; sie ist die gewöhnliche. In Beziehung auf die zweite Ansicht, die wohl die richtige ist, s. besonders Keil's gründliche Abhandlung in seiner bibl. Archäol. II, S. 197. 201 ff. — Zur Erlangung des Rangs eines Geschlechtes oder Vaterhauses war wohl eine gewisse Anzahl von Köpfen erforderlich; denn 1. Chr. 23, 11 wird in Bezug auf zwei Descendenten eines levitischen Geschlechts gesagt, sie seien wegen geringer Kinderzahl zu Einem Vaterhaus vereinigt worden; vgl. auch Mich. 5, 1. Die Zahl von 1000 wehrfähigen Männern (s. Erl. 1) mag das Minimum des Umfangs eines Geschlechts gewesen sein. Uebrigens müssen bei der Num. 26 berichteten Volkszählung, bei der das Volk (nach Abrechnung des nicht gemusterten Stammes Levi) in 57 Geschlechter zerfiel, diese einen viel bedeutenderen Umfang gehabt haben. — Die Gliederung des Volkes hatte sich zunächst so gebildet, dass wie die Stämme von den Söhnen Jakobs, so die Geschlechter von den Enkeln desselben, die Vaterhäuser von den Urenkeln ausgiengen. Indessen lag es in der Natur der Sache, dass im Fortschritt der Zeit dieses Grundverhältniss mannigfach sich modificirte. Einzelne Geschlechter verschwanden, während aus anderen neue sich bildeten, wobei ein festes Princip nicht nachweisbar ist, vielmehr sehr verschiedene Umstände einwirken konnten. — Beispiele zur Erläuterung obiger Sätze s. im angef. Artikel S. 770.

5) Die Darstellung eines modernen Rechts würde freilich mannigfach anders eintheilen, aber die Theol. des A. T. muss die Gesetze so viel möglich in dem sachlichen Zusammenhang erläutern, in dem sie in der Gesetzgebung selbst erscheinen.

1. Die Eheordnung.

§ 102.

a) Die Schliessung der Ehe: Unselbständige Stellung des Weibes und Formen der Eheschliessung.

Das Weib erscheint im mosaischen Gesetze zwar nicht in dem Zustand der Erniedrigung, wie bei den meisten andern orientalischen Völkern, doch unselbständig, sofern der Wille desselben vor der Verheiratung an den Willen des Vaters, nach derselben an den des Gatten gebunden ist; nur wenn auch dieses Band gelöst ist, hat das Weib eine relativ selbständige Stellung. Dieses Princip tritt besonders deutlich in dem Gesetz über die Gelübde hervor. Num. 30, 4—10. (vgl. § 134 mit Erl. 10.)

Nach verbreiteter Annahme soll die Schliessung der Ehe im Alten Testament beruht haben auf einem Vertrag zwischen den Eltern der Brautleute, vermöge dessen dem Vater der Braut ein Kaufpreis für seine Tochter, מֹהַר (gewöhnlich »Morgengabe« übersetzt), bezahlt werden musste, (und hiernach träte das angeführte Princip schon in der Schliessung der Ehe hervor). Nach anderer Ansicht dagegen [1]) soll ein solcher Verkauf gar nicht stattgefunden haben und מֹהַר das der Braut vom Bräutigam gereichte Geschenk bedeuten, wozu noch Geschenke, מִגְדָּנוֹת oder מַתָּן genannt, für die Angehörigen der Braut kamen. Allerdings wird so Gen. 24, 53 verfahren, womit man 34, 12 vergleiche, und wird 24, 58 neben der Einwilligung der Eltern und des ältesten Bruders auch die der Braut selbst gefordert [2]). Wenn ferner für die herrschende Ansicht das Beispiel der Werbung Jakob's und seiner Behandlung durch Laban geltend gemacht wird, so wird dagegen auf Gen. 31, 15 verwiesen, wo die Töchter Labans klagen, ihr Vater habe sie wie Fremde behandelt und ihr Geld (כַּסְפֵּנוּ) verzehrt. Auf der andern Seite spricht dafür, dass das Mohar an den Vater gegeben wurde, nicht bloss 1. Sam. 18, 25, sondern auch die Stellen Ex. 22, 16. Deut. 22, 29, (nach denen im Fall der Entehrung eines Mädchens das Mohar dem Vater zu Gute kam), sowie der Umstand, dass nach Ex. 21, 7 der Vater das Recht hatte, eine Tochter an einen andern, der sie für sich oder seinen Sohn als Weib begehrte, förmlich zu verkaufen [3]). Das Wahrscheinlichste ist, dass verschiedene For-

men der Eheschliessung neben einander bestanden [4]) und jene edlere als eine vom patriarchalischen Zeitalter her ererbte zu betrachten ist. Einen Besitz brachte die Gattin in die Ehe in der Regel nicht; denn nach der gesetzlichen Ordnung ruht der Besitz auf dem Manne. Eine Ausnahme bilden, wie wir später (§ 106) sehen werden, die Erbtöchter. Doch wird wenigstens Ein Beispiel von Mitgift Jos. 15, 18 f. erwähnt. Eine religiöse Weihe des ehelichen Bundes verordnet das Gesetz nicht; aber aus Mal. 2, 14 erhellt, dass die Ehe als ein göttlich sanktionirter Bund betrachtet werden sollte. Die Reinheit des Eintritts in die Ehe wurde durch Gesetze wie Deut. 22, 13 ff. und V. 28 f. gewahrt. Bei der Unselbständigkeit der Gattin konnte die Verheiratung mit Nichtisraelitinnen im Allgemeinen keinem besonderen Anstand unterliegen, vgl. das Gesetz über die Ehelichung von kriegsgefangenen Jungfrauen Deut. 21, 10—13, (hatte doch selbst Mose eine Kuschitin zur Gattin Num. 12, 1); nur die Ehen mit Kanaaniterinnen waren schlechthin verboten Ex. 34, 16. Deut. 7, 3. Die Unselbständigkeit des Weibes begünstigte das Einreissen der Polygamie, ungeachtet dieselbe, nach dem früher (§ 69) Bemerkten mit der mosaischen Idee der Ehe im Widerspruch ist. Dieselbe wird nirgends ausdrücklich genehmigt, sondern nur durch die Bestimmung Lev. 18, 18 (vgl. § 69, 2) beschränkt. Ebenso wurde durch das Gesetz die Verkürzung einer früher geheirateten Gattin durch eine spätere verboten Ex. 21, 10 f.

1) So z. B. nach dem Vorgang von Saalschütz, Keil, Archäologie, II, S. 67 ff.

2) Gen. 24, 58: »Willst du mit diesem Manne ziehen? — Ich will ziehen.«

3) Das Nähere über Ex. 21, 7 s. später bei der Behandlung des Rechts der Dienenden (§ 110).

4) Auch das römische Recht kennt verschiedene Formen der Eheschliessung.

§ 103.

Fortsetzung: Die Ehehindernisse [1]).

Eine wichtige Stellung nehmen im mosaischen Eherecht die Bestimmungen über die Ehehindernisse ein, die in ausgesprochenem Gegensatz gegen die Versunkenheit kanaanäischen und ägyp-

tischen Heidenthums stehen, Lev. 18, 3. 24. 20, 23 und in denen sich der sittliche Ernst des mosaischen Gesetzes ausprägt. Diese Bestimmungen sind enthalten in Lev. 18, 6—18. 20, 11—21, wozu noch die Stellen Deut. 27, 20. 22 f. kommen. Verboten sind alle Heiraten in naher Verwandtschaft, und zwar nicht bloss in der Blutsverwandtschaft, sondern auch in der Affinität. In Bezug auf die Blutsverwandtschaft gilt das Princip Lev. 18, 6. אִישׁ אִישׁ אֶל־כָּל־שְׁאֵר בְּשָׂרוֹ לֹא תִקְרְבוּ. Hiernach steht das Wort שְׁאֵר Fleisch geradezu für Blutsverwandte z. B. V. 12 u. s. w. und ist שַׁאֲרָה Bezeichnung der Blutsverwandtschaft V. 17. Verboten ist nämlich die eheliche Verbindung zwischen Eltern und Kindern, Grosseltern und Enkeln, dessgleichen zwischen Geschwistern, und zwar sowohl vollbürtigen als Halbgeschwistern; ebenso die Ehe mit der Schwester des Vaters und der Mutter, wogegen die Ehe des Oheims mit der Nichte nicht verboten ist (Lev. 18, 6—13). Doch wird die Ehe mit der Tante nicht als todeswürdiges Verbrechen wie die übrigen behandelt; es heisst nur Lev. 20, 19: »sie sollen ihre Schuld tragen.« Auf der Vollziehung der übrigen aber stand die Todesstrafe 20, 17. vgl. Deut. 27, 22. Schwierigkeit macht die Stelle 2. Sam. 13, 13 (in der Erzählung von der Thamar), weil dort die Ehe mit der Halbschwester als zulässig betrachtet zu werden scheint. Wahrscheinlich sind die Worte bloss als ein Rettungsversuch der Thamar zu betrachten*). — In der Affinität waren verboten (Lev. 18, 8. 14 ff.): 1) die Ehe mit der Stiefmutter, der Stieftochter und der Stiefenkelin, mit der Schwiegermutter und der Schwiegertochter. Auf diesen stand Todesstrafe Lev. 20, 11—14 vgl. mit Deut. 27, 20. 23. 2) die Ehe mit der Wittwe des Oheims von väterlicher Seite und mit des Bruders Wittwe, die letztere mit Ausnahme der Leviratsehe (worüber später § 106), also für den Fall, dass der Bruder von seiner Frau Kinder hinterlassen hatte. Auf den letztgenannten Ehen stand die Strafe der Kinderlosigkeit, was nicht mit J. D. Michaelis (Mos. Recht, V, S. 199) auf bürgerliche Kinderlosigkeit zu beziehen ist, dass nämlich die aus einer solchen Ehe entsprungenen Kinder nicht dem leiblichen Vater, sondern dessen verstorbenem Bruder oder Vatersbruder zugezählt worden seien, vielmehr als eine von Gott angedrohte wirkliche Entziehung des Kindersegens zu betrachten ist,

(so dass also hier kein gerichtlicher Akt eintritt). — *Freigegeben* war die Ehe mit der Wittwe des Bruders der Mutter und mit der Schwester der Gattin nach dem Tode der letzteren; denn das in § 102 erwähnte Verbot Lev. 18, 18 (dass ein Mann nicht zwei Schwestern heiraten dürfe), geht ausdrücklich nur auf die Zeit des Lebens der Gattin; verboten wird eine Simultanehe, wie sie beim Stammvater Jakob stattgefunden hatte [3]).

Worin nun haben diese gesetzlichen Bestimmungen ihren Grund? Sie können theilweise auffallend erscheinen, da ja der Pentateuch aus der ältesten Zeit derartige Ehen anführt, ja selbst von *Abraham*, nach der entschieden wahrscheinlichsten Auffassung der Sache, eine Halbschwesterehe meldet [4]). Ganz verwerflich ist die z. B. von *Michaelis* (a. a. O. S. 178 ff.) verfochtene Ansicht, dass solche Verbote nur den Zweck haben, der Verführung bei den in einem Hause zusammenlebenden Personen vorzubeugen; denn in diesem Falle wären solche Ehen nicht an sich schändlich, wie sie doch bezeichnet werden, nämlich als זִמָּה Lev. 18, 17. 20, 14 u. s. w., ein Ausdruck, der eigentlich Anschlag, Tücke bedeutet, aber im Alten Testament eben von groben Verbrechen gebraucht wird, ferner חֶסֶד Schimpf 20, 17 (nach dem aramäischen Gebrauch des Worts), תֶּבֶל V. 12. Auch die Berufung auf den horror naturalis reicht nicht aus; denn wenn doch mehrere Völker des Alterthums Ehen mit den nächsten Blutsverwandten zuliessen (wie Lev. 18, 3. 24 dieselben als bei den Aegyptern und Kanaanitern üblich erwähnt werden), so zeigt dies klar, dass zunächst ein *sittlicher* Abscheu das Eingehen solcher Ehen hindern muss, und dass erst von diesem aus das Gefühl, das man horror naturalis nennt, sich erzeugt. Der sittliche Grund jener Verbote kann kein anderer sein als der, *dass durch die Naturformen der nahen Verwandtschaft bereits eine sittliche Gemeinschaft gegründet ist, welche durch die eheliche Verbindung zerstört würde.* Eltern- und Geschwisterliebe auf der einen und Gattenliebe auf der andern Seite sind so specifisch verschieden, dass durch eine Vermischung beider keine derselben ihre geheiligte Ausbildung finden kann. Das eine sittliche Verhältniss wird aufgeopfert, ohne dass das andere wirklich ins Dasein gerufen würde [5]). Soweit durch die Verwandtschaft ein be-

stimmt ausgeprägtes sittliches Verhältniss begründet wird, so weit reicht das Verbot, es mit dem ehelichen zu vermischen. Auch die Ehe des Neffen mit der Schwester des Vaters oder der Mutter hebt, da der Mann des Weibes Haupt sein soll, ein natürliches Pietätsverhältniss auf, nicht aber die Ehe des Oheims mit der Nichte. Dass die Ehe mit des Vatersbruders Wittwe verboten ist, nicht aber die mit des Mutterbruders Wittwe, erklärt sich wohl daraus, dass der Bruder des Vaters vermöge der Bedeutung, welche der Mannsstamm in der Familie hat, zum Neffen in einem höheren Auktoritätsverhältniss steht als der Bruder der Mutter. — Mit dem bezeichneten Grunde der Ehehindernisse hängt der weitere zusammen, dass, wie schon Augustin[6]) hervorhebt, nach göttlicher Ordnung die sittliche Gemeinschaft der Menschen in einer Mannigfaltigkeit von Formen sich vollziehen soll. Diesem Zwecke dienten eben in der Urzeit die Geschwisterehen, ja sie waren das einzige Mittel ihn zu verwirklichen. Bei Abraham aber scheint im Sinn des Mosaismus die Ehe mit der Halbschwester, wenn sie überhaupt angenommen werden muss, hauptsächlich dadurch gerechtfertigt zu sein, weil nur durch sie die Verunreinigung des Offenbarungsstamms mit heidnischen Elementen verhütet wurde, vgl. Gen. 24, 3[7]).

1) Die Bestimmungen über diesen Punkt sind im A. T. sehr detaillirt. Die bibl. Theol. muss natürlich sich hier streng an das ausgesprochener Massen Vorliegende halten. Wenn Thiersch (Das Verbot der Ehe in zu naher Verwandtschaft, 1869) von der Voraussetzung ausgeht, dass das Gesetz eben konkrete Bestimmungen gebe, aus welchen nun andere Bestimmungen abzuleiten sind, so ist dies an und für sich ganz richtig (wie das durchs ganze mosaische Gesetz hindurchgeht). Aber wenn nun hiernach aus den Bestimmungen, welche das mosaische Gesetz über die Ehehindernisse hat, weitere abgeleitet werden, so kommt es darauf an, ob das Princip richtig getroffen ist, und hier ist Thiersch wohl nicht im Rechte.

2) So Keil nach Clericus: Thamar sagt dies nur, ut e manibus ejus quacunque ratione posset, elaberetur. — Die Worte sind also nicht archäologisch auszubeuten. Falsch ist die Auskunft von Thenius, dass die betreffenden Gesetzesstellen sich nur auf Unzucht zwischen Halbgeschwistern, nicht aber auf förmliche Ehen derselben bezogen haben.

3) Das ist jener berühmte Streitpunkt, der bekanntlich so oft durch das englische Parlament gieng. Es kann aber darüber gar kein

Zweifel sein. Alle jene Argumentationen dafür, dass die Verheiratung mit der Schwester der verstorbenen Gattin nach dem Mosaismus eine Sünde sei, und die Analogieschlüsse, auf die man diese Behauptung stützt (auch z. B. O. v. Gerlach), sind durchaus nichtig. — Schwierig ist das לִצְרֹר in Lev. 18, 18. Manche, wie Gesenius, geben dem Ausdruck eine sonst nicht im Hebräischen (sondern im Arabischen ضَرَّ) vorkommende Bedeutung: »ita *ut zelotypae fiant*, una alterius aemula sit«, »zur Eifersucht«; es ist aber wohl allgemeiner zu fassen = »zur Feindschaft«. (Anders Keil: »zusammenzupacken«; das soll eine unnatürliche Aufhebung des Schwesterverhältnisses ausdrücken!)

4) Freilich geben dies die Rabbinen und Calvin, sowie noch einige Neuere, z. B. Hengstenberg, nicht zu. Bekanntlich geht die Ansicht, dass Abraham mit einer Halbschwester sei verheiratet gewesen, zurück auf seine Aussage dem Abimelech gegenüber Gen. 20, 12: »und in der That ist sie auch meine Schwester, die Tochter meines Vaters ist sie, aber nicht die Tochter meiner Mutter.« Dagegen wird nun gesagt, in der früheren Stelle 11, 29 stehe davon nichts, und es wird nun von den Rabbinen u. A. behauptet, die Sarai sei identisch mit der Jiska 11, 29, sie sei demnach eine Schwester der Milka, eine Tochter Haran's und eine Nichte Abraham's gewesen, und Abraham nenne sie seine Schwester ganz nach dem Sprachgebrauch, nach welchem er seinen Neffen Lot seinen Bruder nennt. Mit dem Sprachgebrauch hat es seine Richtigkeit; aber man wird es doch für durchaus willkürlich erklären müssen, die Jiska a. a. O. mit der Sarai zu identificiren. Fragt man, warum dort Jiska dann überhaupt genannt sei, so ist dies eben der Vollständigkeit wegen geschehen; jedenfalls ist nichts über die Identität beider angedeutet.

5) Vgl. Nitzsch, System der christl. Lehre § 174: »Die eheliche Liebe kann das nicht zerstören oder verwirren sollen, worauf sie sich zurückbeziehet und was sie wieder hervorbringen und fortpflanzen will.«

6) Augustin, de civ. Dei XV, 16: »Habita est ratio rectissima caritatis, ut homines, quibus esset utilis atque honesta concordia, diversarum necessitudinum vinculis necterentur; nec unus in uno multas haberet, sed singulae spargerentur in singulos; ac si ad socialem vitam diligentius colligandam plurimae plurimos obtinerent.«

7) Das Weitere über diesen Gegenstand gehört nicht in die bibl. Theologie, sondern theils in die Ethik, theils in das Kirchenrecht. Vgl. über die ganze Sache besonders die treffliche Abhandlung in der Evang. Kirchenzeitung 1840, Juni- u. Juliheft, S. 369 ff.: »Ueber die verbotenen Ehen in der Verwandtschaft«: — Unter den Eherechten der alten Völker entspricht dem alttestamentlichen am meisten das römische, das sogar beziehungsweise noch strenger ist. S. Rossbach, Untersuchungen über die römische Ehe, S. 420 ff. Das Princip der Ehe-

hindernisse ist hier sehr deutlich ausgesprochen; es liegt in der patria potestas. Der Sohn blieb unter der potestas des Vaters bis zu dessen Tode; Enkel und Enkelinnen verehrten den Grossvater wie den Vater. Dadurch traten nun die Geschwisterkinder in die Stellung der Geschwister ein, und daher waren, wie es scheint, die Ehen der Konsobrinen in älterer Zeit nicht gestattet. Das römische Recht duldete auch die Ehen mit den Descendenten der Geschwister schlechthin nicht, auch die Ehe des Oheims mit der Nichte war verboten. Im Jahr 49 n. Chr. wurde aber diese Ehe, die bis dahin als Incest gegolten hatte, durch ein Senatskonsult gestattet, als nämlich Claudius die Agrippina, die Tochter seines Bruders Germanikus, heiraten wollte.

§ 104.

b) Die Auflösung der Ehe.

Auch in den die Auflösung der Ehe betreffenden Gesetzen zeigt sich, wie sehr im mosaischen Recht noch das persönliche Recht der Frau zurückgedrängt ist. Die Auflösung der Ehe kann auf zweifache Weise erfolgen, 1) dadurch, dass das eheliche Band durch die Sünde des Ehebruchs faktisch zerrissen wird, 2) durch die in bestimmter Form vollzogene Scheidung.

1) Der Ehebruch wird im mosaischen Recht so gefasst, dass er nur begangen wird durch Unzucht einer Ehegattin. Von Seiten des Manns wird demnach der Ehebruch nur verübt, wenn er die freie Gattin eines andern entehrt; in diesem Falle sollen beide mit dem Tode bestraft werden Lev. 20, 10. Deut. 22, 22. War dagegen die Ehebrecherin nur die Sklavin eines andern, so trat eine mildere Strafe ein Lev. 19, 20—22 (wahrscheinlich körperliche Züchtigung). Sonst aber konnte das Verbrechen des Ehebruchs beim Manne gar nicht vorkommen; denn die Gattin hat gar kein ausschliessliches Recht auf ihn. Darum versündigte er sich durch einfache Unzucht wohl am Gesetze, das alle Hurerei, namentlich jene bei den umwohnenden heidnischen Völkern zu Ehren der Gottheit stattfindende Prostitution als Greuel verpönte Lev. 19, 29. Deut. 23, 18, nicht aber an seiner Ehegattin. Dagegen auf Seiten der Ehegattin war die Verletzung der ehelichen Pflicht unbedingt Ehebruch. Wenn ein Weib des Ehebruchs verdächtig geworden war, ohne dass sie doch auf der That ergriffen oder ein Zeugenbeweis dafür beizubringen gewesen wäre, so sollte, da unter diesen

Umständen eine gerichtliche Klage nicht anhängig gemacht werden konnte, nach der Darbringung des Eiferopfers durch einen förmlichen **Beschwörungsakt** am Heiligthum und das Trinken des **Fluchwassers** über ihre Schuld oder Unschuld entschieden werden, vgl. Num. 5, 11—31 [1]). Die Wirkung, weche das Fluchwasser bei der schuldigen Frau haben sollte, Anschwellung des Unterleibes und Verfallen der Hüfte (woraus Josephus eine Ausrenkung des rechten Schenkels macht) entspricht dem jus talionis [2]). Dass das Gottesurtheil auf der Stelle sich kundgeben werde (wie dies bei den germanischen Ordalien angenommen wurde) ist in V. 27 nicht enthalten. Aber an eine Wirkung, die sich nur auf das Trinken des Fluchwassers zurückführen liess und in naher zeitlicher Verknüpfung mit ihm stand, muss gedacht werden, indem es ja ausserdem an einem sichern Kennzeichen der Lossprechung unschuldiger Frauen gefehlt hätte. Das Gesetz ruht eben auf der Gewissheit, dass der inmitten seines Volkes wohnende lebendige Gott sich zu der auf sein Geheiss erfolgenden feierlichen Anrufung seines Namens thatsächlich bekennen werde [3]).

2) Die **Ehescheidung** (כְּרִיתוּת). Das **Recht der Scheidung steht bloss bei dem Manne**; die Scheidung heisst demnach auch Entlassung des Weibes (שַׁלַּח אִשָּׁה) [4]). Das Recht des Mannes, das Weib zu entlassen, wird übrigens im Gesetz nicht förmlich sanktionirt, sondern es wird nur als bestehend vorausgesetzt, aber beschränkt, nicht bloss durch die Gesetze Deut. 22, 19. 29, sondern auch (worüber unten) im Scheidungsgesetz in Deut. 24 selbst durch den Beisatz עֶרְוַת דָּבָר: Die eigentliche Tendenz des Gesetzes Deut. 24, 1 ff. liegt nämlich in dem Schlusssatze V. 4. V. 1 enthält nicht ein Gebot, auch der letzte Satz desselben gehört noch zum Bedingungssatz [5]). Die Pharisäer freilich sagen Matth. 19, 7: *Τί οὖν Μωϋσῆς ἐνετείλατο δοῦναι βιβλίον ἀποστασίου καὶ ἀπολῦσαι αὐτήν;* der Herr aber antwortet V. 8: *Ὅτι Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολῦσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν.* Indessen liegt eben in den in Deut. 24, 1 aufgezählten Voraussetzungen, dass die Scheidung wirklich an dieses Verfahren gebunden sein sollte. Indem zur Vollziehung der Ehescheidung die förmliche Ausstellung einer **Scheidungsurkunde** (סֵפֶר כְּרִיתֻת V. 1) erforderlich war, so konnte hiedurch wenigstens

häufig eine übereilte Verstossung verhütet werden. Als Grund, der die Ehescheidung zulässig macht, wird a. a. O. angegeben עֶרְוַת דָּבָר, d. h. Schändlichkeit einer Sache. Ueber die Deutung dieses Ausdrucks bestanden unter den Rabbinen zweierlei Ansichten. Die Schule des Hillel verstand den Ausdruck von jeder missfälligen Sache [6]). Die Schule des Schammai dagegen deutete den Ausdruck zwar nicht, wie häufig irrthümlich angegeben wird, bloss vom Ehebruch; an eigentlichen Ehebruch ist schon desswegen nicht wohl zu denken, da ja in diesem Falle nicht Scheidung, sondern Bestrafung eintrat; sie bezog aber denselben auf wirkliche Schändlichkeit, wie unzüchtiges Benehmen u. dgl. Dass (wie viele Archäologen sagen) Hillel den Sinn des Gesetzes richtiger getroffen habe, ist nicht zuzugeben. Der Ausdruck muss, vgl. Deut. 23, 15 jedenfalls auf etwas Eckelhaftes gehen [7]). Heiratete die Geschiedene einen andern Mann, so durfte sie, wenn dieser starb oder sie auch entliess, nicht wieder des ersten werden Deut 24, 3 f., vgl. damit Jer. 3, 1. In dem 2. Sam. 3, 14 ff. berichteten Verfahren David's, (dass er Michal, die Saul einem andern gegeben hatte, wieder nahm), liegt kein Verstoss gegen den Buchstaben des Gesetzes; denn David hatte sich von Michal nicht geschieden, sondern sie war ihm widerrechtlich entrissen worden 1. Sam. 25, 44. Indessen bemerkt Saalschütz (a. a. O. S. 802) mit Recht, dass nach dem Geiste des Gesetzes David's Verfahren schwerlich zu billigen sein dürfte. Ob, wenn die Geschiedene nicht wieder heiratete, die Scheidung rückgängig gemacht werden durfte, darüber schweigt das Gesetz; vermuthlich war es gestattet.

Dass dieses ganze Ehescheidungsverfahren der Idee der Ehe, wie das Alte Testament nach dem früher (§ 69, 2) Erörterten sie aufstellt, nicht entspricht, ist klar und wird Matth. 19, 8 von Christus nachdrücklich hervorgehoben. Uebrigens wird auch Mal. 2, 10—16 die Ehescheidung als Treubruch behandelt: »ich hasse Scheidung, spricht Jehova, der Gott Israels« (V. 16).

1) Vgl. die spätere Behandlung des Eiferopfers beim Kultus (§ 143, 1) und meinen Artikel: Eiferopfer« in Herzog's Realencyklop. XIX, S. 472 ff.

2) An den Organen, mit denen sie gesündigt, soll sie ihre Strafe empfangen. Dass צָבָה, wie Ewald (Alterth. des Volkes Israel, 1. A. S. 187, 3. A. S. 274) behauptet, nicht bloss das Schwellen, sondern

auch die Folge davon, das Zerspringen bedeute, ist nicht zu erweisen. Uebrigens lässt sich nach dem Texte nicht ausmachen, wie die Anschwellung des Leibes medicinisch näher zu bestimmen sei. Josephus bezeichnet sie im Allgemeinen als Wassersucht mit tödtlicher Wirkung; J. D. Michaelis wollte speciell den hydrops ovarii verstanden wissen. Jedenfalls ist, wie aus dem Gegensatz in V. 28 erhellt, ein Leiden gemeint, welches Unfruchtbarkeit involvirte; aber ganz unzulässig ist es, die Worte der Strafdrohung bloss auf Unfruchtbarkeit zu beziehen. [i. ang. Art.]

3) In der Wirkung des Fluchtrankes lag eben die Bestrafung der Ehebrecherin; nicht ist der Zweck der göttlichen Entscheidung der, dass die Ueberwiesene erst noch dem menschlichen Gericht zur Verhängung der Lev. 20, 10. Deut. 22, 22 auf den Ehebruch gesetzten Strafe übergeben werden solle. — Dieses Gesetz gehört in die Reihe der Ordnungen, durch welche die Reinheit des Familienlebens gewahrt werden soll. Es hat aber seine besondere Abzweckung nicht bloss darin, dass leichtfertige Weiber von Ausschweifungen abgeschreckt werden sollen, sondern, wie schon Theodoret zu dieser Stelle richtig hervorgehoben hat, es will zugleich den Grimm des eifersüchtigen Mannes, der (vgl. Prov. 6, 34) zum Aeussersten fähig wäre, in seine Schranken zurückweisen, indem es ihm in einer Sache, in der so leicht eine blinde Leidenschaft sich entzündet, das Recht eigenmächtiger Selbsthilfe entzieht und ihn nöthigt, seinen Verdacht dem Gericht des allwissenden Gottes zu unterstellen. Insofern bezweckt das Gesetz auch den Schutz der Gattin gegen eine grundlose Eifersucht des Mannes; nur dass es darüber nichts enthält, dass die Frau selbst zum Behuf ihrer Rechtfertigung das Trinken des Fluchwassers für sich in Anspruch nehmen durfte. [i. ang. Art.]

4) Nach rabbinischer Ansicht (s. Saalschütz, mos. Recht, S. 806) soll es sich jedoch von selbst verstanden haben, dass die Frau, welcher der Mann das Ex. 21, 10 Gebotene versagte, die Scheidung fordern durfte.

5) Deut. 24, 1 ff.: »Wenn ein Mann ein Weib nimmt und sie ehelicht und es geschieht, wenn sie nicht Gnade findet in seinen Augen, weil er an ihr etwas Schändliches gefunden«; nun ist nicht mit Luther zu übersetzen: »so soll er ihr einen Scheidebrief schreiben«, sondern, als noch zum Bedingungssatz gehörig: »und er ihr einen Scheidebrief schreibt und ihr in die Hand gibt und sie aus seinem Hause entlässt und sie aus seinem Hause geht« u. s. w.; erst in V. 4 folgt der Nachsatz.

6) Z. B. wenn die Frau das Essen habe anbrennen lassen, nach Rabbi Akiba sogar, wenn eine andere dem Mann besser gefalle. Dieselbe laxe Auffassung hat Josephus, Ant. IV, 8, 23: »καθ' ἁςδηποτοῦν αἰτίας.«

7) Die LXX mit der Uebersetzung ἄσχημον πρᾶγμα haben zwar den Ausdruck gemildert, aber wohl den Sinn im Allgemeinen richtig getroffen.

2. Das Verhältniss der Eltern zu den Kindern [1]).

§ 105.

Die Bedeutung dieses Verhältnisses erhellt schon daraus, dass es, wie das eheliche, in Analogie gestellt ist mit dem Verhältniss Jehova's zu seinem Eigenthumsvolk (vgl. § 82, 1). Ueber die Einreihung des Gebots der Elternehre unter die Pietätspflichten der ersten Tafel des Dekalog ist schon bei der Erläuterung des letzteren (§ 86 mit Erl. 2) geredet worden [2]). Auf die Elternehre wird speciell dieselbe Verheissung gelegt, wie auf den Gehorsam gegen den göttlichen Willen überhaupt vgl. Ex. 20, 12 mit Deut. 4, 40. 6, 2 u. s. w. Die Verletzung der Ehrfurcht gegen die Eltern wird gerade so gestraft, wie die Verletzung der Ehrfurcht gegen Gott Ex. 21, 15. 17 [3]). Lev. 20, 9. — Doch haben die Eltern ein Recht auf die Kinder nur so, dass das höhere Eigenthumsrecht Gottes anerkannt wird. Das liegt schon in der Forderung der Opferung Isaak's Gen. 22 (vgl. § 23 mit Erl. 9), besonders aber in dem, was in Bezug auf die Lösung der erstgeborenen Söhne, die hier stellvertretend für den ganzen zu hoffenden Kindersegen eintreten, verordnet ist. Obwohl nämlich der Stamm Levi (vgl. § 93) an der Stelle sämtlicher Erstgeborenen des Volkes angenommen ist, sollen doch die erstgeborenen Söhne nach Ablauf des ersten Lebensmonats zum Heiligthum gebracht und dort durch Entrichtung von fünf Seckeln gelöst werden s. Num. 18, 16 in Verbindung mit Ex. 13, 15. Diese Darstellung am Heiligthum konnte, wie aus Luk. 2, 22 ff. erhellt, mit dem am vierzigsten Tage nach der Entbindung von der Wöchnerin darzubringenden Reinigungsopfer verbunden werden. Auch das menschliche Recht der Eltern über die Kinder ist beschränkt [4]); namentlich hat der Vater kein Recht über Leben und Tod der Kinder (wie es das römische Recht enthält) [5]); sondern die Eltern haben nach Deut. 21, 18 ff. den ungehorsamen lüderlichen Sohn vor die Obrigkeit zu bringen (vgl. § 99 mit Erl. 2). — Dabei fordert das Gesetz eine in der Furcht und Liebe Gottes geheiligte Erziehung der Kinder.

Specielle Vorschriften enthält das Gesetz in dieser Hinsicht nicht, wohl aber wird wiederholt mit Nachdruck darauf gedrungen, dass die göttlichen Thaten der Erlösung und Führung Israels und die göttlichen Gebote den Kindern eingeschärft werden, s. Deut. 4, 9 f. 6, 6 f.[6]), ausserdem V. 20 ff. 11, 19. 32, 46 vgl. mit Gen. 18, 19 (Ps. 78, 3—6. 44, 2) u. s. w. Namentlich die Passahfeier sollte dazu dienen, von Geschlecht zu Geschlecht die Kunde von der Erlösung Israels aus der ägyptischen Knechtschaft zu überliefern, wie denn Ex. 12, 26 f. 13, 8 das Volk ausdrücklich angewiesen wird, mit der Feier eine geschichtliche Belehrung der Kinder über den Zweck derselben zu verbinden. Dieselbe Weisung wird 13, 14 f. für die Darbringung der Erstgeburt gegeben. Man kann sagen, dass zu der Mnemonik, welche das Princip des späteren jüdischen Unterrichts geworden ist, durch jene deuteronomischen Verordnungen der Grund gelegt worden sei. Aber von einem schulmässigen Eintrichtern der göttlichen Gebote weiss doch der Pentateuch nichts; er kennt überhaupt keinen förmlichen Religionsunterricht. Ausser dem Gebot Deut. 31, 11—13, dass am Laubhüttenfest des Sabbathjahres das Gesetz vor dem versammelten Volke, und zwar mit Einschluss der Kinder (טַף = kleine Kinder), vorgelesen werden solle, findet sich keine direkt auf Unterweisung im Gesetz berechnete Einrichtung[7]). Die angeführte Stelle des Deuteronomium setzt die Theilnahme der Kinder an den Festwallfahrten voraus, wie auch in den Festgesetzen Deut. 16, 11. 14 von der Anwesenheit der Söhne und Töchter bei der Festfeier am Heiligthum die Rede ist und besonders durch die Verlegung der Passahfeier an den Ort des Heiligthums die Wallfahrt der ganzen Familie dorthin begünstigt wurde. Doch enthalten die Gesetze Ex. 23, 17. Deut. 16, 16, welche die Wallfahrt aller männlichen Glieder der Familie gebieten, keine Bestimmung über das Alter derselben[8]). Die rabbinische Ueberlieferung, dass mit dem zwölften Jahr die Knaben zur Erfüllung des Gesetzes verpflichtet wurden[9]), mag sehr alt sein; doch haben wir die früheste Andeutung dieser Ordnung in der Erzählung von dem zwölfjährigen Jesus und in der Angabe des Josephus (Ant. V, 10, 4), dass Samuel im zwölften Lebensjahr zum Propheten berufen worden sei[10]).

1) Vgl. meinen Artikel: »Pädagogik des A. T.« in Schmid's pädagog. Encyklop. V, S. 653 ff.

2) Es findet auch hier das theokratische Princip seine Anwendung, dass jede Auktorität unter dem Bundesvolke als ein Ausfluss der göttlichen zu betrachten und eben dadurch geheiligt ist. [i. ang. Art.]

3) Ex. 21, 15. 17: »Wer Vater und Mutter schlägt, oder wer Vater und Mutter flucht, soll getödtet werden.«

4) Es tritt darin ein bemerkenswerther Unterschied von den Rechtsordnungen anderer alten Völker hervor. — Vgl. auch die Besprechung der Erbordnung (im folg. §) und der Sklaverei (§ 110).

5) S. das über die Aufhebung der richterlichen Gewalt des Hausvaters in § 98 Bemerkte und vgl. auch Prov. 19, 18.

6) Deut. 4, 9: »Hüte dich nur und bewahre deine Seele wohl, dass du nicht vergessest die Geschichten, die deine Augen gesehen haben, — und du sollst sie deinen Kindern und Kindeskindern kund thun.« — 6, 6 f.: »Diese Worte, die ich dir heute gebiete, sollen auf deinem Herzen sein, und du sollst sie deinen Kindern einschärfen und sollst davon reden, wenn du in deinem Hause sitzest oder auf dem Wege gehst, wenn du dich niederlegst oder aufstehst.«

7) So nahe die Vermuthung liegt, dass die Zerstreuung der Leviten unter den übrigen Stämmen auch der Beförderung der Kenntniss des Gesetzes dienen sollte, so gibt doch der Pentateuch auch hierüber keine Vorschrift. Die rabbinische Ueberlieferung, dass der Stamm Simeon sich besonders mit dem Unterricht der Kinder beschäftigt habe, wogegen den Leviten der höhere Lehrberuf anvertraut gewesen sei, hat nicht mehr Werth als andere derartige Traditionen. [i. ang. Art.]

8) Keil zu Ex. 23, 17 vermuthet, das Gebot gelte den männlichen Gliedern des Volks vom 20sten Lebensjahre an, weil sie mit diesem Jahr in den Census aufgenommen wurden (?).

9) S. die betreffenden Stellen bei Lightfoot, horae hebr. et thalmud. zu Luk. 2, 42.

10) Ein weiteres Vehikel für die Fortpflanzung der religiösen Erkenntniss war der Gesang, dessen Pflege wir in Israel bis zu den Anfängen seiner Geschichte zurückverfolgen können. S. das Einzelne im angef. Artikel S. 671.. — Dass man, um die Erinnerung an grosse Ereignisse und an die Helden der Vergangenheit zu befestigen, die Jugend Lieder lehrte (2. Sam. 1, 18. vgl. Ps. 60, 1), war gewiss uralte Sitte. Auch in Bezug auf das Lied Deut. 32 wird 31, 19 ff. vorgeschrieben, dass es gelehrt werden solle, um noch in später Zeit zum Zeugniss wider das Volk zu dienen. — Als Lehrzeugnisse für das heranwachsende Geschlecht dienten endlich auch die mancherlei örtlichen Denkmäler, die durch das ganze Land zerstreut waren; wie es

Jos. 4, 6 f. 21 f. in Bezug auf die am Jordanufer aufgerichteten Steine heisst: »wenn eure Kinder hernachmals fragen werden und sprechen: was thun diese Steine da? so sollt ihr ihnen sagen« u. s. w. So knüpften sich namentlich die Erinnerungen der patriarchalischen Zeit an berühmte Bäume, Brunnen, an Altäre, Steinhaufen u. s. w. Gen. 21, 32 f. 26, 19 ff. 33, 20. 31, 46 ff. 35, 7. 20. 50, 11. [i. ang. Art.]

3. Die Erbordnung und die Bestimmungen über die Fortdauer der Familie und ihres Besitzes.

§ 106.

Erbordnung. Gesetze über Erbtöchter und Leviratsehe.

Nach dem Tod des Vaters ist das Haupt der Familie der erstgeborene Sohn, der desswegen in den Familienverzeichnissen öfters durch dieses ehrende Prädikat hervorgehoben wird vgl. Num. 3, 2 u. s. w. Durch das Gebot Deut. 21, 17 wird die Ordnung bestätigt, dass der Erstgeborene ein doppeltes Erbtheil bekommen soll, wofür ihm dann ohne Zweifel die Versorgung der Mutter, der unverheirateten Schwestern u. s. w. obgelegen haben wird. Diese Ordnung beruhte wohl auf altem Herkommen; denn nach ihr verfährt Jakob (vgl. § 25), indem er dem an der Stelle Rubens in das Erstgeburtsrecht eingesetzten Joseph ein doppeltes Stammerbe zuweist, vgl. 1. Chr. 5, 2. Merkwürdig aber ist, dass auch hier wieder (vgl. § 69, 2) die Nachahmung dessen, was von dem Stammvater geschah, dass er den Sohn der geliebten Gattin bevorzugte, durch das Gesetz verboten wird Deut. 21, 15—17. Im Uebrigen war die Erbordnung vermuthlich die, dass die übrigen Söhne gleich erbten [1]). Wenn ein Israelit keinen Sohn, sondern nur Töchter hinterliess, so traten die Töchter in das Erbe ein; falls er auch keine Tochter hatte, so erbte der Bruder, in Ermanglung eines Bruders der Bruder des Vaters, und wo dieser fehlte, der nächste Blutsverwandte Num. 27, 8—11. Die Erbtöchter aber durften nun, damit der Grundbesitz nicht an einen anderen Stamm übergehe, nach dem Gesetz Num. 36 nur Männer aus dem väterlichen Stamme, ja wenn V. 6 und 8 speciell zu verstehen wären, nur aus dem Geschlecht ihres Vaters heiraten, wahrscheinlich in so naher Verwandtschaft als zulässig war; wie denn die Num. 36 genannten Erbtöchter (die Töchter Zelophechad's) nach V. 11 die Söhne des Bruders ihres

Vaters zu Männern nehmen. — Daneben steht nun aber das Gebot der Leviratsehe, die nach Gen. 38 auf alter Sitte beruhte, aber durch Deut. 25, 5—10 gesetzlich sanktionirt wurde. Die Hauptbestimmung desselben lautet V. 5 f.: »wenn Brüder zusammenwohnen und es stirbt einer von ihnen und hat keinen Sohn, so soll das Weib des Verstorbenen nicht draussen (d. h. ausserhalb der Familie) einem fremden Manne werden; ihr Schwager soll ihr beiwohnen und sie zum Weibe nehmen und ihr Schwagerpflicht leisten (יבם). Und es soll geschehen, der Erstgeborene, den sie gebiert, soll auf den Namen des verstorbenen Bruders kommen, dass nicht sein Name verschwinde«. Die Auslegung des Gesetzes ist unsicher. Nach der einen Annahme will die Voraussetzung des Zusammenwohnens sagen, dass der die Leviratspflicht übernehmende Bruder noch ohne eigenes Hauswesen und demnach noch unverheiratet gewesen sei, (es wird hier das »wenn Brüder zusammenwohnen« urgirt). Nach anderer Annahme dagegen wird nur vorausgesetzt, dass der Bruder an demselben Orte wohnte und darum der Leviratspflicht zu genügen im Stande war. Die Worte »wenn er keinen Sohn hat« werden von den jüdischen Auslegern und manchen christlichen (unter den Neueren auch Keil und Fr. W. Schultz) von der Kinderlosigkeit überhaupt verstanden, so dass wenn eine Erbtochter da war, die Leviratsehe nicht eingetreten sein würde; und hiefür scheinen auch die Ausdrücke Matth. 22, 25 (*μὴ ἔχων σπέρμα*) und Luk. 20, 28 (*ἄτεκνος*) zu sprechen. Nach anderer Auffassung würde das Leviratsgesetz dem Erbtöchtergesetz vorangegangen sein, also, wenn noch eine heiratsfähige Wittwe da war, eine Tochter nicht geerbt haben. V. 7—10 des Gesetzes verhängt sodann über den, der sich der Leviratspflicht nicht unterziehen wollte, eine öffentliche Rüge (aber ein Zwang bestand nicht). Gegen die Frau, die sich der Leviratspflicht nicht unterwerfen wollte, scheint in dem Fall, wenn sie überhaupt nicht mehr heiraten wollte, nichts verhängt worden zu sein. Die Kinderlosigkeit war für die Frau eine solche Schmach, dass man voraussetzen konnte, sie werde nicht ohne genügenden Grund sich entziehen [3]). Hinterliess der Verstorbene keinen Bruder, der die Pflichtehe eingehen konnte, so gieng die Pflichtehe auf den nächsten Verwandten über, der durch die Heirat auch das Recht des Erbes erhielt. Zwar ist hierüber im Gesetz nichts bestimmt,

dass es aber rechtsgültige Sitte war, erhellt aus dem Buch Ruth [3]). Dass das Leviratsgesetz zur Zeit Jesu noch in Kraft war, zeigt Matth. 22, 24 ff. (und die Parallelstellen der andern Synoptiker).

1) Darnach erhielt also z. B. bei fünf Söhnen der Erstgeborene ein Drittel des ganzen Erbes, jeder der übrigen ein Sechstel.

2) Dagegen soll nach rabbinischer Tradition, wenn sie desswegen der Leviratspflicht sich entzog, weil sie einen andern heiraten wollte, ihr eine Strafe von 40 Geisselhieben diktirt worden sein. — Gen. 38, 24 gehört schwerlich hieher. Thamar soll als Hure, nicht wegen Verletzung der Leviratspflicht bestraft werden.

3) Die Erzählung des Buches Ruth unterliegt in archäologischer Beziehung bedeutenden Schwierigkeiten, auf die aber hier nicht eingegangen werden kann.

§ 107.

Bestimmungen über die Erhaltung des Familienbesitzes.

Wie das Gesetz für die Erhaltung der Familie besorgt war, so auch für die Erhaltung des Besitzes, an den der Bestand der Familie geknüpft war. Die Integrität des Erbguts sollte so viel möglich bewahrt werden. Hier tritt nun das theokratische Princip in seiner vollen Strenge ein; dasselbe ist in seiner Anwendung auf den Besitz in dem Satze ausgesprochen Lev. 25, 23: »Mein ist das Land; denn Fremdlinge und Beisassen seid ihr bei mir« d. h. Gott, der König des Volks, ist der eigentliche Eigenthümer des Lands und gibt dasselbe dem Volk nur zur Nutzniessung. Sofern nun jede Familie einen integrirenden Bestandtheil der Theokratie bildet, ist ihr von Jehova zu ihrer Subsistenz ein Erbgut angewiesen, das gleichsam das erbliche Lehen bildet und darum an sich unveräusserlich ist. Daher Naboths Weigerung 1. Reg. 21, 3, daher die Strafreden der Propheten gegen Bestrebungen der Reichen, ihren Grundbesitz zu erweitern, wodurch sie die Erbgüter anderer an sich zogen Jes. 5, 8 ff. und in anderen Stellen. — Wird ein Israelite durch Verarmung zur Veräusserung seines Erbguts genöthigt, so ist eine solche nur temporär; der Käufer des Guts muss nach Lev. 25, 23—27 das Gut sogleich wieder herausgeben, sobald der frühere Besitzer oder sein nächster Verwandter es wieder einlöst (גָּאַל); daher der allgemeine Rechtssatz V. 23 f.: «Das Land soll nicht verkauft werden לִצְמִתֻת, zur Vernichtung«

d. h. so dass sein Besitz für den ursprünglichen Eigenthümer für immer verfallen wäre, — »sondern ihr sollt im ganzen Lande eures Besitzes Lösung (גְּאֻלָּה) dem Lande verstatten«. Der nächste Verwandte hat eben vermöge dieser seiner Einlösungspflicht den Namen גֹּאֵל הַקָּרֹב. Bei der Einlösung soll der Werth der Jahresnutzungen, welche der Käufer gehabt hat, von der Kaufsumme abgezogen werden, d. h. es soll eigentlich nie das Land selbst, sondern es sollen nur die Erträge desselben auf eine gewisse Zeit verkauft werden. Im Jobeljahre aber soll ohne Einlösung alles Gut an die Familie, der es ursprünglich gehört, zurückfallen [1]). Bei konsequenter Handhabung dieses Gesetzes wäre ein Proletariat in Israel nicht möglich gewesen [2]), wie denn überhaupt dem theokratischen Leben als Aufgabe hingestellt ist Deut. 15, 4, dass kein Armer in Israel sein soll; wobei freilich der fortdauernde Widerspruch der konkreten Verhältnisse mit dieser Aufgabe V. 11 ebenso unumwunden anerkannt wird. — Indem, wie schon früher (§ 33) bemerkt wurde, bei der Ansiedlung im heiligen Land die Geschlechter an bestimmte Orte gebunden zusammenwohnten, wurde eben die Familie die Grundlage alles socialen Lebens; aber indem die Geschlechter sich immer als integrirende Bestandtheile des Bundesvolkes zu erkennen hatten, wurde das Bewusstsein der nationalen Bestimmung lebendig erhalten [3]), wie diese Durchdringung des Familienlebens durch das höhere theokratisch-nationale Princip besonders in der Passahfeier sich darstellt [4]).

1) S. das Weitere bei der Darstellung des Jobeljahrs im Kultus § 151.

2) Das ist es, wesshalb der Socialist Proudhon das mosaische Eigenthumsrecht so sehr bewundert. Vgl. seine Schrift über die Sonntagsfeier, in der deutschen Uebersetzung S. 25.

3) Baumgarten (Die Geschichte Jesu, S. 88 f.) hat richtig bemerkt, dass in der Theokratie beide Einseitigkeiten überwunden seien, die einer Stammverfassung, bei der es die Stämme niemals zu einem nationalen Gemeinwesen bringen, und die einer Staatsform, in welcher das Leben des Hauses und ebendamit ein wesentliches Stück menschlicher Bestimmung dem Staatszweck zum Opfer gebracht wird, wie dies in der lykurgischen Verfassung der Fall war. »In Israel beweist sich die göttliche Leitung darin, dass beide Formen, das Haus und das Reich, von vornherein so angelegt sind, dass sie sich gegenseitig durchdringen und einschliessen.«

4) Vgl. auch die Darstellung der Passahfeier beim Kultus § 153 f.

§ 108.

Die Blutrache [1]).

Mit den zuletzt erörterten Gesetzen hängt die Blutrache insofern zusammen, als sie nach einer Seite hin unter den Gesichtspunkt der Erhaltung der Familienintegrität fällt. — Blutrache im Allgemeinen findet statt, wo die Familienangehörigen, beziehungsweise der nächste Verwandte eines Getödteten, das Recht und die Pflicht haben, an dem Todtschläger Vergeltung zu üben. Im Alten Testament ist die Blutrache als uralte Sitte vorausgesetzt [2]). Nachdem Gen. 9, 6 im Allgemeinen den Grundsatz ausgesprochen hat, dass, wer Menschenblut vergiesst, dess Blut durch Menschen vergossen werden soll, findet sich die erste Andeutung der Blutrache 27, 45 [3]). Wo sich noch kein Staatsleben erzeugt hat oder dasselbe noch in den ersten Anfängen der Entwicklung liegt, fällt die Sühne persönlicher Rechtsverletzung der Natur der Sache nach dem Familieneifer anheim [4]). Das mosaische Recht hat dies beibehalten, aber die Vollziehung der Blutrache dem theokratischen Princip unterworfen. Wenn nach der ältesten hellenischen Anschauung der Mörder als solcher gegen die Gottheit so wenig als gegen die bürgerliche Gesellschaft ein Verbrechen begeht [5]), sondern lediglich die Familiensphäre verletzt, erkennt dagegen der Mosaismus, vermöge seiner Idee des Menschen als göttlichen Ebenbildes (vgl. § 68) in dem Morde vor allem eine Versündigung gegen den Schöpfer und Herrn des Menschenlebens Gen 9, 5 f., welche durch Ausrottung des Schuldigen aus dem durch Blutschuld entweihten Gottesstaate gebüsst werden muss Num. 35, 33 [6]). Gott selbst ist der eigentliche Bluträcher (Gen. a. a. O.), der דֹּרֵשׁ דָּמִים Ps. 9, 13 vgl. 2. Chr. 24, 22, zu dem das vergossene Blut um Rache schreit Gen. 4, 10. Die Blutrache wird so zu einem göttlichen Gebot, sie ist nicht bloss Ehrensache, sondern Religionspflicht. Weil aber durch den Todtschlag zugleich die Familie verletzt wird, deren Integrität zu schirmen Aufgabe des theokratischen Rechtes ist, so wird die Vollziehung der Blutrache demjenigen Anverwandten übertragen, dem überhaupt die Herstellung der beeinträchtigten Familienintegrität obliegt (vgl. § 106 f.), der also auch das der Familie durch den Todtschlag entrissene Blut wieder

einzulösen hat. Daher der Name des Bluträchers גֹּאֵל הַדָּם Num. 35, 19. Deut. 19, 6. 12, auch גֹּאֵל schlechthin Num. 35, 12. Hi. 19, 25 [7]). Dafür zu sorgen, dass die Blutrache wirklich vollzogen wurde, war Sache des ganzen Geschlechtes, wie aus 2. Sam. 14, 7 erhellt [8]). — Weiter werden aber in Ex. 21, 12—14. Num. 35, 9—34. Deut. 19, 1—13 hinsichtlich der Blutrache noch folgende Bestimmungen gegeben:

1) Es werden in Num 35 zwei Arten des Todtschlags, in Bezug auf welchen die Blutrache geboten ist, unterschieden: a) V. 16—18: wenn einer den andern todtschlägt mit einem Werkzeug von Eisen oder einem Stein oder einem Holz, womit man, wenn man sie in die Hand nimmt (Andere: weil sie die Hand ausfüllen), einen andern tödten kann, d. h. wenn einer den andern schlägt in einer Weise, dass der Tod als wahrscheinliche Folge vorausgesehen werden kann; b) V. 20 f.: wenn einer den andern aus Hass oder mit Absicht oder aus Feindschaft getödtet hat, wobei das Mittel selbst, durch welches der Tod herbeigeführt worden, gleichgiltig ist [9]). Dagegen um denjenigen, welcher unvorsetzlich, בְּלֹא צְדִיָּה (V. 22. Ex. 21, 13) und ohne die Schädigung des andern zu suchen (vgl. Num. 35, 23), aus Versehen, בִּבְלִי־דַעַת (Deut. 19, 4 u. s. w.), einen Menschen getödtet hatte, vor der Blutrache zu schirmen, verordnet das Gesetz die Aussonderung von sechs Freistädten, von denen drei im ost-, drei im westjordanischen Lande vertheilt waren (Deut. 4, 41 ff. Jos. 20, 1—9). Der Todtschläger, der in eine von diesen flüchtete, musste, nach vorläufiger Kognition seiner Sache durch die Aeltesten der Freistadt (Jos. 20, 4), vor dem ihm nachjagenden Bluträcher geschützt werden, bis die Gemeinde (עֵדָה), nämlich die Gemeinde des Ortes, wo der Todtschlag begangen worden war, Num. 35, 24 f., durch ihre Aeltesten, Deut. 19, 12 f., die Sache untersucht hatte [10]). Wurde der Angeklagte vorsetzlichen Mordes schuldig erfunden, so musste er dem Bluträcher ausgeliefert werden, selbst der Altar durfte ihm keine Zuflucht bieten (Ex. 21, 14); im entgegengesetzten Falle aber hatte er sich bis zum Tode des Hohenpriesters, unter dem der Todtschlag sich ereignet hatte, in der Freistadt aufzuhalten Num 35, 28. Jos. 20, 6. Verliess er diese früher, so war dem Bluträcher, wie schon vorher auf der Flucht nach der Freistadt,

Deut. 19, 6, gestattet, ihn zu tödten Num. 35, 27. — Die Bedeutung der Verweisung in die Freistadt war gewiss nicht bloss die einer gewöhnlichen Verbannungsstrafe [11]), sondern der Todtschläger sollte dem allgemeinen Verkehr des Volkes entzogen sein, bis die Sühne seiner That vollzogen wäre. Eine solche war nämlich, nach Analogie der Sühnopfer Lev. 4, 1 ff., auch für das unvorsetzlich vergossene Blut schlechthin nothwendig [12]). Diese Sühne scheint zu liegen in dem Tode des Hohenpriesters, der für seine Amtsära das leistet, was je für ein Jahr seine Funktion am Versöhnungstag [13]).

2) Für die vorsetzliche Tödtung gab es keine andere Sühne, als das Blut des Todtschlägers Num. 35, 31. 33 [14]). Das jus talionis wird hier im strengsten Sinn festgehalten, jedes Surrogat für die Todesstrafe wird abgewiesen [15]). Auch der Aufenthalt in der Freistadt in Folge unvorsetzlichen Todtschlags darf nicht abgelöst werden V. 32. — Es zeigt sich hierin ein wesentlicher Unterschied von der bei andern alten Völkern üblichen Sitte, welche dem Todtschläger zulässt, sich auf dem Wege des Vergleichs durch Erstattung einer Busse (ποινή bei den Griechen), eines Wergeldes (bei den Germanen) mit der verletzten Familie abzufinden [16]). — Uebrigens verfügt das mosaische Gesetz nichts gegen den Verwandten, der die Blutrache unterlässt.

3) Die Blutrache trifft nur den Thäter selbst. Nirgends gestattet die Gesetzgebung der mittleren Bücher des Pentateuch, dass der Bluträcher ausser an dem Mörder selbst auch noch an der Familie sich vergreife (Ex. 20, 5 gehört nicht hieher). Dass die Sitte häufig anders verfahren sein mag, ist wahrscheinlich, und dagegen mag als Ergänzung, nicht (wie einige wollen) als Milderung der früheren gesetzlichen Bestimmungen Deut. 24, 16. vgl. 2. Reg. 14, 6 gerichtet sein. — Wie lange die Blutrache unter dem israelitischen Volke bestand, lässt sich nicht sicher bestimmen. Aus 2. Sam. 14, 6—11 erhellt, dass sie noch zu Davids Zeit in voller Geltung war [17]).

1) Vgl. meinen Artikel: »Blutrache« in Herzog's Realencyklop. II, S. 260 ff.

2) Noch nicht Gen. 4, 14: »ich werde unstet und flüchtig sein — und jeder, der mich findet, wird mich tödten.« Dieses Wort Kain's ist nur als Ausdruck der Gewissensangst zu verstehen.

3) Die Worte der Rebekka Gen. 27, 45: »Warum soll ich euer

beider beraubt werden an Einem Tage?« gehen eben darauf, dass Jakob durch Esau's Hand, Esau durch den Bluträcher erschlagen würde.

4) So bei den Arabern, den alten Griechen, Römern, Germanen u. s. w. — Vgl. im Allgemeinen Tobien, die Blutrache nach altem russischem Rechte, verglichen mit der Blutrache der Israeliten, Araber, Griechen, Römer und Germanen, Dorpat 1840. Ueber die Blutrache bei den Arabern s. J. D. Michaelis, mos. Recht, II, § 134. (Mit der Vorstellung der Araber, dass ungerächtes Blut uneingesogen von der Erde stehen bleibt u. s. w. — s. Schultens zu exc. Ham. S. 416, 466 — vgl. im A. T. Jes. 26, 21. Ez. 24, 7 f. Hi. 16, 18.) Ueber die Blutrache bei den Griechen der homerischen Zeit s. Nägelsbach, homer. Theol., 1. A. S. 249 ff., 2. A. S. 292 ff. Ueber die Spuren derselben im alten Italien s. Rein, Kriminalrecht der Römer, S. 36 ff.; über den Unterschied der römischen und germanischen Anschauung s. Osenbrügge in den Kieler Philolog. Studien 1841, S. 234 ff. [i. ang. Art.]

5) Von einer den Göttern schuldigen Mordsühne weiss noch Homer nichts; s. Nägelsbach a. a. O.; vgl. Lobeck, Aglaophamus, I, S. 301, zugleich aber auch die limitirenden Bemerkungen von Schömann, Aeschylos Eumeniden, S. 66 f. [i. ang. Art.]

6) So heilig ist das Menschenleben, dass selbst das Thier, durch das ein Mensch den Tod gefunden hat, gesteinigt werden soll Ex. 21, 28 ff. vgl. Gen. 9, 5. [i. ang. Art.]

7) Vgl. Böttcher, de inferis, § 322.

8) Ueber die Reihenfolge, in welcher die Uebernahme der Blutrache stattfand, bestimmt das Gesetz nichts Näheres; ohne Zweifel richtete sich dieselbe, wie überhaupt die Goëlspflicht, nach dem Erbrecht (vgl. § 106). Damit stimmt die spätere Tradition überein, welche zugleich beifügt, dass, wenn kein Erbe da war oder der Erbe nicht wollte, die Gerichtsbehörde eintrat; s. Maimon. hilchoth rotseach I, 2. [i. ang. Art.]

9) S. über diesen Punkt Saalschütz, mos. Recht, S. 527 ff.

10) Hiemit ist so gedrängt wie möglich angegeben, wie die drei verschiedenen Stellen wahrscheinlich zu kombiniren sind. — Vgl. Hengstenberg, Beitr. zur Einl. ins A. T., III, S. 442 f.; anders kombinirt Ranke, Unters. über den Pentateuch, II, S. 314 f.

11) So Michaelis a. a. O. VI, § 279; vgl. das nach attischem Recht in dem gleichen Falle verhängte Exil. — S. Hermann, Griech. Staatsalterth. § 104.

12) Ueber die spätere hellenische Anschauung s. Schömann, a. a. O. S. 69 u. A. Ueber die römische Widdersühne bei unvorsetzlichem Todtschlag s. Osenbrügge a. a. O.

13) Dies die Eine Auffassung der Sache z. B. von Keil. Anders

Bähr (Symbolik des mos. Kultus, II, S. 52), der, nach dem Vorgang von Maimonides (More neboch. III, 40, ed. Buxt. S. 458) meint, der Tod des Hauptes der Theokratie und Repräsentanten des ganzen Volkes sei für so bedeutend angesehen worden, dass darüber jeder andere Tod sollte vergessen, also auch nicht mehr gerächt werden.

14) Num. 35, 33: »Das Blut entweiht das Land, und das Land wird nicht versöhnt wegen des Blutes, das darin vergossen worden, ausser durch das Blut dessen, der es vergossen.«

15) Mit allen Schätzen der Welt könnte ein Mord nicht abgekauft werden, auch wenn der Ermordete noch, ehe er entschlafen, dem Mörder verziehen hätte. Maimonides, hilch. rots. I, 4, more neboch. III, 41.

16) Vgl. Lobeck a. a. O. S. 301. Selbst der Koran (Sur. II, 173 ff.) gestattet eine vertragsmässige Milderung der Blutrache.

17) Dagegen ist 2. Sam. 3, 27 die Ermordung Abner's durch Joab nicht, wie öfters geschehen ist, unter die Blutrache im Sinn des Gesetzes zu subsumiren. Denn Joab's Bruder Asahel war von Abner in der Schlacht und aus Nothwehr getödtet worden. Daher das Urtheil über Joab's That V. 28 f. 1. Reg. 2, 5.

4. Das Recht der Dienenden im Hause [1]).

§ 109.

Die Leibeigenschaft in der patriarchalischen Zeit. Die Principien des Rechts der Dienenden.

Indem das Alte Testament dem Menschen die Würde der Gottebenbildlichkeit als unveräusserlichen Grundzug seiner Natur zuspricht, indem es ferner die Abstammung der ganzen Menschheit von Einem Blute behauptet, und diese demnach als ein verbrüdertes Geschlecht hinstellt, ist ein Zustand persönlicher Rechtlosigkeit, wie die Sklaverei bei heidnischen Völkern erscheint, von vorn herein für unzulässig erklärt. Als ein Fluch wird es bezeichnet, wenn ein Stamm geradezu dem Loos der Sklaverei verfällt Gen. 9, 25. 27. Doch setzt das Alte Testament die Leibeigenschaft, vermöge welcher das Gesinde (עֲבֻדָּה) einen Theil des Vermögens gleich der Herde bildet (Gen. 24, 35. 26, 14), voraus. Abraham besitzt eine Menge von Sklaven. Es werden unterschieden die Hausgeborenen (יְלִידֵי בַיִת, ein Ausdruck der zugleich auf die Vererbung der Leibeigenschaft hinweist) Gen. 14, 14 [2]) und die um Geld erkauften Sklaven (מִקְנַת כֶּסֶף) 17, 23 ff. [3]). Wie jedoch in der patriarchalischen

Zeit das Sklavenverhältniss bereits veredelt ist, zeigt sich vornehmlich in dem schönen in Kap. 24 gezeichneten Bilde des vertrauten Knechtes Abrahams, der vermuthlich Eine Person mit dem Elieser ist, den Abraham nach 15, 2 f. in Ermanglung eines Sohnes zu seinem Erben bestimmt hatte [4]). Von der grössten Bedeutung aber war es, dass nach Kap. 17 bei der Einführung der Beschneidung sämtliche Sklaven, und zwar nicht bloss die der Familie näher stehenden Hausgeborenen, sondern auch die aus der Fremde Erkauften, ebenfalls dieses Zeichen der Bundesweihe und dadurch Antheil an der Würde des erwählten Geschlechts und der ihm gegebenen göttlichen Verheissung empfangen [5]).

Näher wird nun das Recht der dienenden Klasse durch das Gesetz bestimmt, und zwar so, dass unterschieden wird zwischen denjenigen Dienenden, welche geborene Israeliten waren, und den durch Kauf oder Kriegsbeute aus anderen Völkern erworbenen Sklaven. Diese Ordnungen beruhen auf einem zweifachen Princip: 1) Da Israel das Eigenthumsvolk Jehova's ist, das er aus der ägyptischen Dienstbarkeit losgekauft hat, so sind alle Angehörigen dieses Volkes Jehova's Knechte und in dieser Gebundenheit aller menschlichen Knechtschaft entnommen. Nachdem ihr Gott das auf ihnen lastende Joch gebrochen und sie »aufrecht« ausgeführt hat, sollen sie nicht mehr unter ein Sklavenjoch gebeugt, nicht wie Sklaven verkauft werden. (Lev. 25, 42. 55. 26, 13. vgl. § 83). Durch dieses Princip wird die Leibeigenschaft für Israel eigentlich völlig aufgehoben. Da aber das Gesetz Fälle offen lässt, in denen ein Israelite auf rechtmässige Weise in die Dienstbarkeit eines andern gerathen konnte, so werden Anordnungen getroffen, durch welche dem in Knechtschaft Gerathenen die Rückkehr in die der Würde eines theokratischen Bürgers allein entsprechende selbständige Stellung gesichert ist. Dagegen wird die Leibeigenschaft in Bezug auf die ganze profane Masse der Gojim als zulässig erkannt Lev. 25, 44 ff. [6]). Aber abgesehen davon, dass auch den heidnischen Sklaven ein gewisser Antheil an den Segnungen des Bundesvolkes gesichert ist, kommt ihnen 2) das Princip zu Gute, das als Richtschnur für die Behandlung der Dienenden an zahlreichen Stellen eingeschärft wird, dass nämlich die Israeliten, da sie selbst einst Knechte und Fremdlinge in Aegypten gewesen sind und darum wissen, wie es

solchen zu Muthe ist, Dienenden und Fremdlingen in humaner Weise begegnen und dadurch ihren Dank gegen Gott bethätigen sollen, der sie von dem ägyptischen Drucke erlöst hat (Ex. 22, 20. 23, 9. Deut. 5, 14 f. 10, 19. 15, 15. 16, 11 f. 24, 18. 22)[7]).

1) Eine gute Monographie über den Gegenstand ist die Schrift von Mielziner, die Verhältnisse der Sklaven bei den alten Hebräern nach bibl. und thalmudischen Quellen dargestellt, Kopenhagen 1859. Dort ist S. 4 f. auch ein Ueberblick über die Literatur gegeben. Vgl. auch meinen Artikel: »Sklaverei bei den Hebräern«, in Herzog's Realencyklop. XIV, S. 464 ff. — Von besonderem Interesse ist es bei diesem Gegenstand, das Recht oder Nichtrecht der Sklaven bei andern Völkern zu vergleichen.

2) Abraham stellt sich nach Gen. 14, 14 bei einem Kriegszuge an die Spitze von 318 waffengeübten Hausgeborenen.

3) Weiter erwähnt die patriarchalische Geschichte Sklavinnen (אֲמָהוֹת, שְׁפָחוֹת) als Dienerinnen der Hausfrau, beziehungsweise der Töchter, sowie als Kebsen ihres Herrn, Gen. 16, 1 (Hagar), 22, 24. 24, 59. 61. 29, 24 ff. (Silpa und Bilha), 35, 8 u. s. w. — Ueber den Unterschied von אָמָה und שִׁפְחָה lässt sich sicher nur so viel sagen, dass der letztere Ausdruck der niedrigere ist; vgl. besonders 1. Sam. 25, 41, auch Ex. 11, 5 (s. Gusset im Lexikon unter dem Worte שִׁפְחָה). Hieraus erklärt sich, dass für die geehelichte Magd vorzugsweise die Bezeichnung אָמָה üblich gewesen zu sein scheint (s. Saalschütz, Archäol. II, S. 244); aber streng lässt sich dieser Unterschied nicht durchführen. [i. ang. Art.]

4) Die patriarchalische Lebensform bringt die Sklaven der Familie näher und bewirkt so die Durchdringung des Sklaventhums durch den sittlichen Geist der Familie, vermöge welcher das Verhältniss zwischen der Herrschaft und den Dienenden zu einem wirklichen Pietätsverhältniss sich gestaltet. [i. ang. Art.] — Vgl. was Nägelsbach, homer. Theol. 1. A. S. 232 ff., 2. A. S. 271 ff. über den Charakter des Sklaventhums bei Homer bemerkt.

5) Die vollen Konsequenzen der anthropologischen Voraussetzungen des A. T. werden allerdings auch später nicht verwirklicht. Aber während auf dem Boden des Heidenthums, und zwar vorzugsweise des gebildeten, das Sklaventhum mehr und mehr zur stärksten Entwürdigung der Menschennatur herabsinkt, bewährt der Mosaismus seinen humanen Charakter dadurch, dass er der Sklaverei, insoweit er sie duldet, wenigstens durch eine Rechtsordnung Schranken setzt. [i. ang. Art.]

6) Lev. 25, 44 ff.: »Dein Knecht und deine Magd, welche dir sein sollen, — von den Nationen rings um euch her möget ihr Knechte und Mägde kaufen; auch von den Söhnen der Beisassen, die sich auf-

halten bei euch, von ihnen möget ihr kaufen, und von ihrem Geschlechte bei euch, das sie gezeugt haben in eurem Lande; sie mögen euer Eigenthum sein, und ihr möget sie vererben auf eure Söhne als Eigenthum; auf ewig möget ihr sie als Knechte brauchen.«

7) Die einzelnen Ordnungen bezüglich des Rechts der Dienenden sind einer der schwierigsten Theile der Gesetzgebung. Sie sind es namentlich, auf die man die Behauptung gründet, dass die Gesetzgebung des Deuteronomium mit der des Levitikus in unlösbarem Widerspruch stehe.

§ 110.

a) Die Ordnungen in Betreff der dienenden Israeliten.

Ein Israelite konnte auf rechtmässige Weise [1]) in Knechtschaft kommen entweder durch freiwilligen Selbstverkauf wegen Verarmung Lev. 25, 39. 47, oder durch gerichtlichen Zwangsverkauf wegen Unfähigkeit, für einen begangenen Diebstahl Ersatz zu leisten Ex. 22, 2 [2]). Im letzteren Falle aber durfte er, wie sich aus dem Zusammenhang der Gesetzgebung mit Nothwendigkeit ergibt, nicht an Auswärtige verkauft werden [3]). Nach der herkömmlichen Ansicht aber (so fast alle biblischen Archäologen, auch Saalschütz und Keil) soll auch ein Verkaufsrecht der Gläubiger in Bezug auf zahlungsunfähige Schuldner oder deren Kinder stattgefunden haben. Diese Ansicht wäre jedenfalls insoweit zu beschränken, dass ein eigenmächtiges Einschreiten des Gläubigers gegen die Person und die Kinder des Schuldners im Gesetz keinen Halt hat, ja in entschiedenen Widerspruch mit den Pfandgesetzen des Pentateuch treten würde [3]). Das Gesetz verbietet dem Gläubiger Deut 24, 10, das Haus des Schuldners zu betreten, nämlich um ein Pfand willkürlich auszuwählen; es verbietet Ex. 22, 25 f. Deut. 24, 12, das gepfändete Gewand eines Armen über Nacht zu behalten; »denn es ist seine einzige Decke, sein Kleid für seine Haut; worauf soll er liegen? und es geschieht, wenn er zu mir ruft, so höre ich ich ihn, denn ich bin gnädig«; es verbietet, die Mühle eines Schuldners zu pfänden, weil das die »Seele« (d. h. etwas zum Lebensunterhalt unumgänglich Erforderliches) pfänden hiesse Deut. 24, 6. Und dieses humane Gesetz sollte die Person des verarmten Schuldners oder seiner Kinder der Willkür des Gläubigers preisgegeben haben? — Eher kann man zugeben, dass das Recht gerichtlicher

Zuerkennung eines insolventen Schuldners durch Lev. 25, 39. 47 nicht ausgeschlossen sei [4]). Doch redet die Stelle wahrscheinlich nur von dem Selbstverkauf eines Israeliten, der sich selbständig nicht mehr durchzubringen im Stande ist. Auch aus den übrigen Büchern des Alten Testaments lässt sich für diese herkömmliche Meinung kein genügender Beweis führen. Prov. 22, 7 gehört nicht hieher, da dieser Spruch ganz allgemein die Abhängigkeit des Schuldners vom Gläubiger aussagt. 2. Reg. 4, 1. Am. 2, 6. 8, 6 beweisen allerdings für die Praxis des Zehnstämmereichs; allein der in der ersteren Stelle erwähnte Fall, dass einer Wittwe ihre zwei Söhne vom Gläubiger weggenommen werden, darf gewiss nicht als dem Sinne des mosaischen Gesetzes entsprechend betrachtet werden; die Stellen aus Amos aber bezeichnen es als grobe Versündigung, dass Arme um geringer Schulden willen der Sklaverei überliefert werden. Ausserdem pflegt man noch Hi. 24, 9. Neh. 5, 5. Jes. 50, 1 und Matth. 18, 25 als Belege anzuführen. Aber die Stelle aus Hiob straft die Hartherzigkeit, mit der einer Mutter der Säugling von der Brust als Pfand weggenommen wird. Mit Neh. 5, 5 ist V. 8 zu verbinden, wo Nehemia das Verfahren, wornach die Armen zur Deckung ihrer Schulden ihre Kinder als Sklaven hergeben müssen, mit den stärksten Worten rügt. Die beiden letztgenannten Stellen endlich beweisen auch nur für die herrschende Praxis, nicht für die Rechtmässigkeit der Sache [5]).

Wie es nun mit einem in die Knechtschaft gekommenen Israeliten gehalten werden sollte, darüber finden sich im Pentateuch zweierlei Verordnungen, einerseits im Bundesbuche Ex. 21, 1—11 und im Deuteronomium 15, 12—18, andererseits in Lev. 25, 39—55.

1) Die beiden ersteren Gesetze bestimmen folgendes: a) Wenn ein Israelite einen seiner Volksgenossen männlichen oder (s. die Deuteronomiumstelle und Jer. 34, 9 ff.) weiblichen Geschlechts gekauft hat, so soll die Dienstzeit nur sechs Jahre dauern [6]). Diese Zeitbestimmung, welche an die siebenjährige Dienstzeit Jakobs (Gen. 29, 18) erinnert, beruhte vielleicht auf altem Herkommen; im Gesetze aber ist sie zunächst, worauf auch der Zusammenhang der deuteronomischen Stelle hinweist, der Sabbathperiode nachgebildet. Wie nach sechs Arbeitstagen ein Ruhetag, nach sechs Jahren des

Landbaues ein Feierjahr folgt, so soll das siebente Jahr dem Knechte Freiheit von seiner Dienstbarkeit bringen. Nur fiel das Jahr der Freilassung nicht geradezu mit dem Sabbathjahre zusammen, wenn auch nach Jer. 34, 8 ff. in Zedekia's Zeit das Sabbathjahr einmal Veranlassung zur Freilassung der israelitischen Dienstboten gegeben hat. — b) Wenn der Knecht allein in den Dienst getreten ist, so wird er auch allein wieder frei; tritt er aber verheiratet ein, so wird sein Weib mit ihm frei. Wenn dagegen sein Herr ihm ein Weib gibt und diese ihm Kinder gebiert, so verbleiben das Weib und die Kinder dem Herrn und er geht für seine Person allein frei aus [7]). Das deuteronomische Gesetz gebietet, dass der Herr den Entlassenen noch mit Naturalgeschenken (von Kleinvieh, von der Tenne und von der Kelter) unterstützen solle [8]). — c) Will der Knecht aus Liebe zu seinem Herrn oder zu Weib und Kindern nicht frei werden, so soll ihn der Herr vor Gericht bringen, wohl namentlich auch für den Zweck, um die volle Freiwilligkeit des Entschlusses des Knechtes ausser Zweifel zu setzen. Hierauf soll der Herr den Knecht an die Thüre oder den Thürpfosten führen und ihm das Ohr (wahrscheinlich das rechte) mit dem Pfriemen durchbohren (רָצַע), wodurch nun der Knecht zu beständigem Dienste verpflichtet wird [9]). Dass bei der Thüre an die des Hauses, in welchem der Knecht dient, zu denken ist, zeigt der Zusammenhang in der deuteronomischen Stelle, in der freilich das Erscheinen vor Gericht gar nicht erwähnt ist [10]). Da die Bedeutung der Ceremonie im Allgemeinen die Verpflichtung zu bleibendem Gehorsam ist, so wird sie an dem Hörorgan vorgenommen und zwar durch ein demselben für immer anhaftendes Zeichen [11]). Das Anheften des Ohrs an den Thürpfosten, dem das Durchbohren dient, bezeichnet das bleibende Gebundensein des Knechtes an das Haus [12]). Obwohl der Vorgang durch einen sittlichen Zug motivirt ist, so liegt in ihm doch unstreitig etwas Herabwürdigendes [13]). — Ueber die Deutung des לְעֹלָם in Ex. 21, 6. Deut. 15, 17 wird gestritten. Der Ausdruck geht offenbar (weil die angeordnete symbolische Handlung dem Knechte ein unzerstörbares Zeichen aufdrückte), zunächst auf lebenslängliche Knechtschaft. Die Beschränkung auf die Zeit bis zum Jobeljahr [14]) ergibt sich erst durch die Kombination mit dem Gesetz des Levitikus [15]). — d) im Bundesbuch folgt nun Ex. 21, 7—11

ein Gesetz, welches den Fall betrifft, da ein Israelite seine Tochter einem anderen in der Voraussetzung verkaufte, dass sie die Frau oder Kebse des Käufers oder seines Sohnes werden sollte. Es ist hier von etwas ganz anderem als in Deut. 15, 12 ff. die Rede; letzteres Gesetz handelt davon, wie es mit einer Hebräerin zu halten sei, die nicht für den Zweck der Verehelichung in den Dienst eines Mannes kam [16]).

Neben den beiden bisher erläuterten Verordnungen des Bundesbuchs und des Deuteronomium findet sich nun eine ganz anders lautende im Zusammenhang des Jobeljahrgesetzes Lev. 25, deren Inhalt folgender ist. — a) V. 39—43. Es wird hier der Fall gesetzt, dass ein Israelite, weil er nach Veräusserung seines Grundbesitzes auch nicht einmal wie ein Beisasse (der seinen Unterhalt durch Lohnarbeit erwirbt) sich durchbringen kann, sich desswegen einem andern Israeliten verkauft. In diesem Fall soll der Herr ihn nicht Sklavendienste verrichten lassen, vielmehr ihm nur solche Arbeiten auferlegen, wie man sie einem Tagelöhner zumuthet, und ihn überhaupt wie einen solchen behandeln [17]). Dieses Verhältniss soll nur dauern bis zum Jobeljahre, in welchem der Knecht mit seinen Kindern [18]) frei wird und zu seinem Geschlechte und väterlichen Erbe zurückkehrt. (Eine Ausstattung von Seiten des Herrn ist eben darum in diesem Fall nicht erforderlich.) — b) V. 47—55. Verkauft sich dagegen der verarmte Israelite an einen im Lande wohnenden Fremden, so darf er ebenfalls nur wie ein Lohnarbeiter behandelt werden; zugleich kann er jederzeit losgekauft werden [19]). Die Kaufsumme ist zu berechnen nach der Zahl der Jahre, welche von dem Verkauf bis zum Jobeljahre verfliessen (wobei der Betrag der Löhnung, welche ein Tagearbeiter anzusprechen hat, zu Grunde gelegt wird). An dieser Kaufsumme wird im Falle der Loskaufung der Betrag des bereits geleisteten Dienstes (nach gleicher Berechnung) in Abzug gebracht. Im Jobeljahre aber geht der Knecht mit den Seinigen ganz frei aus.

Dieses Gesetz des Levitikus nun steht ganz unvermittelt neben den oben erörterten Verordnungen des Bundesbuchs und des Deuteronomium. Ueber das Verhältniss, in welchem dieselben zu einander stehen, sind sehr verschiedene Ansichten aufgestellt worden. Nach Ewald und vielen andern haben wir hier gesetzliche Bestim-

mungen aus verschiedenen Zeitaltern. Nachdem die im Bundesbuche vorgeschriebene Freilassung der Knechte im siebenten Jahre ausser Brauch gekommen, habe man sich darauf beschränkt, die Freilassung derselben im Jobeljahre anzuordnen, was freilich, da unzählige Knechte das Jobeljahr gar nicht erlebten, ein sehr kümmerliches Surrogat gewesen wäre. Später habe dann der Deuteronomiker das alte Gesetz wieder hergestellt. Dieser Ansicht steht im Allgemeinen entgegen, dass (wovon § 152 noch besonders geredet werden wird), das Jobelgesetz aus späteren Verhältnissen gar nicht zu begreifen ist. Im Besondern aber erhebt sich die Frage: Warum wird nach jener späteren Gesetzgebung dem bei einem andern Israeliten dienenden israelitischen Knechte die Erlangung der Freiheit innerhalb der ganzen fünfzigjährigen Jobelperiode abgeschnitten? Sollte denn in dieser Hinsicht der bei einem Israeliten Dienende gegenüber dem bei einem Beisassen Dienenden verkürzt gewesen sein? Genügend dagegen erklärt sich die Unvollständigkeit der Verordnung V. 39 ff., wenn neben ihr noch jene Bestimmung des Bundesbuchs in Kraft war. Es wird nämlich der scheinbare Widerspruch zwischen beiden Gesetzen mit J. D. Michaelis (mos. Recht § 127), Hengstenberg (Beiträge, III, S. 440 f.) u. A. so zu lösen sein, dass während der 44 ersten Jahre einer Jobelperiode die Freilassung der Knechte sich lediglich nach der Verordnung des Bundesbuchs richtete (also nach sechs Jahren erfolgte), wogegen denjenigen, die während der letzten Jahre einer Jobelperiode in Knechtschaft geriethen, das Jobeljahr auch in dem Falle, wenn sie noch nicht sechs Jahre gedient hatten, die Freiheit brachte. Daher geht das genannte Gesetz von der Voraussetzung aus, dass der Knecht die Frist der Loslassung, das Jobeljahr noch erleben werde. — Andere Ausgleichungsversuche nehmen an, dass in den beiderseitigen Gesetzen von verschiedenen Personen gehandelt werde [20]).

1) Menschendiebstahl, sei es, dass der Entführte bei dem Diebe gefunden wurde (Ex. 21, 16) oder von ihm verkauft worden war (Deut. 24, 7), sollte mit dem Tode bestraft werden. [i. ang. Art.]

2) In diesem Falle wurde der Dieb ohne Zweifel in der Regel dem Bestohlenen zugesprochen (τοῖς καταδικασαμένοις δοῦλος ἔστω, Josephus, Ant. IV, 8, 27). [i. ang. Art.]

3) Als Herodes den Verkauf von Dieben ins Ausland anordnete, wurde dies mit Recht als ein schwerer Verstoss gegen das väterliche

Gesetz betrachtet, Josephus, Ant. XVI, 1, 1. — Neben den angeführten zwei Fällen wird nur noch die Befugniss des Vaters, seine Tochter zu verkaufen — worüber das Nähere unten — erwähnt Ex. 21, 7; über die Söhne hatte der Vater diese Gewalt nicht. [i. ang. Art.]

3) Vgl. Mielziner a. a. O. S. 18.

4) Darauf bezieht Saalschütz, mos. Recht, S. 707, die Stelle.

5) Die gesetzliche Zulässigkeit der Sache wird auch von der rabbinischen Ueberlieferung geleugnet. Vgl. über diesen Gegenstand Alting, acad. dissert. in Opp. V, S. 223. [i. ang. Art.]

6) Ueber die Anwendung dieses Gesetzes auch auf die wegen Diebstahls Verkauften s. den angef. Artikel S. 466.

7) Unter dem Weib, das nicht frei wird, ist natürlich eine nichthebräische Sklavin zu verstehen (s. die Mechilta z. d. St.); war sie eine Hebräerin, so musste sie nach Deut. 5, 12 ebenfalls erst ihre sechs Jahre abdienen; war sie aber eine Nichthebräerin, so hatte sie überhaupt keinen Anspruch auf Freilassung. [i. ang. Art.]

8) Es war dies eine Ausstattung, durch welche dem Knechte der Anfang einer selbständigen Wirthschaft erleichtert wurde. [i. ang. Art.]

9) Nach Deut. 15, 17 sollte mit der Magd ebenso verfahren werden. Nach der jüdischen Tradition wäre das Ohr der Magd nicht durchbohrt worden; doch ist es nicht natürlich, die Schlussworte von V. 17 nur auf den Inhalt von V. 14 zurückzubeziehen.

10) Dagegen wollen Aben-Esra und Abrabanel das Stadtthor, unter welchem das Gericht gehalten wurde, verstanden wissen (s. Alting a. a. O. S. 225 f., wo auch noch anderes Rabbinische zur Erläuterung beigebracht wird); Ewald (Alterth. des Volkes Israel 1. A. S. 195, 3. A. S. 283 f.) bezieht Ex. 21, 6 auf das oberste Gericht am Heiligthum und meint, das Ohr des Knechtes sei von dem Priester an die Thüre oder den Pfosten des Heiligthums gehalten und dann von dem Herrn durchstochen worden. [i. ang. Art.]

11) Dagegen ist es schwerlich richtig, das Durchbohren selbst als Oeffnung des Ohrs, somit als Symbol der Weckung der Aufmerksamkeit zu fassen; der hiefür angezogene Ausdruck in Ps. 40, 7: »Ohren hast du mir gegraben« ist anderer Art. [i. ang. Art.]

12) Wenig passend ist es, wenn Ewald zur Erläuterung die Durchstechung der Nase von zu zähmenden Thieren vergleicht. [i. ang. Art.]

13) So haben ihn auch die Rabbinen gefasst und in diesem Sinn die Ceremonie weiter ausgedeutet. In der Durchbohrung sehen sie eine Bestrafung des Ohrs; denn, sagt Jochanan ben Sakkai, es hat gehört vom Berge Sinai: »du sollst keine anderen Götter neben mir haben«, und hat abgeworfen das Joch des himmlischen Königthums und auf sich genommen das Joch von Fleisch und Blut. Das Ohr, das gehört hat am Sinai: »meine Knechte sind die Söhne Israels«,

ist hingegangen und hat einen anderen Herrn erworben (s. die Gemara zu Kiduschin I, 2. Ugolin. Thes. XXX, 415). [i. ang. Art.]

14) So Josephus, Ant. IV, 8, 28 und die thalmudisch-rabbinische Tradition. S. darüber den angef. Artikel S. 467 f.

15) Das Deuteronomium motivirt das ganze Gebot theils im Allgemeinen durch die Erinnerung an die Erlösung des Volkes aus der ägyptischen Knechtschaft, theils im Besonderen durch Hinweisung darauf, dass der Knecht in den sechs Jahren »das Doppelte eines Taglöhners« gearbeitet habe. Der letztere Ausdruck ist dunkel; von dem doppelten Masse der Arbeit (in Bezug auf Schwere oder Dauer derselben) ist er, zumal wenn Lev. 25, 39 hinzugenommen wird, schwerlich zu verstehen; am natürlichsten wird er (s. Fr. W. Schultz z. d. St.) darauf bezogen, dass ein Taglöhner, dem man nicht bloss den Unterhalt, sondern auch Löhnung zu reichen hat, die doppelten Kosten erfordert haben würde. [i. ang. Art.]

16) S. Hengstenberg, Beiträge zur Einl. ins A. T. II, S. 439; Bertheau, die sieben Gruppen mosaischer Gesetze, S. 22 ff. — In Bezug auf eine für den Zweck der Ehelichung Verkaufte wird nun im Bundesbuche verordnet, dass es mit ihrer Freilassung anders als beim Knechte gehalten werden solle. Werden ihr die Bedingungen der Ehe gehalten, so bleibt sie natürlich bei ihrem Herrn für immer; wo nicht, so werden drei Fälle unterschieden. 1) Wenn sie missfällt ihrem Herrn, der sie für sich (K'ri לוֹ) bestimmt hatte, so soll er sie loskaufen lassen (entweder durch den Vater oder durch einen anderen Israeliten, der sie heiraten will); er ist aber nicht befugt, sie an ein fremdes Volk zu verkaufen wegen seiner Treulosigkeit gegen sie; 2) bestimmt er sie dagegen seinem Sohne, so soll sie hinfort wie eine Tochter gehalten werden; 3) nimmt er noch eine andere hinzu, so soll er die erste nicht in Nahrung, Kleidung und Beiwohnung verkürzen. Wenn er ihr dieses Dreifache nicht leistet, so ist sie unentgeltlich frei zu lassen. [i. ang. Art.] — Näheres über diese Auffassung der Stelle s. im angef. Artikel S. 468.

17) Die näheren Bestimmungen nach der Tradition s. im angef. Artikel S. 469.

18) Die thalmudische Auffassung dessen s. im angef. Artikel S. 469. Note. Vgl. auch Selden, de jure nat. et gent. VI, 7 und Mielziner a. a. O. S. 34.

19) Sei es, dass einer seiner Angehörigen für ihn, oder dass er selbst, wenn er wieder zu Vermögen kommt, das Lösegeld bezahlt. [i. ang. Art.]

20) Ueber die rabbinische Ansicht (s. schon die Mechilta zu Ex. 21, 2), wornach sich die Verordnung des Bundesbuchs auf den wegen Diebstahls vom Gericht verkauften, die des Jobelgesetzes auf den aus Armut in den Dienst getretenen Knecht beziehen soll, vgl.

den angef. Artikel S. 470. — Mehr lässt sich zu Gunsten derjenigen Ansicht geltend machen, welche unter den hebräischen Knechten im Bundesbuche eine besondere Klasse verstehen will, die eine mittlere Stellung zwischen den im Jobelgesetz gemeinten Israeliten, welche überhaupt nicht als Knechte, sondern nur wie Taglöhner zu behandeln waren, und den heidnischen Sklaven eingenommen haben. So Saalschütz (mos. Recht, S. 703 ff.). Nach ihm wäre bei den hebräischen Knechten an solche zu denken, die durch Naturalisation Hebräer geworden oder in einer israelitischen Familie nach Ex. 21, 4 als Knechte geboren waren. Diese wären, wenn sie aus dem Hause, dem sie ursprünglich angehörten, einem anderen Herrn verkauft wurden, nach sechs Jahren freizulassen gewesen. Später hat Saalschütz (Archäol. der Hebräer, II, S. 240) seine Ansicht dahin abgeändert, dass unter den hebräischen Knechten Stammverwandte zu verstehen seien, die aus dem eigentlichen Heimatlande der Hebräer herübergekommen waren; mit ihnen, vermuthet er, sollten durch die Koncession einer bloss siebenjährigen Dauer der Dienstbarkeit wechselseitige friedliche Beziehungen angeknüpft werden. Gegen beide Hypothesen spricht aber entschieden nicht bloss der sonstige Gebrauch von עִבְרִי, das in seiner älteren weiteren Bedeutung seit Gen. 10, 21 (vgl. 14, 13) nie mehr vorkommt, sondern auch das in Deut. 15, 12 beigefügte אָחִיךָ, das offenbar wie Lev. 25, 39 zu nehmen ist und auch in Jer. 34, 9 durch יְהוּדִי erklärt wird. [i. ang. Art.]

§ 111.

b) Die Verhältnisse der nichtisraelitischen Sklaven.

Die eigentlichen Sklaven waren nach der bereits oben (§ 109, Erl. 6) mitgetheilten Stelle Lev. 25, 44—46 zu erwerben theils von den ringsum wohnenden Nationen, theils von den Beisassen im Lande. Durch den Ausdruck »Nationen ringsum« werden (s. Raschi z. d. St.) die im Lande wohnenden kanaanäischen Stämme ausgeschlossen: diese nämlich sollten völlig vertilgt werden (Deut. 20, 16—19). Da dies aber nicht geschah, vielmehr bedeutende Reste der Kanaaniter im Lande übrig blieben, wurden diese, insoweit Israel ihrer mächtig wurde, nach Jud. 1, 28. 30 zum Frohndienst bestimmt, wie schon vorher jenes »Pöbelvolk« (nach Luthers Uebersetzung), das sich nach Ex. 12, 38 (עֵרֶב, ein gemischter Haufe), Num. 11, 4 (אֲסַפְסֻף, ein zusammengeraffter Haufe) an Israel beim Auszug aus Aegypten angeschlossen hatte, im Lager zu niedrigeren Dienstleistungen verwendet worden war (Deut. 29, 10) [1]. — Auch

für die Zukunft wird durch das Kriegsgesetz Deut. 20, 11 ff. angeordnet, dass die Bewohner nichtkanaanäischer Städte, welche Israel freiwillig sich unterwarfen, der Frohnpflichtigkeit verfallen sollten, wogegen von den mit Gewalt bezwungenen feindlichen Städten die Männer zu tödten und nur Weiber und Kinder in die Sklaverei zu führen waren (vgl. Num. 31, 16 f. 26 f.). Hiernach bildete sich im israelitischen Staate eine Art von Heloten, die besonders unter David (2. Chr. 2, 16 vgl. mit 2. Sam. 20, 24) und Salomo (1. Reg. 9, 20. 2. Chr. 8, 7) erwähnt werden. Diese zu den öffentlichen Arbeiten verwendete frohnpflichtige Klasse wird 2. Chr. 2, 16 zu 153,600 Köpfen geschätzt [2]). Aus dieser Menschenklasse mögen theilweise auch die Privatsklaven erworben worden sein. Da das Alte Testament Sklaveneinfuhr und inländische Sklavenmärkte nirgends erwähnt, so ist zu vermuthen, dass Israel selbst in den Zeiten, in denen es einen lebhafteren Verkehr mit anderen Völkern unterhielt, keinen bedeutenderen Sklavenhandel getrieben, also durch Kauf aus dem Auslande verhältnissmässig nicht viele Sklaven erworben hat. Mit dem phönicischen Sklavenhandel kam es, wie es scheint, mehr nur leidend in Berührung (Jo. 4, 6. Ob. 20). Wie wenig das Gesetz die Vermehrung der heidnischen Sklaven begünstigte, zeigt die merkwürdige Verordnung Deut. 23, 16 f., wornach ein seinem heidnischen Herrn entlaufener Sklave, der sich auf israelitisches Gebiet geflüchtet hatte, nicht ausgeliefert, überhaupt nicht gewaltthätig behandelt werden durfte, vielmehr die Erlaubniss erhalten sollte, wo es ihm gefiel, in einer israelitischen Stadt sich niederzulassen [3]). — Nach dem Bisherigen kann es nicht auffallen, dass die Zahl der Sklaven in Israel verhältnissmässig weit geringer war, als bei anderen Kulturvölkern des Alterthums [4]).

Die Bestimmungen nun, welche das Gesetz über die religiöse und rechtliche Stellung der Sklaven enthält, sind folgende: In Betreff der Aufnahme der Sklaven in die religiöse Gemeinschaft des Bundesvolkes durch die Beschneidung blieb die Ordnung der patriarchalischen Zeit in Geltung s. Ex. 12, 44. (vgl. § 82, 3). Nach der rabbinischen Tradition durfte ein heidnischer Sklave nicht zur Beschneidung gezwungen werden, war aber, wenn er beharrlich dieselbe ablehnte, nach einem Jahre wieder zu verkaufen [5]). Durch die Beschneidung erhielten die Sklaven nach der angeführten Stelle das

Recht der Theilnahme am Passah; sie sind demnach, im Unterschied von Beisassen und Taglöhnern V. 45, als Glieder der Familie zu behandeln [6]). Die Theilnahme der Sklaven an den Opfermahlzeiten ergab sich hiernach von selbst (Deut. 12, 12. 18. 16, 11. 14). Die Sabbathruhe durfte nach Deut. 5, 14 dem Sklaven nicht verkümmert werden [7]). — Was die Behandlung der Sklavinnen betrifft, so ist besonders charakteristisch für den humanen Geist des Gesetzes die in Deut. 21, 10 ff. in Bezug auf weibliche Kriegsgefangene gegebene Verordnung [8]). — Ueber das Leben des Sklaven hat der Herr kein Recht. Hierauf bezieht sich Ex. 21, 20 f. [9]). Es wird hier verordnet: »Wenn ein Herr seinen Knecht oder seine Magd mit dem Stabe schlägt und er stirbt unter seiner Hand, so soll es gerächt werden.« Nach der jüdischen Tradition hätte der Herr in diesem Falle die Todesstrafe, und zwar durch das Schwert, zu erleiden gehabt [10]). Diese Erklärung ist ganz unwahrscheinlich, da nach dem Zusammenhang nicht von einer absichtlichen Tödtung, sondern von einem Missbrauch des Züchtigungsrechtes die Rede ist (vgl. dagegen die Ausdrücke in Num. 35, 16—18). Auch würde bei der rabbinischen Annahme wohl der technische Ausdruck מוֹת יוּמַת gebraucht worden sein, wogegen die Wahl des unbestimmten Ausdrucks (יִנָּקֵם) darauf hinzuweisen scheint, dass die Strafe je nach Befund der Umstände verschieden bemessen werden konnte [11]). Wenn jedoch der Sklave die Züchtigung einen oder zwei Tage überlebte, soll es nach V. 21 des genannten Gesetzes nicht geahndet werden, denn »es ist sein Geld« d. h. der Herr ist durch die Einbusse, die ihm der Tod des Knechtes bringt, bereits zur Genüge bestraft. Die Absicht zu tödten konnte hier ohnehin nicht vorausgesetzt werden. Uebrigens wird auch diese Bestimmung durch die Tradition geschärft [12]). Endlich bestimmt V. 26 f., dass, wenn Jemand seinem Sklaven ein Auge oder einen Zahn ausschlug, er ihm sofort die Freiheit zu geben hatte [13]).

Die humane Behandlung der Sklaven, welche das Gesetz fordert, wird auch sonst im Alten Testament eingeschärft. Wie entschieden dasselbe die Menschenwürde im Sklaven geachtet wissen will, zeigt besonders die Stelle Hi. 31, 13—15: »Wenn ich verwarf das Recht meines Knechtes und meiner Magd, wenn sie rechteten mit mir —, und was wollt' ich thun, wenn Gott sich erhöbe, und

wenn er heimsuchte, was ihm erwiedern? Hat nicht im Mutterleibe, der mich schuf, ihn geschaffen und Einer uns im Mutterschosse bereitet«[14])? — Die Ermahnungen, einen Sklaven nicht zu zärtlich zu behandeln, Prov. 29, 19. 21 sind in Eine Linie mit den die Kinderzucht betreffenden zu stellen[15]).

1) Ueber die auf ähnliche Weise entstandene Klasse der Heiligthumssklaven vgl. die Darstellung der davidischen Zeit.

2) Ueber das Verhältniss von 1. Chr. 2, 16 zu 1. Reg. 5, 27 ff. s. die verschiedenen Ansichten bei Keil, Komment. über die Bücher der Könige, 1840, S. 68 f.; Ewald, Gesch. Israels, III, 1. A. S. 34, 3. A. S. 312 f.; Bertheau, Komment. zur Chronik, S. 294 f.

3) Daraus, dass die heidnischen Sklaven in Israel grossentheils von jener frohnpflichtigen Klasse herkamen, deren Grundstock nach dem oben Bemerkten die Reste der kanaanäischen Stämme bildeten, sowie aus Berücksichtigung von Gen. 9, 25 erklärt es sich, dass im rabbinischen Sprachgebrauch עֶבֶד כְּנַעֲנִי die allgemeine Bezeichnung der nichthebräischen Sklaven ist. (Vgl. z. B. die Mischna Kiduschin I, 3.) [i. ang. Art.]

4) Wenn z. B. in Athen (vgl. Schömann, griech. Alterthümer I, S. 349) während der blühenden Zeit des Staates die Anzahl der Sklaven zu der bürgerlichen Bevölkerung sich wie 4 zu 1 verhalten hat, so war bei den Israeliten das Verhältniss wohl eher das umgekehrte. Nach Esr. 2, 64 f. Neh. 7, 67 befanden sich im Gefolge der aus Babel zurückkehrenden 42,360 Juden bloss 7,337 Sklaven beiderlei Geschlechts, wobei freilich zu berücksichtigen ist, dass vorzugsweise die ärmere Klasse der Exulanten sich bei der Rückkehr in die Heimat betheiligt zu haben scheint. [i. ang. Art.]

5) Ausser wenn er beim Eintritt in den Dienst die Freiheit von der Beschneidung sich ausdrücklich ausbedungen hatte. Ein beschnittener Sklave durfte nicht mehr an einen Heiden verkauft werden. (S. Mielziner a. a. O. S. 58.) [i. ang. Art.].

6) Wie nach Lev. 22, 11 die Sklaven eines Priesters ganz wie die Familie desselben von den heiligen Speisen geniessen dürfen. [i. ang. Art.]

7) Dass, wenn der Herr keine männlichen Nachkommen hatte, er einen Sklaven mit seiner Tochter verheiraten und an Sohnesstelle annehmen konnte, zeigt das 1. Chr. 2, 34 ff. Erzählte. [i. ang. Art.]

8) Ein Israelite darf an einer solchen Gefangenen nicht ohne Weiteres Begierden stillen; erst nach einem Monat, wenn dem Heimweh der Sklavin sein Recht geworden ist und sie in die neuen Verhältnisse sich einigermassen eingewöhnt hat, darf er eheliche Gemeinschaft mit ihr eingehen; ist sie einmal geschwächt, so darf er, wenn sie ihm nicht mehr gefällt, sie nicht mehr verkaufen, sondern muss sie frei-

lassen. (Die rabbinischen Bestimmungen hierüber s. bei Selden, de jure nat. et gent. V, 13.) [i. ang. Art.]

9) Ex. 21, 20 f. (s. Raschi z. d. St.) handelt, wie der Schluss zeigt, von den nichthebräischen Sklaven; in Bezug auf israelitische Sklaven wurde es ohne Zweifel nach dem Blutrachegesetz Num. 35, 16 ff. gehalten. [i. ang. Art.]

10) S. Hottinger, juris hebr. leges S. 60.

11) Vgl. Saalschütz, mos. Recht S. 540. — Die absichtliche Tödtung auch des eigenen Sklaven fiel ohne Zweifel unter das Gesetz Ex. 21, 12. Lev. 24, 17 (man beachte den Gegensatz gegen V. 18) und 24, 21 f. Wurde doch auch nach ägyptischem Rechte (Diodor I, 77) die Tödtung eines Sklaven gleich der eines Freien behandelt. [i. ang. Art.]

12) Nach der Tradition sollte, wenn der Herr sich zur Züchtigung eines Werkzeugs bedient hatte, mit dem augenscheinlich eine tödtliche Verletzung zugefügt werden musste, auch in dem Falle, wenn der Tod des Sklaven erst nach längerer Zeit erfolgte, die Todesstrafe über den Herrn verhängt werden. [i. ang. Art.]

13) Der Herr erlitt so eine Vermögensstrafe, der Gemisshandelte aber war eben durch die Freilassung entschädigt. — Wie der Sklave dritten Personen gegenüber in strafrechtlicher Beziehung gestellt war, darüber ist im Gesetze nichts bestimmt. Die Tradition darüber s. im angef. Artikel S. 472. — Auch über die Freilassung der nichtisraelitischen Sklaven ist ausser dem oben Angeführten im Gesetze nichts bestimmt; selbstverständlich konnte sie durch Loskaufung oder freiwillige Losgebung erfolgen. Die rabbinischen Bestimmungen hierüber s. bei Mielziner a. a. O. S. 65 ff. [i. ang. Art.]

14) Vgl. damit Aristoteles, Eth. Nik. VIII, 13 (11): »*Φιλία οὐκ ἔστι πρὸς δοῦλον ᾗ δοῦλος — ὁ γὰρ δοῦλος ἔμψυχον ὄργανον· τὸ δ'ὄργανον ἄψυχος δοῦλος. Ἧι μὲν οὖν δοῦλος, οὐκ ἔστι φιλία πρὸς αὐτόν, ᾗ δ'ἄνθρωπος.*« — Seneca, Epist. V, 6 (ep. 47): »Ne tamquam nominibus quidem, sed tamquam jumentis abutimur«. — Dagegen: »Vis tu cogitare istum, quem servum tuum vocas, ex iisdem seminibus ortum, eodem frui coelo, aeque spirare, aeque vivere, aeque mori.«

15) Vgl. auch Sir. 30, 33 ff. (33, 25 ff.). — Zur völligen Aufhebung der Sklaverei ist es auf dem Boden des Judenthums nur bei den Essenern und Therapeuten gekommen. Sie verwerfen die Sklaverei als eine mit der allgemeinen Verbrüderung der Menschen streitende und darum widernatürliche Sache (s. Philo, quod omn. prob. Mang. II, S. 475, de vit. contempl. II, S. 482). [i. ang. Art.]

Zweites Lehrstück.

Der mosaische Kultus.

§ 112.

Allgemeinere Vorbemerkungen. Wesen des Kultus.

Wenn auch vermöge der theokratischen Ordnung alle menschlichen Verhältnisse und Zustände religiös bestimmt sind, demnach das ganze Leben des Israeliten sich zu einem *Dienste* Gottes gestalten soll, so vollzieht sich doch in einer Reihe von Institutionen, welche die עֲבֹדַת יְהוָה, den *Dienst* Jehova's im engern Sinn bilden, in besonderer Weise der Grundgedanke der Theokratie, dass Israel dem Gott, der es erwählt und in seine Gemeinschaft eingeführt hat (Ex. 19, 4), selbst sich als die von ihm geheiligte Gemeinde darstellen, sich mit allem, was es hat, ihm heiligen soll. Dieser auf der göttlichen Erwählung und Bundesstiftung beruhenden, in den von Gott bestimmten Ordnungen sich vollziehenden Hingabe des Volks entspricht von Seiten Gottes die an die Kultusakte geknüpfte Gnadenerweisung und Segensmittheilung (vgl. Lev. 9, 22. Num. 6. 27). Man beachte, wie diese drei Momente, 1) die *göttliche Wahl und Stiftung*, gegenüber menschlicher ἐθελοθρησκεία, 2) die *Hingabe* im Kultusakte, 3) die hieran sich knüpfende *Gnade* vereinigt sind in dem Worte Ex. 20, 24: »an welchem Orte ich meines Namens gedenken lasse (nämlich, nach dem Vorangegangenen, durch Opfer), da will ich zu dir kommen und dich segnen.« Es findet also in dem Kultus ein *fortwährender lebendiger Verkehr* statt zwischen der Gott mit Gebet und Opfer nahenden Gemeinde und dem in Erhörung des Gebets und Darreichung seiner Gnadengüter seine Gegenwart ihr kundgebenden Gotte, ein Verhältniss *wechselseitiger Mittheilung und Lebensgemeinschaft*, das bezeichnet wird als das Zusammenkommen Gottes und des Volkes Ex. 29, 42 f. (וְנֹעַדְתִּי שָׁמָּה לִבְנֵי יִשְׂרָאֵל) [1]).

Weil in dem Kultus die zwischen Gott und dem Volk bestehende Bundesgemeinschaft ihren Ausdruck findet, fällt er unter den Begriff des *Symbols*; vgl. wie vom Sabbath אוֹת gebraucht wird Ex. 31, 13. 17, (אוֹת הִוא בֵּינִי וּבֵינֵיכֶם). Die Kultusinstitutionen dürfen nicht in roher Aeusserlichkeit gefasst, sondern müssen auf die Bun-

desidee bezogen und aus derselben gedeutet werden. Da der Bundeszweck eben in dem Wort befasst ist: »ich bin heilig und ihr sollt auch heilig sein«, so gilt, was Aufgabe der ganzen theokratischen Ordnung ist, im Besondern auch von dem Kultus, dass er »Darstellung und Einübung des Heiligungsprocesses« sein soll [2]). — Freilich ist der mosaische Kultus nicht bewusste Symbolik in dem Sinn, als ob die Kultusakte lediglich Zeichen innerer Vorgänge sein sollten, die also beziehungsweise vom Kultusakt unabhängig sich vollziehen würden. Denn wenn auch die Symbolik des mosaischen Kultus für keinen frommen Israeliten eine schlechthin unbewusste bleiben konnte, da von der Gotteserkenntniss aus, welche durch die Offenbarung in Israel gepflanzt war, nothwendig ein gewisses Verständniss der Bedeutung der Kultusformen sich erzeugen musste, um so mehr da das Ceremonialgesetz selbst durch die Hülle seiner äusseren Ordnungen überall das Innerliche der Forderungen des Gesetzes durchschimmern lässt, so bleibt doch auf dem Standpunkt des Gesetzes der äusserliche Kultusakt als solcher das nothwendige Vehikel für die Vollziehung der Gemeinschaft zwischen Gott und dem Volke; z. B. das Opfer symbolisirt nicht eine unabhängig vom Opferakt stattfindende Hingabe an Gott, ist nicht bloss Symbol oder, wie man auch gesagt hat, eine relativ nothwendige Ergänzung des Gebets, sondern in dem Opferakt wird eben diese Hingabe vollzogen, er ist verkörpertes Gebet selbst; an denselben ist die Erlangung der göttlichen Vergebung und des göttlichen Segens gebunden, (worüber bei unbefangener Betrachtung der betreffenden Stellen gar kein Zweifel bestehen kann). Den geistigen Inhalt der Kultusakte aus ihrer Hülle zu lösen, ist eben Sache des weiteren Fortschritts der Offenbarung [3]). Für die Stufe der Unmündigkeit hat die Ritualordnung die pädagogische Bedeutung, von aussen nach innen zu wirken, die gottesfürchtige Gesinnung, das Bewusstsein innerer Gottesgemeinschaft zu erwecken, vgl. z. B. Deut. 14, 22 f. [4]).

1) Der Ansicht, welche in dem Kultus eben nur eine Thätigkeit des Menschen »zur Erweckung und Belebung des frommen Bewusstseins« sieht, ist das volle Verständniss des Kultus überhaupt, namentlich aber das des alttestamentlichen, verschlossen. S. dagegen die Bemerkungen von Gaupp, prakt. Theol. I, S. 83 ff. Es handelt sich in dem Kultus immer um »die Vermittlung irgend einer persönlichen

Beziehung und Gemeinschaft mit Gott«, ganz und gar nicht bloss um ein kunstmässiges Darstellen zur Selbstbefriedigung des Subjekts. Das Gebet fordert einen lebendigen, persönlichen Gott, der Gebete erhört, die Darbringung des Opfers eine göttliche Annahme desselben. Wo der Mensch nicht weiss, dass er mit einem lebendigen, persönlichen Gotte zu thun hat, da hat aller Kultus ein Ende oder er wird zur todten, lügenhaften Form. — Dass im A. Bunde die sakrificielle, im Neuen die sakramentale Seite des Kultus die vorwiegende ist, hat seinen Grund im Verhältniss von Gesetz und Evangelium; im letzteren steht voran, was Gott für den Menschen thut, im ersteren das Thun des Menschen. — S. Sartorius, über den alt- und neutest. Kultus, S. 40 f.

2) Vgl. das für die symbolische Auffassung des mosaischen Kultus bahnbrechende Werk von Bähr, Symbolik des mos. Kultus, I, S. 8 ff. — In roher Aeusserlichkeit wird der mosaische Kultus gefasst, wenn man, wie das nicht gerade selten geschehen ist, ihm die Vorstellung zuschreibt, dass hier wirklich Gott mit dem Opfer gespeist werden soll, oder wenn man so tiefsinnige Deutungen gibt wie Clericus, dass der Weihrauch beim Opfer die zudringlichen Fliegen vom Opferfleisch habe verscheuchen müssen u. dgl. — Der Kultus muss aus der Bundesidee verstanden werden. Besonders gut hat sich K. J. Nitzsch über die Sache ausgesprochen in seinen Akademischen Vorträgen über die christl. Glaubenslehre 1858, in denen überhaupt eine Reihe trefflicher Bemerkungen über das A. T., landläufigen Missverständnissen gegenüber, enthalten ist. Er sagt S. 67 mit Recht: »Das ganze A. T. soll und muss eine Darstellung und Einübung des Heiligungsprocesses sein. — Mit dem ganzen Symbol- und Ceremonienwesen des Mose ist es anders als mit den heidnischen, wie sehr sich auch vieles äusserlich zwischen dem Heidenthum und A. T. ganz ähnlich sieht. Nämlich die heidnischen Ceremonien vereinigen materiell, ex opere operato mit der Gottheit, wirken also magisch. Es gibt keinen einzigen Gebrauch in der Stiftung des Mose, in welchem eine sinnfällige Handlung in magischer Weise die Gemeinschaft mit Gott bewirkt, sondern jeder hat rein symbolische Natur. Das gilt von den Reinigungen, von den Opfern, vom heiligen Gebäude und seinen Konstruktionen, das gilt von jedem Tempelgeräthe und jedem Drastischen.«

3) In den Propheten und Psalmen hat, wie wir später sehen werden, das Opfer eben nur insofern Geltung, als es zu den inneren Vorgängen der frommen Gesinnung hinzukommt, und erscheint so in relativer Gleichgiltigkeit. Der Mosaismus sagt: die Frömmigkeit bewährt sich im Opfer, der Prophetismus: das Opfer bewährt sich erst durch die Frömmigkeit. Beide Sätze fordern einander, aber es fragt sich, welcher voransteht. Es entspricht dies dem Stufengang der alttest. Offenbarung. Das aber meine man nur nicht, dass, wenn nicht

eben das der Sinn schon der mosaischen Institutionen wäre, dass sie innerliche Heiligungsvorgänge abspiegeln wollen, dann die Prophetie diesen Gedanken daraus hätte entwickeln können.

4) Deut. 14, 22 f.: Bringe den Zehnten, »auf dass du lernest Jehova deinen Gott fürchten allezeit.« — (Vgl. § 84.)

§ 113.

Die Stellung des Wortes im Kultus.

Mit dem zuletzt Bemerkten hängt zusammen die Eigenthümlichkeit des mosaischen Kultus, dass in demselben das Wort, die Rede als selbständiger Theil des Kultus zurücktritt und fast durchaus an die Handlung gebunden, von ihr getragen erscheint. Die Verkündigung des göttlichen Worts erscheint nicht als wesentlicher Bestandtheil des alttestamentlichen Kultus; wenn auch die Belehrung über die Gesetze und Rechte Jehova's Deut. 33, 10 unter den priesterlichen Obliegenheiten aufgeführt wird (vgl. § 95), so erscheint doch die Vorlesung des Gesetzes in Verbindung mit dem Kultus nur in der Verordnung Deut. 31, 11 (je im siebenten Jahre am Laubhüttenfest). Von selbst aber knüpfte sich an die Kultusstätte die Erkenntniss des hier sich gegenwärtig bezeugenden Gottes Ex. 29, 43—46, wornach Stellen wie Ps. 27, 4 u. a. zu verstehen sind, und an die Kultusakte die lebendige Fortpflanzung der Kunde von den grossen Thaten, auf welche Israel seinen Glauben gründete, s. Stellen wie Ex. 12, 26 f. 13, 14 u. a. (vgl. § 105). Der liturgische Gebrauch des Wortes findet sich übrigens in den mittleren Büchern des Pentateuch nicht bloss (wie man öfters angegeben findet) beim hohepriesterlichen Segen Num. 6, 24—26; auch bei der Feier des Versöhnungsfestes ist Lev. 16, 21 augenscheinlich eine liturgische Formel vorausgesetzt; besonders wichtig aber ist, dass auch für die Darbringung der Sühnopfer dem Einzelnen Lev. 5, 5. Num. 5, 7 ein bestimmtes Bekenntniss seiner Sünde auferlegt ist. Die Gelübde mussten ohnehin ausgesprochen werden. Das Deuteronomium schreibt bestimmte Gebete Kap. 26 nur für die Darbringung der Erstlinge und Zehnten vor. Doch waltete neben den stabilen Formen des Kultus in dem Volk ein kräftiger Gebetsgeist, wie denn alle Vorbilder, welche der Pentateuch vorführt, auch als glaubensstarke

Beter dargestellt werden [1]). Aus diesem Gebetsgeiste ward auch der heilige Gesang geboren, der in Verbindung mit dem festlichen Reigen bereits Ex. 15, 20 f. vgl. mit Jud. 21, 21 in den Dienst des Kultus gezogen, jedoch in der Zeit vor David in durchaus freier Anwendung erscheint [2]).

Anhang: Der Eid.

Als ein gottesdienstlicher Akt wird auch der Eid betrachtet, s. als Hauptstelle Deut. 6, 13: »Jehova, deinen Gott sollst du fürchten, ihm sollst du dienen und bei seinem Namen sollst du schwören«; vgl. 10, 20. Das Schwören ist hiernach ein religiöser Bekenntnissakt, vgl. auch Stellen wie Jer. 4, 2. Jes. 65, 16. — Der Eid erscheint nicht bloss als Betheurung, als Bekräftigung der Wahrheit unter Vergegenwärtigung Gottes als des Lebendigen (in der Formel חַי יְהוָה, »Jehova lebt« s. § 42), und somit als des allmächtigen, allwissenden und heiligen Rächers der Unwahrheit, so z. B. Jud. 11, 10 (»Jehova sei Hörer zwischen uns«); sondern er ist bestimmter Provokation seiner strafenden Gerechtigkeit über den, der wissentlich falsch rede. Auf diese Fassung des Eides führt schon die allgemeine Schwurformel mit אִם und אִם לֹא, welche vollständig einen Satz der Art fordert, wie er 2. Sam. 3, 35 steht: כֹּה יַעֲשֶׂה־לִּי אֱלֹהִים וְכֹה יֹסִיף, (wenn das und das ist oder nicht so ist); vgl. 1. Sam. 14, 44. Besonders deutlich aber ist dieser Charakter des Eids in der Hauptstelle Jos. 22, 22: »אֵל אֱלֹהִים יְהוָה אֵל אֱלֹהִים יְהוָה weiss es und Israel soll es wissen, wenn es geschah mit Abfall und mit Untreue gegen Jehova, so mögest du uns nicht helfen an diesem Tage,« und V. 23: »so möge Jehova es ahnden.« Als solche Provokation der göttlichen Strafgerechtigkeit trägt der Eid den Namen אָלָה oder vollständiger שְׁבֻעַת אָלָה Num. 5, 21, womit noch Deut. 29, 13. 18. Prov. 29, 24 u. s. w. zu vergleichen sind. Ebendesswegen betet Salomo im Tempelweihgebet 1. Reg. 8, 31 f., die Wirkung einer vor den Altar gebrachten אָלָה möge die sein, dass Gott im Himmel höre, eingreife und richte —, zu schuldigen den Gottlosen, ihm seinen Weg auf seinen Kopf zu geben, und zu rechtfertigen den Gerechten, ihm zu geben nach seiner Gerechtigkeit. — Der Eid erscheint im Privatleben von der ältesten Zeit an als promissorischer Eid Gen. 24, 2 f. 50,

5. 25, namentlich als Bundeseid 21, 23 ff. 31, 53 f. Das Gesetz hat promissorische Eide besonders in der Form von Gelübden [3]). Das Gesetz kennt aber nun weiter auch den assertorischen Eid — als Reinigungseid vor Gericht Ex. 22, 10 und als Adjuration der zum Zeugnissablegen Befähigten unter den Anwesenden durch den Richter Lev. 5, 1 (vgl. § 99). Hieher gehört auch die Beschwörung der des Ehebruchs Angeklagten Num. 5, 19 ff. (vgl. § 104, 1). — Die Form der Eidesleistung war immer die, dass der Eid auf Jehova geschworen wird (חַי יְהוָה). Betheurungen bei der Seele (חֵי נַפְשְׁךָ) u. dgl. gehören der Privatwillkür, nicht der theokratischen Ordnung an. Die Sitte hat mit dem Eid noch verschiedene Zeichen verknüpft; so werden Gen. 21, 28 ff. als Eidesunterpfänder sieben Lämmer aufgestellt, wie nach Herodot III, 8 die Araber einen Vertrag bei sieben mit dem Blut der Kontrahirenden bestrichenen Steinen schlossen. Auf das hohe Alter solcher Sitten weist eben das Wort נִשְׁבַּע schwören, eigentlich: sich unter einander besiebenen. Die verschieden gedeutete patriarchalische Eidesceremonie, die Hand unter die Hüfte dessen zu legen, der ihn abnimmt, Gen. 24, 2. 47, 29 ist wahrscheinlich daraus zu erklären, dass die Hüfte als Quell des physischen Lebens betrachtet wurde. Noch gewöhnlicher war wohl die provocirende Erhebung der Hand zum Himmel [4]) Gen. 14, 22 f. vgl. mit Deut. 32, 40. Ex. 6, 8. Die officielle gerichtliche Eidesform bei den Hebräern war die, dass der Eidabnehmende den zu Beeidigenden beschwor und dieser mit אָמֵן vgl. Num. 5, 22. Deut. 27, 16 ff. oder »du sagst es« Matth. 26, 63 f. (im Munde Jesu) die Adjuration beantwortete.

Der Meineid ist als Entheiligung des Namens Jehova's Lev. 19, 12, als ein Vergeblichführen desselben (Ex. 20, 7) schwere Sünde. Wie heilig der Schwur gehalten wurde, zeigt Jos. 9, 19, wo, damit nicht der Zorn Gottes (קֶצֶף) über die Gemeinde komme, selbst eine im Eidschwur unrechtmässig übernommene Verpflichtung gehalten wird. Auch eine leichtsinnig dem Munde entfahrende Betheurung sollte nach Lev. 5, 4 ff. durch ein Sündopfer gesühnt werden. Wenn in Lev. 5, 21 ff. auf die eidliche Ableugnung eines Depositum oder sonst durch einen Eid bekräftigte Veruntreuung nur, neben Erstattung des Veruntreuten und Zulegung des fünften Theils des Werthes, noch ein Schuldopfer gesetzt ist, so erklärt

sich die scheinbare Leichtigkeit der Strafe wohl daraus, dass in dem Falle, den jenes Gesetz annimmt, der falsche Eid eben nur durch späteres freiwilliges Geständniss offenbar wurde. — Aus späteren Büchern des Alten Testaments vergleiche man bezüglich der Heilighaltung des Eids Ps. 15, 4. 1. Reg. 8, 31 f. Ez. 17, 16 ff. (in Betreff des Zedekia) [5]).

1) Es fehlt im Pentateuch durchaus an förmlichen Gebetsvorschriften; aber Vorbilder für das Gebet werden hingestellt, Gebetserhörungen werden berichtet; das Ringen Jakob's, Mose's aufgehobene Hände beim Kampf mit Amalek, sein fürbittendes Eintreten für das Volk vor Gott — solche Typen werden vorgeführt, aus denen dann jeder die Erkenntniss des Willens Gottes schöpfen kann: »rufe mich an in der Noth« u. s. w.

2) Nach Jud. 21, 21 zogen in solchem Reigen Jungfrauen zu dem Jahresfeste nach Silo. — Wie Gesang und Musik als integrirender Bestandtheil des Kultus eingeführt wurde, s. in der Darstellung der davidischen Zeit.

3) Ueber die Gelübde wird beim Opfer näher gehandelt werden § 134 f.

4) Daher bedeutet im Arabischen يَمِينٌ, die Rechte, geradezu Eid.

5) Ps. 15, 4: »er schwört sich zum Schaden und ändert nicht«, muss aus der Zurückbeziehung der Stelle auf Lev. 5, 4 erklärt werden. — Ueber Ez. 17, 16 ff. vgl. später die Geschichte Zedekia's. — Merkwürdig ist, wie bei den Rabbinen in der Lehre vom Eid Strenge und Laxheit gepaart sind. So lehrt Maimonides, hilchoth schebuoth XI, 16, ed. Dithmar, S. 204 (vgl. die Stelle aus dem Schulchan aruch bei Bodenschatz, kirchl. Verfassung der heutigen Juden, S. 364) einerseits: der schwörende Jude solle bedenken, dass die ganze Welt erbebete in der Stunde, da Gott zu Mose gesprochen: du sollst den Namen deines Gottes nicht vergeblich führen. Der Meineid treffe nicht nur den Verbrecher, sondern auch sein ganzes Geschlecht, ja ganz Israel u. s. w. Aber welche heillose Kasuistik entwickelt andererseits Maimonides in der angef. Schrift; welche laxe Anwendung gestatten namentlich die Bestimmungen der Rabbinen über die gezwungenen Eide! Vgl. meinen Artikel: »Kol Nidre« in Herzog's Realencyklop. VIII, S. 24 f.

I. Die Stätte des Kultus [1]).

§ 114.

Die Erfordernisse für die Kultusstätte.

Die einfachste Kultusstätte ist der Altar, der zuerst Gen. 8, 20 erwähnt wird, eine Höhe dem Himmel entgegen, das Aufsteigen der Anbetung, welche im Opfer verkörpert ist, andeutend [2]). Der gewöhnliche Name für Altar מִזְבֵּחַ bezeichnet denselben als Opferstätte. Die erste Bedingung für die Kultusstätte ist, dass sie von Gott erwählt und geheiligt ist, dass sie thatsächlich als Stätte seiner Offenbarungsgegenwart bezeugt ist. Wie schon in der patriarchalischen Zeit die Altäre vorzugsweise aufgerichtet wurden an Stätten, die durch Theophanien geweiht sind, Gen. 12, 7. 26, 24 f. (vgl. mit 28, 18. 35, 1. 14) so ist nach mosaischer Ordnung als Stätte des Kultus nur der Ort gestattet, wo Gott seines Namens Gedächtniss gestiftet Ex. 20, 24, den er erwählt hat, seinen Namen daselbst wohnen zu lassen Deut. 12, 5. 11. (14, 23) (vgl. § 56), den er mit seiner Herrlichkeit erfüllt Ex. 40, 34, ihn dadurch heiligt 29, 43 f.; wie später vom Tempel gesagt wird (1. Reg. 9, 3. 2. Chr. 7, 16), dass daselbst seine Augen und sein Herz seien.

Das Heiligthum soll nur Eines sein, um das Volk in der theokratischen Einheit zusammenzuhalten. Wie eine Mehrheit von Kultusstätten das Aufkommen abgöttischer Kulte beförderte, zeigte die spätere Erfahrung. Die ausschliessliche Einheit des Nationalheiligthums ist (nicht bloss im Deuteronomium, sondern) schon in dem enthalten, was im Buch Exodus über die Stiftshütte als Wohnung Jehova's gesagt wird. Die Stelle Ex. 20, 24 f.: »an jeglichem Ort, woselbst ich meines Namens gedenken lasse« u. s. w., ist nicht dagegen; denn in dieser Stelle liegt nicht die Erlaubniss, Jehova gleichzeitig an mehreren Orten zu verehren, sondern der Sinn ist, je an dem Orte, an dem Gott seines Namens gedenken lasse, solle man ihm einen Altar von Erde errichten. Von mehreren Orten ist nur insofern die Rede, als, so lange das Volk wanderte, der Ort des Kultus natürlich mit dem Aufenthaltsort des Volkes sich änderte. Die Einheit des Heiligthums wird ferner vor-

ausgesetzt durch das für die Wanderung in der Wüste gegebene Verbot Lev. 17, 1 ff., ein Thier, das zur Klasse der Opferthiere gehörte, anderswo als am Heiligthum zu schlachten. Am bestimmtesten aber wird das Gebot für die Ansässigkeit im heiligen Lande gegeben Deut. 12, wornach zwar das Schlachten von Thieren zur Nahrung an jedem Orte gestattet sein soll, aber jedes Opfer an den Ort gebunden wird, den Jehova zur Wohnung seines Namens erwählen werde. Uebrigens ist Deut. 12, 8 angedeutet, dass schon während der Wanderung durch die Wüste die Ausschliessung anderer Kultusstätten nicht durchzudringen vermochte.

1) Da vom Kultus p e r s o n a l schon gehandelt worden ist, so haben wir im Einzelnen nur noch von drei Stücken zu handeln: 1) von der S t ä t t e des Kultus, 2) von den H a n d l u n g e n des Kultus und 3) von den Z e i t e n des Kultus. — Vgl. B ä h r, Symbolik des mos. Kultus.

2) Auch das griechische *βωμός* bedeutet eigentlich Anhöhe = בָּמָה, das aber im A. T. der Name für die illegalen Opferhöhen ist.

§ 115.

Die Einrichtung des mosaischen Heiligthums [1]).

Das mosaische Heiligthum ist ein Z e l t, gewöhnlich genannt אֹהֶל מוֹעֵד d. h. nicht, wie viele Neuere falsch erklären, Zelt der Versammlung des Volks, sondern Z e l t d e r Z u s a m m e n k u n f t G o t t e s m i t d e m V o l k e, wie es aus den bestimmten Erklärungen Ex. 29, 42 f. (אֹהֶל מוֹעֵד — אֲשֶׁר אִוָּעֵד לָכֶם שָׁמָּה לְדַבֵּר אֵלֶיךָ שָׁם׃ u. s. w.) Num. 17, 19 vgl. mit Ex. 25, 22. 30, 6 unzweideutig hervorgeht [2]). Der andere Name des Heiligthums אֹהֶל הָעֵדוּת oder מִשְׁכַּן הָעֵדוּת, d. h. Z e l t oder W o h n u n g d e s Z e u g n i s s e s, bezeichnet dasselbe als S t ä t t e d e r O f f e n b a r u n g. Die LXX geben beide Ausdrücke durch *σκηνὴ τοῦ μαρτυρίου* oder *τῆς μαρτυρίας;* die Vulgata setzt meistens tabernaculum foederis und aus letzterem ist Luthers »Stiftshütte« hervorgegangen.

Das G e r ü s t e des Ganzen bildete ein Bau übergoldeter Bretter oder (wohl richtiger) B a l k e n (קְרָשִׁים). Das Holz der arabischen Akacie (שִׁטָּה, — von der unsrigen wohl zu unterscheiden) wurde hiefür wie für die Kultusgeräthschaften ohne Zweifel desswegen gewählt, weil es neben grosser Leichtigkeit durch ungemeine Dauerhaftigkeit sich auszeichnet. Ueber dem Brettergerüst hieng nach

Ex. 26, 1—14 eine vierfache Decke von Teppichen, von denen der erste aus Byssus (d. h. wahrscheinlich feiner Leinwand) verfertigt und mit Cherubsbildern durchwirkt war. Das Gerüste mit dieser untersten Decke heisst מִשְׁכָּן im engeren Sinn. Der Eingang des Zeltes war nach Osten gekehrt und mit einer kostbaren Decke (מָסָךְ) aus Byssus verhängt. Das ganze Zelt, welches 30 Ellen lang und 10 breit war, zerfiel in zwei Räume, vorn das Heilige הַקֹּדֶשׁ, 20 Ellen lang, hinten, 10 Ellen lang das Allerheiligste קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, geschieden von dem ersteren durch einen mit Cherubsbildern durchwobenen Vorhang, פָּרֹכֶת (Scheidung) genannt. Das Zelt umgab auf allen Seiten ein Vorhof, 100 Ellen lang, 50 breit, der durch Säulen und Vorhänge gebildet wurde und als Eingang wieder einen 20 Ellen breiten Vorhang hatte. — Die Geräthe des Heiligthums waren folgende. Im Vorhof stand unter freiem Himmel der Brandopferaltar Ex. 27, 1 ff., מִזְבַּח הָעֹלָה, der immer gemeint ist, wenn von dem Altar schlechthin die Rede ist, ein mit Kupfer überzogenes Gestell von Akacienbrettern. Da das Gebot 20, 24 f., wornach der Altar aus Erde oder unbehauenen Steinen bestehen sollte, nicht abrogirt ist, vgl. Deut. 27, 5 f. Jos. 8, 31, so hat man sich ohne Zweifel den Altar so zu denken, dass das Gestell keinen Deckel hatte und nur die Einfassung des eigentlich aus Erde oder unbehauenen Steinen bestehenden Altars bildete. An den vier Ecken des Altars befanden sich Erhöhungen, Hörner genannt, an welche bei den Sündopfern ein Theil des Blutes gestrichen wurde und welche von denjenigen gefasst wurden, die am Altar Zuflucht suchten, vgl. z. B. 1. Reg. 1, 50 u. s. w. Die Höhe des Altars betrug 3 Ellen; um denselben gieng in halber Höhe ein Gitterwerk (כַּרְכֹּב), wohl hauptsächlich für den Zweck, dass die Priester darauf rings um den Altar gehen konnten. Zwischen dem Altar und dem Heiligthum befand sich das kupferne Waschbecken כִּיּוֹר, aus dem sich die Priester Hände und Füsse wuschen, ehe sie an ihre Amtsverrichtungen giengen Ex. 30, 17 ff. Im Heiligthum selbst stand gegen Norden der Tisch mit den zwölf Schaubroten לֶחֶם פָּנִים 25, 23—30, welche aus feinem Weizenmehl ohne Sauerteig bereitet und an jedem Sabbath erneuert wurden. Dem Tische gegenüber stand ein goldener Leuchter mit sieben Lampen, mit mandelblütförmigen Kelchen und mit Knäufen (כַּפְתֹּרִים), wahrscheinlich in

Granatapfelgestalt, V. 31—40. In der Mitte vor dem Vorhang, der zum Allerheiligsten führte, befand sich der mit Goldblech überzogene Rauchopferaltar מִזְבַּח מִקְטַר. Im Allerheiligsten stand die Bundeslade אֲרוֹן הַבְּרִית, auch Lade des Zeugnisses אֲרוֹן הָעֵדוּת, auch עֵדוּת schlechthin genannt, das heiligste Geräthe des Kultus, eine Kiste, in- und auswendig mit feinem Golde überzogen, in der die Gesetzestafeln sich befanden, bedeckt mit einer goldenen Platte, כַּפֹּרֶת genannt, dem wichtigsten Theil der Bundeslade (s. besonders Lev. 16, 13 ff.), wornach 1. Chr. 28, 11 das Allerheiligste den Namen בֵּית הַכַּפֹּרֶת trug. Der Ausdruck bedeutet nicht, wie ihn viele Neuere fassen, Deckel überhaupt, sondern ist als Derivatum von dem Piël כִּפֶּר durch Sühngeräthe zu erklären, wie schon die LXX richtig ἱλαστήριον übersetzen. Ueber der Kapporeth standen zwei goldene Cherubsbilder, mit ausgebreiteten Flügeln und gegen einander gekehrten Gesichtern; zwischen denselben wurde die Schechina Jehova's gedacht Ex. 25, 22. Num. 7, 89. Jehova heisst daher יֹשֵׁב הַכְּרֻבִים 1. Sam. 4, 4. 2. Sam. 6, 2. Ps. 99, 1. In den an der Seite der Lade befindlichen Ringen mussten immer die Tragstangen (בַּדִּים) stecken, weil sie nicht von Menschenhand berührt werden sollte; eben so wenig sollte sie gesehen werden, wesshalb sie, ehe man sie weiter trug, mit dem Vorhang bedeckt und dann eingewickelt werden musste Num. 4, 5 f. Ausserdem wurde im Allerheiligsten nach Ex. 16, 33 ein Gefäss mit Manna, nach Num. 17, 25 der blühende Stab Aarons, nach Deut. 31, 26 endlich an der Seite der Bundeslade das Gesetzbuch aufbewahrt.

1) Die alttest. Theol. kann sich hier auf das beschränken, was für die symbolische Deutung des Heiligthums von Bedeutung ist und dagegen speciellere Untersuchungen der Archäologie überlassen. — Vgl. Bähr a. a. O.; Kurtz, Beiträge zur Symbolik des alttest. Kultus, erster Beitrag: zur Symbolik der Kultusstätte (Zeitschr. für luth. Theol. 1851, 1. H., S. 1 ff.). Das Beste über diesen Punkt ist Riggenbach's Schrift: Die mosaische Stiftshütte, 1862 (2. A. 1867).

2) Es ist das Wesen des Kultus schon in dieser Benennung ausgesprochen (vgl. § 112).

§ 116.

Bedeutung des Heiligthums: Die drei Räume desselben.

Die symbolische Deutung des Heiligthums kann nicht (wie öfters geschehen ist) ausgehen von der Vergleichung eines

gewöhnlichen Nomadenzelts, schon desswegen nicht, weil von den drei Räumen, welche dieses umfasst, der mittlere der Hauptraum ist, wogegen bei den drei Räumen der Stiftshütte, wie hinsichtlich ihrer Grösse ein proportionirtes Verhältniss stattfindet, so auch ein graduelles Verhältniss hinsichtlich ihrer Bedeutung leicht zu erkennen ist. In die erste Abtheilung (den Vorhof) darf nur das Bundesvolk, in die zweite nur die Priesterschaft, in die dritte nur der Hohepriester und dieser nur Einmal im Jahre gehen. Die erste Abtheilung befindet sich unter freiem Himmel, die zweite ist verhüllt, jedoch erleuchtet, die dritte ist ganz verhüllt und dunkel. — Alt, schon von Josephus (Ant. III, 6, 4) und von Philo vorgetragen, ist die Deutung, dass das Heiligthum ein Bild des Universum sei; in eigenthümlicher Gestalt und in scharfsinniger Weise ist dieselbe von Bähr (Symbolik des mosaischen Kultus, I.) erneuert worden; das Allerheiligste und Heilige soll Darstellung des Himmels, der Vorhof Darstellung der Erde sein [1]). Allein dieser Auffassung widerspricht schon der Umstand, dass nach allen Aussagen über das Heiligthum dieses sich bloss auf das theokratische Verhältniss bezieht, in das Jehova zu seinem erwählten Volke getreten ist, ohne dass irgendwo die kosmische Beziehung angedeutet wäre; denn in der Quadratform, welche die Grundform des Baues ist, liegt eine solche gewiss nicht nothwendig. In welchem Sinn allerdings eine Beziehung des Heiligthums zum Himmel zuzugeben ist, wird sich weiter unten ergeben. Das Heiligthum ist, wie es bezeichnet wird, Zelt der Zusammenkunft Gottes und des Volkes, aber in dem Sinne, dass hier das Volk zu Jehova kommt, in seine Wohnung, die er inmitten seines Volks gegründet hat. In dem Heiligthum ist demnach die Idee des Wohnens Gottes unter Israel verkörpert. Es ist ein Zelt, denn Jehova, der sein wanderndes Volk begleitet (vgl. 2. Sam. 7, 6 f.), will hinsichtlich seiner Wohnung sich demselben gleichstellen. Zugleich aber soll dem Volk zum Bewusstsein gebracht werden, dass, wenn auch der heilige Gott zu der Einwohnung unter seinem Volke sich herablässt, doch diese Gemeinschaft um der Sündhaftigkeit des Volkes willen sich nicht unmittelbar sondern nur durch die Vermittlung der das Amt der Versöhnung führenden Vertretung des Volks vollziehen kann. Darum ist das Volk auf den das Heiligthum umgebenden

Vorhof beschränkt und darf das Heiligthum nur von der Priesterschaft betreten werden. Aber auch diese Priesterschaft ist doch noch nicht im Stande, die volle Gemeinschaft mit Gott herzustellen (vgl. Hebr. 9, 8). Darum ist die Wohnung Jehova's in zwei Gemächer getheilt, in das verhüllte *Allerheiligste*, in dem Jehova, der offenbare und doch noch verborgene und beziehungsweise unnahbare Gott (vgl. 1. Reg. 8, 12) im Dunkel thront, und das *Heilige*, das Lokal der Priesterschaft und ihres Dienstes, welches eben darum Symbol der Bundesvermittlung ist. Eine *Beziehung zwischen dem Heiligthum und dem Himmel* findet insofern statt, als der Schechina in diesem die Schechina in jenem entspricht (s. § 62); ja es ist nicht unmöglich, dass die im Alten Testament einigemal vorkommende Unterscheidung des Himmels (שָׁמַיִם) und des Himmels des Himmels (שְׁמֵי הַשָּׁמַיִם) dem Unterschied des Heiligen (קֹדֶשׁ) und des Allerheiligsten (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) entspricht. Auch auf Ex. 25, 9. 40 hat man sich hiefür berufen, vgl. Hebr. 8, 5; doch liegt in jener Notiz, dass dem Mose auf dem Berge das Modell der Stiftshütte und ihrer Geräthe gezeigt wurde, an und für sich nicht, dass das Heiligthum die Kopie eines himmlischen Originals sein soll, sondern nur dieses, dass es zur *Ausprägung der Offenbarungsgedanken* dient. Es findet übrigens auch ein *Gegensatz* statt zwischen den beiden göttlichen Wohnstätten, sofern Gott im Himmel nach seiner weltherrlichen Majestät, im irdischen Heiligthum nach seiner herablassenden Gnade wohnt.

1) Später, in der Schrift über den salomonischen Tempel 1848, hat *Bähr* diese Deutung modificirt. Er betrachtet das Heiligthum nicht mehr als Bild der Schöpfung, sondern als Bild der Theokratie, die Wohnung ist Darstellung *des Centrums oder der Seele der Theokratie*.

§ 117.

Fortsetzung: Die Kultusgeräthe im Vorhof und im Heiligen.

Der Bedeutung der drei Räume des Heiligthums entspricht die Bedeutung der einzelnen Kultusgeräthe. Dasjenige, in Bezug auf welches allein eine unmittelbare Thätigkeit des Volkes stattfindet, nämlich der *Brandopferaltar*, steht im *Vorhof*. Dass zur Ausfüllung des Gestells nur *Erde* oder *unbe-*

hauene Steine verwendet werden sollten, will nicht (so Bähr) daran erinnern, dass der Mensch ein Geschöpf der Erde und ein dem Tode verfallener Sünder sei; denn wie passen hiezu die unbehauenen Steine? — sondern es soll ein durch Menschenhand noch nicht entweihtes Material sein. — Besonders verschieden werden die Hörner an den vier Ecken des Altars gedeutet. Nach der einen Ansicht (auch von Riggenbach und Keil, Archäologie I. S. 104. 229) sollen sie, da bekanntlich das Horn des Stiers Symbol der Stärke ist, Sinnbilder der göttlichen Heilskraft und Hilfe sein, wozu gut passen würde, dass an ihnen besonders die Asylbedeutung des Altars haftete. Nach anderer Ansicht dagegen, die besser zu der Verwendung der Hörner beim Opferdienst passt, soll in ihnen eben die allgemeine Bedeutung des Altars, dass die Anbetung zu Gott hinansteigt, kulminiren, so dass demnach das an die Hörner gestrichene Versöhnungsblut Gott gleichsam eine Stufe näher gebracht wird [1]). Um der Bedeutung der Hörner willen wird durch das Abschlagen derselben der Altar zerstört Am. 3, 14. — Den Uebergang von dem allgemeinen Opferdienst zu dem specifisch priesterlichen Dienste vermittelt das Waschbecken כִּיּוֹר. Wenn den Priestern Ex. 30, 21 die Reinigung an Händen und Füssen geboten wird, mit der Warnung, dass sie sonst sterben müssen, so will das sagen, dass wer den Dienst der Versöhnung für die Gemeinde zu führen hat, selbst sich in Thun und Wandel heiligen müsse.

Im Heiligen steht der Rauchopferaltar vor dem inneren Vorhang, also der Bundeslade, der durch den Vorhang verhüllten Stätte der Schechina Gottes gegenüber; das hier jeden Morgen und Abend von der Hand des Priesters dargebrachte Rauchopfer war (s. Ps. 141, 2. Apok. 5, 8. 8, 3 f.) eine Versinnlichung des Gebets des Volkes, wesswegen auch noch später im Tempel (vgl. Luk. 1, 10) während der Zeit des priesterlichen Rauchopfers eine betende Gemeinde im Vorhof versammelt war. In Num. 17, 11 (16, 46) ist das Räuchern eine Verkörperung der hohepriesterlichen Fürbitte. — Schwieriger ist die Deutung des Tisches mit den Schaubroten. Das לֶחֶם פָּנִים heisst so nach Ex. 25, 30 offenbar desswegen, weil es beständig vor Jehova gelegt wurde, und eben daher trug der Tisch Num. 4, 7 den Namen שֻׁלְחַן הַפָּנִים. Schon dies

spricht gegen die Erklärung von Bähr (a. a. O. I, S. 425 ff.), nach welcher das Brot des Angesichts bedeuten soll: Brot, durch dessen Genuss man zum Schauen Gottes gelangt, so dass in den Schaubroten die Wahrheit versinnlicht wäre, dass wer das Angesicht Gottes schaut, dadurch geistig gesättigt, des Genusses der höchsten Freude und Wonne theilhaftig werde. Aber es ist Bähr überhaupt nicht gelungen, den Beweis zu führen, dass die Schaubrote ihrer nächsten Bedeutung nach nicht etwas Sakrificielles, Symbol für etwas seien, was die Gemeinde darbringt, sondern etwas Sakramentales, Symbol für etwas, was Gott der Gemeinde gibt. In diesem Fall müsste der Umstand, dass die Schaubrote von den Priestern an heiliger Stätte zu verzehren waren (Lev. 24, 9), die Hauptsache sein. Aber man sieht deutlich, dass, wenn die Schaubrote gegessen wurden, sie ihre eigentliche Kultusbestimmung bereits erfüllt hatten und durch den Genuss an heiliger Stätte nur profaner Verwendung entzogen werden sollten. Lev. 24, 8 werden die Schaubrote bezeichnet als etwas von Seiten (מֵאֵת) der Kinder Israel Gegebenes, als ein »ewiger Bund« d. h. als ein von Israel zu leistendes Unterpfand des ewigen Bundes [2]). Ebenso wird durch den nach V. 7 auf die Brote als אַזְכָּרָה gestreuten Weihrauch das Ganze in die Reihe der Speisopfer gestellt. Dass die Schaubrote mit den Speisopfern verwandt sind, erhellt weiter daraus, dass zu den Geräthen des Schaubrottisches nach Ex. 25, 29 f. Num. 4, 7 auch die zu den Trankopfern verwendeten Gefässe gehörten. Die Bedeutung der Schaubrote ist vielmehr die, dass das Volk in seinen zwölf Stämmen durch die beständige Darbringung des nährenden Brotes im Heiligthum bezeugt, wie es seinen Lebensunterhalt dem Segen seines Gottes verdankt; es weiht ihm eben damit seine Berufsthätigkeit, durch die es, die Gaben Gottes verarbeitend, sein tägliches Brot gewinnt [3]). — Der Leuchter mit den sieben Lampen wurde seit Philo häufig auf die sieben Planeten der Alten bezogen. Aber wenn auch die Heiligkeit der Siebenzahl bei andern Völkern beziehungsweise diese Bedeutung gehabt haben mag [4]), so ist doch im mosaischen Kultus hievon keine Spur mehr. Vielmehr ist hier die Siebenzahl immer die Signatur der Vollkommenheit und der Vollendung in allen durch die göttliche Heilsökonomie begründeten Verhältnissen. Da nun überhaupt das Heilige die

Gemeinschaft Jehova's mit dem Volk symbolisirt, so weist der Leuchter mit seinem siebenfachen Lichte auf das vollkommene Licht hin, das in dieser Bundesgemeinschaft leuchtet; und zwar geht das Licht nicht bloss auf die Mittheilung höherer Erkenntniss, sondern, wie in dem hohepriesterlichen Segen Num. 6, 25 (»Jehova lasse leuchten sein Angesicht über dir«), auf die heilspendende göttliche Gnade überhaupt. Diese Deutung des Symbols wird besonders bestätigt durch die Gesichte Sach. 4 und Apok. 1 ff. Dort ist der Leuchter Symbol der von Gott erleuchteten Gemeinde und indem in dem Gesicht des Sacharja der Leuchter ohne menschliches Zuthun sich mit Oel füllt, so ist darin der Gedanke ausgeprägt, dass, wie es V. 6 heisst, nicht durch Macht und nicht durch Kraft, sondern durch Gottes Geist alles Gedeihen und aller Glanz der Gemeinde gewirkt wird. — Mandelblüte und Granatapfel, die als Verzierungen des Leuchters erscheinen, sind im vorderasiatischen Heidenthum Symbole des Naturlebens[3]). Wenn nun Num. 17, 16—24 der blühende Mandelstab Symbol der unversieglichen göttlichen Lebenskraft des aaronitischen Priesterthums ist (vgl. § 95), so sind auch am goldenen Leuchter jene Verzierungen als Symbol der göttlichen Lebensfülle zu betrachten, welche der Gemeinde in der Gemeinschaft mit Gott zu Theil wird. Licht und Leben sind überhaupt nach der Schrift wesentlich zusammenhängende Begriffe, vgl. besonders Ps. 36, 10: »Bei dir ist die Quelle des Lebens, in deinem Licht sehen wir Licht.« Dass das Volk mit dem Licht und dem Leben, das es vermöge der göttlichen Bundesgemeinschaft empfängt, sich vor seinem Gott präsentire, ist in den Symbolen des Heiligen ausgeprägt.

1) So Hofmann, der die Hörner als »die Spitzen der Gotteshöhe« betrachtet (Schriftbeweis, II, 1, 1. A. S. 163, 2. A. S. 257) u. A. Ich halte die letztere Erklärung für die wahrscheinlichere.

2) Vgl. wie derselbe Ausdruck von der Beschneidung gebraucht wird, § 87.

3) Weiter geht die Deutung von Hengstenberg u. A., wornach die Schaubrote ein Symbol der geistlichen Nahrung sein sollen, die das Volk gewirkt hat und nun seinem Gotte als bundesmässige Leistung präsentirt, mit anderen Worten: ein Symbol der guten Werke; eine Deutung, die auf Herüberziehung von Joh. 6, 27 (»wirket Speise, nicht die vergänglich ist« u. s. w.) vgl. mit 4, 32 ff. beruht, aber im A. T. keine Stütze hat.

4) Vgl. später die Lehre vom Sabbath § 148 mit Erl. 3 und 4.
5) Die Mandelblüte namentlich desswegen, weil sie erwacht, während noch die ganze Natur im Schlafe liegt.

§ 118.
Fortsetzung: Die Bundeslade mit der Kapporeth und den Gesetzestafeln.

Im *Allerheiligsten* ist *die Bundeslade Symbol und Vehikel der Offenbarungsgegenwart Jehova's unter seinem Volk*. Daher heisst sie Thron Gottes Jer. 3, 16 f., Fussschemel Gottes 1. Chr. 28, 2. Ps. 99, 5. 132, 7. Näher aber wird ihre Bedeutung bestimmt durch die drei Stücke: *Die Kapporeth auf der Lade, die Gesetzestafeln in derselben und die Cherubim über derselben.*

1) Die *Kapporeth* ist der wichtigste Theil der Bundeslade. An sie knüpft sich speciell die Manifestation der göttlichen Gegenwart; »dort, heisst es Ex. 25, 22, komme ich mit dir zusammen und rede mit dir von der Kapporeth herab« u. s. w. Indem sie *Sühngeräthe* ist (vgl. § 115), und zwar dasjenige, an welchem der höchste Sühnakt vollzogen wird, wird ausgesprochen, dass der Gott, der inmitten seines Volkes wohnt, mit demselben nur in Gemeinschaft treten kann, sofern er gesühnt wird, dass er aber auch der Gott ist, der sich versöhnen lässt. Aber dieser Thron Gottes ist in tiefes Dunkel verhüllt 1. Reg. 8, 12 (»Jehova hat gesprochen im Dunkel zu wohnen«); die Erscheinung Gottes über der Kapporeth findet in einer seine Herrlichkeit verhüllenden Wolke statt Lev. 16, 2, nämlich in derselben, die Israels Zug durch die Wüste geleitete Ex. 13, 21 und die nach Ex. 40, 34—38, wenn die Stiftshütte aufgeschlagen war, auf derselben sich niederliess. Demungeachtet muss der am Versöhnungstag mit dem Versöhnungsblut nahende Hohepriester, wenn er den Vorhang lüftet, nach Lev. 16, 13 sich in eine Rauchwolke hüllen [1]). Hiemit ist ausgesprochen, dass auch mittelst der durch die alttestamentlichen Opferinstitutionen zu erlangenden Versöhnung noch nicht die volle Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu realisiren, dass, wie es Hebr. 9, 8 heisst, noch nicht geoffenbart sei der Weg zum (himmlischen) Heiligthum (*μήπω πεφανερῶσθαι τὴν τῶν ἁγίων ὁδόν*).

2) Die Kapporeth ruht auf der Lade, in der die Gesetzestafeln, das Zeugniss עֵדוּת, sich befinden. Das soll sagen: das Thronen Gottes in Israel beruht auf dem Gesetzesbund, den er mit Israel geschlossen. Als Schatz, als Kleinod ist das Zeugniss in der Lade verwahrt [2]). Hieran aber knüpft sich nun ein Zweites [3]): das Gesetz ist nämlich allerdings zuerst ein Zeugniss des Willens Gottes an das Volk, aber auch (vgl. was Deut. 31, 26 f. über die bei der Bundeslade deponirte Gesetzesrolle gesagt wird) ein Zeugniss wider das sündige Volk, gleichsam die fortwährende Anklageurkunde wider die Sünden desselben vor dem heiligen Gott. Indem aber über den Tafeln die Kapporeth sich befindet, so wird dadurch erklärt, dass die eine Sühne, eine Deckung für die Sündenschuld des Volkes gewährende Gnade Gottes über seiner strafenden Gerechtigkeit stehe.

1) Die sehr verschieden erklärte Stelle Lev. 16, 2 lautet: »Jehova sprach zu Mose: rede zu deinem Bruder Aaron, er soll nicht jederzeit in das Heiligthum innerhalb des Vorhangs gehen, vor die Kapporeth, die auf der Lade ist, dass er nicht sterbe; denn in der Wolke (also verhüllt) erscheine ich über der Kapporeth.« Es ist längere Zeit herrschende Exegese gewesen (Vitringa, Observ. sacr. I, S. 168 ff., Bähr, Ewald), das בֶּעָנָן in V. 2 mit der Weihrauchwolke in V. 13 (vgl. § 140) zu identificiren, so dass V. 2, *b* zu erklären wäre: dass er nicht sterbe; denn nur in der Wolke — die durch den Weihrauch erzeugt wird — erscheine ich über der Kapporeth.« Das Unnatürliche dieser Ergänzung springt in die Augen. Ich halte die Ansicht für die richtige, dass die beiden עָנָן Verschiedenes bezeichnen. Dabei lässt sich nun aber streiten, wie das erste עָנָן zu denken sei. Die Rabbinen nahmen eine beständig über den Cherubim schwebende Wolke an, wogegen Luther zu Ps. 18 (17), 11 bemerkt: »super propitiatorium et cherubim nihil erat positum, quod videretur, sed sola fide credebatur illic sedere Deus« (Exeget. opera lat. XVI, S. 73). Das Wahrscheinlichste hat Hofmann (Schriftbeweis, II, 1, 1. A. S. 361 f., 2. A. S. 507 f.), der die Wolke (richtig mit dem Artikel punktirt) mit der in Ex. 40 erwähnten identificirt. Diese soll, wenn der Hohepriester vor die Kapporeth tritt, über derselben erscheinen.

2) Dies ist die nächste Bedeutung der Sache, worin ich Bähr und Kurtz Recht gebe.

3) Hengstenberg hat dies mit Unrecht für die einzige Bedeutung der Sache erklärt.

§ 119.

Fortsetzung: Die Cherubim [1]).

3) Die Cherubim sind eines der bedeutendsten Kultussymbole. Ihre Bilder erscheinen ausserdem noch auf den Teppichen der Stiftshütte, wie später an den Wänden des salomonischen Tempels und in der Vision des neuen Tempels Ez. 41. Zuerst werden sie erwähnt Gen. 3, 24, ein Zug, der, wie Hengstenberg u. A. richtig bemerkt haben, darauf hinweist, dass sie einer über den Mosaismus zurückliegenden Symbolik angehörten [2]). In Ps. 18, 11 erscheinen sie als Träger des Wolkenwagens, auf welchem Jehova einherfährt; ausserdem sind sie erwähnt in den Visionen des Ezechiel 10, 1 ff. vgl. mit 1, 4 ff., an welcher letzteren Stelle sie חַיּוֹת d. h. Lebwesen heissen, wie die ζῶα Apok. 4, 6 ff. [3]). Zu einer selbständigen Persönlichkeit ausgeprägt wie die מַלְאָכִים erscheinen sie nirgends; sie werden nicht ausgesandt wie diese, sondern sind durchaus gebunden an die Stätte der göttlichen Einwohnung und an die Erscheinung des göttlichen Wesens; es gilt dies auch von Gen. 3. (vgl. § 62). Bei Ezechiel, wo ihre Gestalt am komplicirtesten ist, vgl. mit Apok. 4, erscheinen sie mit einem vierfachen Gesicht, von Mensch, Löwe, Stier und Adler, mit vier Flügeln, von denen zwei zum Fliegen dienen, die beiden andern den Leib bedecken, dabei mit Armen und Füssen; ihr ganzer Leib ist mit Augen bedeckt. Diese ezechielische Beschreibung ist nicht auf die Cherubim des Heiligthums überzutragen; es würde (wie Riehm richtig bemerkt hat) auf der Bundeslade schon der Raum für eine so komplicirte Gestalt gefehlt haben. Auch die Cherubbilder des Tempels können nicht so komplicirt gewesen sein. Denn da nach 1. Reg. 7, 29. 36 auf den ehernen Wagen im salomonischen Tempel neben den Cherubbildern sich noch Bilder von Löwen und Stieren befanden, so können diese doch nicht schon in den Cherubbildern enthalten gewesen sein; immerhin zeigt die Hinzufügung der letzteren, dass sie in Beziehung zu den Cherubim stehen. Weiter ist aber (worauf mit Recht Hengstenberg hingewiesen hat) darauf zu achten, dass in 1. Reg. 6, 29 Palmen und aufgebrochene Blumen, in Ez. 41, 18 ff. wieder die Palmen in Verbindung mit den Cherubim erscheinen. Wenn aber sogar

nach Ez. 1, 5 die Menschengestalt als die dominirende zu betrachten ist, so gilt dies noch weit mehr von den Cherubim des Pentateuch, denen Hände Gen. 3, 24 und Gesichter Ex. 25, 20 zugeschrieben werden. Die angeführten Stellen des Pentateuch führen in der That (wie Riehm und Keil mit Recht behaupten) zu nichts weiter als zu beflügelten Menschengestalten [4]). Aber wahrscheinlich ist doch nicht, dass erst Ezechiel alles Andere hinzugefügt haben soll; irgend eine der späteren Komposition verwandte, wenn auch einfachere Gestalt ist doch wohl schon bei den alten Symbolen vorauszusetzen [5]). Nach Hengstenberg (die Bücher Mose's und Aegypten) u. A. wären die Cherubim des Pentateuch als Nachbildung der ägyptischen Sphinxe zu betrachten, welche aus der Gestalt eines Menschen (nicht bloss einer Jungfrau, sondern noch häufiger eines Mannes) und eines Löwen zusammengesetzt sind, wozu dann bei Ezechiel, bei dessen Schilderung die Verwandtschaft mit den assyrischen Thierkompositionen nicht zu verkennen ist, noch der Stier und der Adler gekommen wären. Die Cherubim sind jedenfalls so zu deuten, dass die vollendete Gestalt derselben bei Ezechiel nur als Entwicklung des ursprünglich im Symbol Liegenden gefasst wird.

Die Deutung der Cherubim hat davon auszugehen, dass sie, wie bereits bemerkt worden ist, einen Ort als Stätte der Einwohnung Gottes bezeichnen (so das Paradies, die Stiftshütte und später den Tempel) und ebenso Träger der Erscheinung Gottes sind, wenn er der Welt in seiner Herrlichkeit sich manifestirt, wesshalb sie Wagen Gottes heissen (1. Chr. 28, 18. vgl. Ps. 18, 11). Hier nun ist das erste Moment, indem sie Gen. 3, 24 den Zugang zum Paradies verwehren, indem sie Ex. 25, 20 die Bundeslade schirmend verhüllen, dass sie die Unnahbarkeit des göttlichen Wesens zum Bewusstsein bringen. Sie reflektiren die Herrlichkeit des unnahbaren Gottes in einer für menschliche Augen zugänglichen Form, die jedoch so zusammengesetzt ist (was Riehm richtig hervorhebt), dass sie dem Bilderdienst keinen Vorschub leisten konnte. Allein das volle Recht wird hiemit dem Symbol, besonders in seiner ausgebildeten Gestalt noch nicht. Indem dasselbe die edelsten irdischen Lebwesen, den Menschen, Adler, Löwen, Stier in sich vereinigt und damit beziehungsweise auch als Repräsentanten der im Gewächsreich

sich entfaltenden Lebensfülle Blumen und Palmen in Verbindung bringt, soll es offenbar bestimmter *die göttliche Herrlichkeit, sofern sie in der Welt sich manifestirt*, zum Bewusstsein bringen und ebendamit *die in der Welt wirkenden Lebenskräfte als Ausfluss der göttlichen Herrlichkeit* erkennen lehren. Die Cherubim sind es, wie *Schultz* (Alttest. Theologie I, S. 343) es gut ausdrückt, »die seine Gegenwart zugleich *verkünden* und *verhüllen*.« Der Löwe und der Stier sind bekanntlich Symbol der Macht und Stärke, der Mensch und der Adler Symbol der Weisheit und Allwissenheit; die letztere wird noch in der späteren Ausprägung des Symbols durch die Menge der Augen ausgedrückt. Die stete Beweglichkeit der ζῶα Apok. 4, 8 bedeutet die nie rastende Lebendigkeit der göttlichen Wirksamkeit; dasselbe sollen wohl die den Cherubim Ez. 1 beigegebenen Räder, in denen, wie es dort heisst, »der Geist des Lebendigen« ist, symbolisiren. Die mit den Cherubim nach dem späteren Symbol verbundene *Vierzahl* ist die Signatur der Allseitigkeit (nach den vier Himmelsgegenden). Demnach wird Jehova, sofern er als *der über den Cherubim Thronende* verehrt wird, erkannt als *der in Macht, Weisheit und Allwissenheit die Welt nach allen Seiten Durchwaltende*. An die Stelle bewusstlos wirkender Naturkräfte wird die alles umfassende bewusste Aktuosität des lebendigen Gottes, des Gottes der Geister alles Fleisches, gesetzt und es wird dadurch die ganze Naturanschauung des Alten Testaments bestimmt, vgl. z. B. die Anschauung vom Gewitter Ps. 18, 11. Darnach ist die Bedeutung des Gebetsrufs zu bemessen Ps. 80, 2: »Hirte Israels, — der du über den Cherubim thronst, erscheine!«

Die *sprachliche Erklärung* des Ausdrucks ist durchaus unsicher. Die von *Hengstenberg* erneuerte *rabbinische* Deutung, welche das Wort als zusammengesetzt aus dem כְּ der Vergleichung und רב betrachtet und ihm die Bedeutung »gleich vielen«, »wie Vielheit« d. h. Vereinigung von Vielheit gibt, setzt doch eine gar zu monströse Wortbildung voraus. Mehr für sich hat die Annahme von *Umbreit* u. A., dass כְּרוּב durch Umsetzung aus רְכוּב gebildet sei und den göttlichen Wagen bezeichne, wie denn die Cherubim 1. Chr. 28, 18 מֶרְכָּבָה heissen; vgl. auch wieder Ps. 18, 11. Die Ableitung von כרב lässt bei der Vieldeutigkeit dieses Stammes

verschiedene Erklärungen zu; im Syrischen bedeutet der Stamm einschneiden, daher erklären einige כְּרוּב durch γλυπτόν, Eingeschnittenes = Bildwerk, woraus nun Keil Geschöpfe der Einbildungskraft, Hävernick (Alttest. Theologie, 1. A. S. 80, 2. A. S. 95) Geschöpfe der idealen Welt gemacht hat. Im Arabischen bedeutet der Stamm كَرَبَ einschnüren, dann ängstigen; darnach geben Andere dem Wort die Bedeutung: angsterweckende, greuliche Wesen. Wieder Andere haben durch die Kombination des כרב mit כרם die Bedeutung nobilis, princeps gewonnen. Noch Andere geben dem Stamm כרב die Bedeutung ἁρπάζειν, raffen, so dass die Cherubim nach der raffenden Gewalt, wornach sie gleichsam eine Art Harpyien wären, bezeichnet sein sollten. Häufig hat man das Wort כְּרוּב mit dem griechischen γρύψ, dem Vogel Greif, jenem Wunderthier des Orients, welches verborgene Schätze bewacht, kombinirt, und hiefür kann man sich besonders auf Ez. 28, 14 ff. berufen, wo der König von Tyrus, der auf dem heiligen Götterberge in Eden wandelt zwischen feurigen Steinen und sie mit seinen ausgebreiteten Flügeln bedeckt und beschirmt, mit einem Cherub verglichen wird. Indessen ergibt sich die Deutung dieser Stelle aus dem oben Ausgeführten. Der sich selbst vergötternde König von Tyrus wird Cherub genannt, weil er sich als Wächter der göttlichen Wohnstätte betrachtet, in dem die Majestät Gottes sich reflektirt.

1) Literatur: Riehm, de natura et ratione symbolica Cheruborum (Programm) 1864; Hengstenberg, die Bücher Mose's und Aegypten, S. 157 ff., sowie seine im Gegensatz gegen die Schrift von Riehm verfasste Abhandlung in der Evang. Kirchenzeitung 1866 (Mai und Juni), abgedruckt in seinem Kommentar zu Ezechiel am Ende des ersten Theils, S. 252 ff., worin die frühere Auffassung von Bähr, Hengstenberg u. A. vertheidigt wird.

2) Hengstenberg sagt: »Wir ersehen daraus, dass sie ursprünglich nicht dem Gebiete der Offenbarung angehören, sondern dem Gebiete der natürlichen Religion« (Komment. zu Ezech. I, S. 254).

3) Hengstenberg hat gezählt, dass dieses Symbol im A. T. nicht weniger als 85mal vorkommt (a. a. O. S. 252).

4) Riehm: Ebendesswegen fand man nicht für nöthig, sie weiter auszumalen.

5) Vgl. Schultz, Alttest. Theol. I, S. 340 ff.

II. Die Handlungen des Kultus [1]).

§ 120.

Vorbemerkungen: 1) Ueber den Begriff des Opfers im Allgemeinen.

Die Handlungen des Kultus sind zu subsumiren unter den Begriff des Opfers. Das Wesen des Opfers im Allgemeinen ist die Hingabe des Menschen an Gott, vollzogen in einer äusseren Handlung. Der Mensch fühlt sich gedrungen, theils seine Abhängigkeit von Gott im Allgemeinen (vermöge welcher er in seinem Dasein und seinem Besitz, in seinem Wirken und seinem Leiden sich durch Gott bedingt weiss), theils die besonderen Beziehungen, in die er sich zu Gott gestellt findet, in Handlungen auszuprägen, denen er eine ausschliessliche Richtung auf Gott gibt. Zwar findet der innere Drang, der den Menschen Gott gegenüber zum Loben, Danken und Bitten treibt, seinen Ausdruck bereits in dem Wort der Anbetung; aber jenem Drang geschieht doch erst dadurch volles Genüge, dass dieses Wort sich gleichsam verkörpert in einer entsprechenden Handlung, in welcher der Mensch durch Entäusserung und Verleugnung sich's etwas kosten lässt und so faktisch den Ernst seiner Hingabe an Gott bezeugt. Unter den Begriff des Opfers im weitesten Sinn des Worts sind auch die heiligen Enthaltungen zu subsumiren, wohin im mosaischen Kultus das Fasten, das Nasiräat, die levitischen Reinigungsakte gehören, Enthaltungen, die in den heidnischen Religionen bis zu der grausamsten Selbstpeinigung und Selbstverstümmelung sich steigern können. Im engeren Sinn aber wird der Begriff des Opfers (entsprechend seiner Ableitung von offerre) auf positive Handlungen, welche in der Darbringung einer Gabe bestehen, bezogen. In diesem Sinn wird es im Alten Testament bezeichnet durch die Ausdrücke: מִנְחָה (in der allgemeineren Bedeutung, in der das Wort Gen. 4, 3 ff., niemals aber in den Opfergesetzen steht), מַתְּנוֹת קֹדֶשׁ (Ex. 28, 38), gewöhnlich aber durch קָרְבָּן d. h. Darbringung (Mark. 7, 11: »*Κορβᾶν ὅ ἐστι δῶρον*«). Die Darbringung selbst kann so erfolgen, dass der dargebrachte Gegenstand zunächst bleibt, nur hinfort zur ausschliesslichen Disposition der Gottheit gestellt ist (hieher gehören die Weihgeschenke, für welche

Num. 7, 3 ff. 31, 50 ebenfalls das Wort קָרְבָּן gebraucht wird, die zum Dienst am Heiligthum gelobten Personen u. s. w.), oder so, dass das Dargebrachte sofort zur Ehre der Gottheit in irgend einer Weise verwendet wird. In letzterer Hinsicht vollendet sich die Hingabe namentlich in der Verzehrung der Gabe oder doch eines Theils derselben durch das Feuer auf dem Altar (מִזְבֵּחַ). Dies ist das Opfer *im engsten Sinn*, als dessen Bezeichnung desshalb im Alten Testament אִשֶּׁה, d. h. Feuerung, steht, ein Ausdruck, der von allen Opfern gebraucht wurde, die auf den Altar kamen, mochten sie ganz oder theilweise verbrannt werden (vgl. Lev. 1, 9. 17. 2, 3. 3, 3. 9. 4, 35. 5, 12 u. s. w.)[1]). — Ein wesentliches Moment beim Opfer ist die *Stellvertretung*, die in zweifacher Hinsicht stattfinden kann, erstens als Vertretung des *opfernden Subjekts* durch eine an der Stelle des Opfernden substituirte Gabe, zweitens als Vertretung des *zu opfernden Objekts*, hier gewöhnlich als *Repräsentation einer Gattung*, für welche ein aus ihr ausgehobener Theil dargebracht wird (so bei den Erstgeburten und den Erstlingen der Ernte), oder auch als *Substitution*, so dass für das dem Opfer Verfallene, aber aus irgend welchem Grunde nicht Opferfähige ein Gegenstand aus einer verwandten Gattung (vgl. Ex. 13, 13. 34, 20) oder ein sonstiges Surrogat eintritt[2]). Die Idee der Stellvertretung findet am vollkommensten statt, wo an der Stelle des Lebens des Opfernden ein anderes Leben dargebracht wird; aber die Idee dieser Vertretung greift doch viel weiter, sofern in jedem wahren Opfer eine *Selbstentäusserung* stattfindet, der Opfernde in seine Gabe gleichsam etwas von seinem Selbst legt, sei es, dass Liebe und Dankbarkeit ihn treibt, oder die Furcht, in der er sich oder ihm Angehöriges dem rächenden Gotte verfallen weiss. Hiemit hängt zusammen, dass kein wahres Opfer von *fremdem* Besitz dargebracht werden kann (vgl. 2. Sam. 24, 24), sondern nur von solchem, was Eigenthum schon ist, oder doch (wie bei der Kriegsbeute) als solches festgehalten werden könnte, und dass eben in der Willigkeit, an dem eigenen Besitz das höhere Eigenthumsrecht Gottes anzuerkennen, ja Gott auch das Liebste hinzugeben, der echte Opfersinn sich bewährt, wie dieses schon in der Erzählung Gen. 22 ausgeprägt ist.

1) Literatur: Outram, de sacrificiis libri duo 1678; Saubert, de sacrificiis veterum 1699; Sykes, Versuch über die Natur, Absicht und den Ursprung der Opfer, mit Anmerkungen und Zusätzen von Semler, 1778. Aus neuerer Zeit vgl. Scholl, über die Opferideen der Alten, insbesondere der Juden, in den Studien der evang. Geistlichkeit Württembergs, I, IV und V; Bähr, Symbolik des mos. Kultus, II; Thalhofer, die unblutigen Opfer des mos. Kultus, 1848; Hengstenberg, das Opfer, in der Evang. Kirchenzeitung 1852, Nr. 12—16; Neumann, die Opfer des A. Bundes, in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissenschaft und christl. Leben, 1852 Nr. 30—33, 1853 Nr. 40—44; Hofmann, Schriftbeweis, II, 1, 1. A. S. 139 ff., 2. A. S. 214 ff.; Keil, über die Opfer des A. Bundes, in der luther. Zeitschr. 1856 f.; Delitzsch, Kommentar zum Hebräerbrief, S. 736 ff.; meinen Artikel »Opferkultus des A. T.« in Herzog's Realencyklop. X, S. 614 ff.; Kurtz, der alttest. Opferkultus, 1862; Kliefoth, über den alttest. Kultus, im 4ten Bd. seiner liturg. Abhandlungen; Wangemann, das Opfer nach Lehre der h. Schrift, 2 Bände, 1866. Auf Weiteres wird im Verlauf der Darstellung verwiesen werden.

2) Von Nichtzuverbrennendem kann אִשֶּׁה nicht stehen. Dass der kalt auf die Schaubrote gelegte Weihrauch Lev. 24, 7 so heisst, erklärt sich daraus, dass derselbe (s. Josephus, Ant. III, 10, 7), wenn die Schaubrote abgenommen waren, wirklich verbrannt wurde. [i. ang. Art.]

3) Bei den Aegyptern findet sich Substitution durch Nachbildung der Thiere; nach Herodot II, 47 bucken die Armen Schweine aus Teig zum Opfer. Andere Beispiele s. bei Hermann, die gottesdienstlichen Alterthümer der Griechen, 1. A. S. 113, 3. A. S. 146; vgl. auch Hartung, Religion der Römer, I, S. 160 f.

§ 121.

Fortsetzung: 2) Das vormosaische Opfer und das mosaische Bundesopfer als Begründung des mosaischen Opferkultus.

Die Opfer werden nicht durch das mosaische Gesetz neu eingeführt. Die Genesis schreibt nicht nur den Patriarchen einen Opferdienst zu, sondern führt sogar in Gen. 4 die Darbringung der Opfer bis in die Urzeit des Menschengeschlechts zurück (vgl. § 20). Ihrer Bedeutung nach sind die vormosaischen Opfer, wie (§ 20 f.) gezeigt worden ist, Dank- und Bittopfer, doch verbindet sich mit dem Brandopfer, das zuerst Gen. 8, 20 erwähnt ist, ein propitiatorisches Moment, das in dem רֵיחַ נִיחֹחַ (eigtl. Duft der Beruhigung) liegt, durch den das Opfer begütigend wirkt, s. V. 21 [1]).

Von eigentlichen Sühnopfern ist im A. T. vor Einführung der mosaischen Opferordnung keine Rede [3]). Auch das die Sitte des patriarchalischen Zeitalters vorführende Buch Hiob lässt in Kap. 1, 5. 42, 8 für begangene Sünden Brandopfer darbringen und vermeidet hiebei den Ausdruck כִּפֶּר, der in der mosaischen Opferterminologie die Sühnung bezeichnet, (indem dafür das allgemeinere קִדֵּשׁ gesetzt wird). Ausser den Brandopfern erscheint noch in der patriarchalischen Zeit das Schlachtopfer (זֶבַח) mit der Opfermahlzeit (vgl. Iken, dissert. II, 1. S. 6 ff.), zuerst erwähnt Gen. 31, 54, wo es zur Sanktion des zwischen Jakob und Laban geschlossenen Bündnisses dient und darum in ein Friedensmahl ausläuft, ferner 46, 1. vgl. Ex. 10, 25. 18, 12. Auch noch 20, 24. 24, 5 werden bloss Brandopfer und Schelamim erwähnt. Das eigentliche Sühnopfer hat nämlich zur Voraussetzung die Offenbarung der göttlichen Heiligkeit im Gesetze und den Eintritt des Volkes in das Bundesverhältniss zu dem heiligen Gotte. Den Uebergang hiezu und zugleich die Grundlegung zu der ganzen mosaischen Opferordnung bildet das Bundesopfer Ex. 24, besonders vermöge der Bedeutung, in der hier zum ersten Mal (abgesehen von der Einsetzung des Passah) das Opferblut auftritt. Mose errichtet einen Altar, der die Gegenwart Jehova's darstellt, und (wahrscheinlich rings um denselben) zwölf Säulen als Malzeichen für die zwölf Stämme; schon diese Zubereitung der Opferstätte weist hin auf die jetzt herzustellende Gemeinschaft Jehova's mit seinem Volke, vermöge welcher er in der Mitte des letzteren seine Wohnung haben will. Hierauf lässt Mose durch Jünglinge Brandopfer und Schelamim darbringen. Diese Jünglinge repräsentiren nicht etwa, wie Kurtz [3]) die Sache gefasst hat, »das opferbringende Volk in seiner dermaligen Jugendlichkeit als ein Volk, das wie ein Jüngling seine Laufbahn zu beginnen bereit ist«, denn (vgl. Hofmann, Schriftbeweis, II, 1. 1. Aufl. S. 151) nicht das Volk ist es, welches hier ein Opfer für sich darbringt; es soll ja die Bundesgemeinschaft mit Gott, vermöge welcher das Volk im Opfer ihm naht, erst hergestellt werden; auch hat die Gemeinde nach V. 1 und 9 ihre Repräsentanten in den 70 Aeltesten. Vielmehr Mose ist es, der verordnete Bundesmittler, der hier in priesterlicher Eigenschaft funktionirend das Bundesopfer bringt; die Jünglinge aber sind lediglich seine Diener [4]). Von dem Opferblute

nimmt nun Mose die Hälfte und sprengt sie auf den Altar, liest hierauf dem Volk das Bundesbuch vor und, nachdem das Volk nochmals Treue gegen das Gesetz gelobt hat, besprengt er dasselbe mit der andern Hälfte des Bluts, sprechend: »siehe da das Blut des Bundes, welchen Jehova mit euch schliesst über diesen Worten.« Die Halbirung des Bluts bezieht sich allerdings auf die zwei Bundeshälften, die jetzt zu einer Lebenseinheit sich zusammenschliessen, nicht aber in dem Sinn, wie bei den von Knobel z. d. St. angeführten heidnischen Bräuchen zwei Paciscenten ihr eigenes Blut vermischen. Denn das Blut der dargebrachten Opfer gehört ganz Jehova und die Besprengung des Volks mit einem Theil desselben bedeutet vielmehr eine Zueignung von Seiten Gottes an das Volk. Nach der später (§ 127) näher zu erörternden Bedeutung nämlich, welche das Blut von nun an im Opferdienst haben sollte — eine Bedeutung, für deren Verständniss das Volk bereits durch die Blutmanipulation bei der ersten Passahfeier Ex. 12, 22 vorbereitet war — wird der vorliegende Opferakt so zu verstehen sein. Zuerst bringt der Bundesmittler in dem Blute Gott ein reines Leben dar, welches zwischen Gott und dem Volke, das letztere deckend, sühnend, ins Mittel tritt, wobei die Besprengung des Altars nicht bloss die Acceptation des Blutes von Seiten Gottes bedeutet, sondern zugleich zur Weihe der Stätte dient, an der Jehova mit seinem Volke in Verkehr tritt. Indem aber weiter dem Volke selbst von dem von Gott angenommenen Blute durch die Besprengung ein Theil zugewendet wird, will das sagen, dass dasselbe Leben, welches für das Volk zur Sühne dahingegeben ist, nun auch das Volk selbst zur Bundesgemeinschaft mit Gott weihen soll. Der Weiheakt wird so zu einem Akte der Lebenserneuerung, zu einer Versetzung Israels in das Reich Gottes, in welchem es mit göttlichen Lebenskräften erfüllt und zu einem Königreiche von Priestern, zu einem heiligen Volk geheiligt wird [5]); wie denn das Verfahren bei der Priesterweihe Ex. 29, 21. Lev. 8, 30 ganz analog ist (vgl. § 95). So scheidet das Bundesblut gleich jenem Blutzeichen Ex. 12, 22 das erwählte Volk von der Welt; daher die unterpfändliche Bedeutung desselben Sach. 9, 11 (welche Stelle eben auf Ex. 24 zurückgeht). Den Schluss der ganzen Feier bildet das Opfermahl, bei dem die Aeltesten Israels, die vor dem Opferakt nach V. 2 Jehova nicht hatten nahen

dürfen, nun versöhnt zur Anschauung Gottes gelangen und vor ihm essen und trinken, zum unterpfändlichen Zeugniss dafür, wie in der Bundesgemeinschaft die Nähe Jehova's sich zu erfahren, der Reichthum seiner Güter sich zu geniessen gibt. — In dieser ersten mosaischen Opferhandlung (das Passah ist Opfer nur im weiteren Sinn vgl. § 154) ist bereits der Charakter der Kultusordnung ausgeprägt, welche auf dem Grunde des geschlossenen Bundes erstehen soll. Auf Opfer hin, unter der Bedingung darzubringender Opfer (עֲלֵי זָבַח Ps. 50, 5) soll der Bund bestehen; denn nicht mit leeren Händen soll das Volk seinem Gotte nahen (Ex. 23, 15. Deut. 16, 16 f.). Um aber solches Nahen dem sündigen Volke möglich zu machen und den Bestand des durch die Verschuldungen der Gemeinde fortwährend gefährdeten Bundes zu sichern, stiftet Gott eine Versöhnungsordnung, welcher zwar vorzugsweise die specifisch expiatorischen Kultushandlungen dienen, die aber auch durch den ganzen übrigen Kultus sich hindurchzieht, indem überall, besonders durch die Verwendung, welche von nun an das Opferblut auch bei dem Brand- und Heilsopfer findet, der Gedanke ausgeprägt wird, dass der Mensch niemals ohne vorangegangene Sühne Gott nahen darf, dass diese vollzogen sein muss, ehe er für seine Gabe auf eine wohlgefällige Annahme von Seiten Gottes rechnen darf. Dagegen ist es nicht richtig, für das mosaische Opfer die Sühne in dem Sinn als Hauptbegriff zu bezeichnen, als ob unter ihn alle Opferung zu subsumiren wäre. Vielmehr folgt auf die Sühne erst die auf den Altar kommende eigentliche Opfergabe (von der Unterscheidung dieser zwei Momente hängt das Verständniss des Opfers wesentlich ab).

Bei der Darstellung des mosaischen Opferkultus nun legen wir zu Grunde die Opfer im engeren Sinn, welche auf den Altar kommend Jehova unmittelbar hingegeben werden. Unter diese sollen dann an den geeigneten Orten eingereiht werden die übrigen Arten des Korban, welche Jehova bloss mittelbar, nämlich durch Entrichtung an die Priester, beziehungsweise die Leviten, dargebracht wurden (Erstlinge und Zehnten; auch die Schaubrote, vgl. § 117, können hieher gerechnet werden) [6].

1) Das zweite Opfer, das die Genesis 8, 20 erwähnt, ist das von Noah nach der Flut gebrachte, genommen von allem reinen Vieh und

allen reinen Vögeln, also von den zur Nahrung des Menschen bestimmten Thieren, als Brandopfer dargebracht auf einem Altare, von wo aus der Duft zu dem im Himmel thronenden Gotte, ihn erfreuend (V. 21), aufwärts steigt. Auch dieses Opfer hat zunächst sein Motiv in dem Danke für die erfahrene Rettung; von einer Sühne für Vergangenes ist hier keine Rede, nachdem das Gericht, unter dem Noah gerecht vor Gott ersehen worden ist, seinen Gang genommen hat. Und doch ist auch hier, wie V. 21 zeigt, kein blosses Dankopfer. Zugleich Gnade suchend für die Zukunft naht der Mensch Gott im Opfer, nachdem er den Ernst der göttlichen Strafgerechtigkeit geschaut hat (vgl. die Deutung der Stelle bei Josephus, Ant. I, 3, 7). Und Gott nimmt dies gnädig auf; er will den Menschen, der durch seine Sündhaftigkeit immer neue Vertilgungsgerichte herbeiziehen würde, um solches Gnadesuchens willen verschonen. Insoweit ist es richtig, dass hier in dem ersten sinnbildlichen Anfange die Nothwendigkeit einer Versöhnung Gottes ausgesprochen sei (O. v. Gerlach z. d. St.) — Nach den Stellen Gen. 4 und 8, 20 kann kein Zweifel darüber bestehen, welche Antwort das A. T. auf die alte Streitfrage gibt, die besonders an die erstere dieser Stellen sich geknüpft hat, ob nämlich der Ursprung der Opfer auf ein positives göttliches Gebot, oder auf menschliche Erfindung und Willkür zurückzuführen sei (vgl. über diese Kontroverse besonders Deyling, de sacrificiis Habelis atque Caini in den Observ. sacrae ed. 3, II, S. 53 ff.; Carpzov, app. ant. S. 699 ff.; Outram, de sacrificiis I, 1, wo die verschiedenen Ansichten ausführlich zusammengestellt sind). Hiebei wurde freilich die Alternative von vorn herein ungenau gestellt. Denn wenn die erste Ansicht unhaltbar ist, da nicht nur im Zusammenhang beider Stellen von einem göttlichen Befehl zu opfern keine Spur sich findet, sondern auch die ganze Haltung beider Erzählungen auf ein Thun hinweist, das nur vermöge seiner Freiwilligkeit Werth hatte (vgl. Nägelsbach, der Gottmensch, I, S. 335 ff., wo auch die Argumente Deyling's näher beleuchtet werden), so lassen auf der anderen Seite beide Stellen dieses freie Thun als ein dem göttlichen Willen durchaus entsprechendes erkennen und ist in ihnen keine Spur von einer blossen göttlichen Condescendenz, woraus bekanntlich Spencer (de leg. hebr. rit. III, diss. II) das alttest. Opfer erklären wollte. Der Mensch opfert ursprünglich nicht vermöge der Rohheit seiner Natur, welcher Gott etwas zu Gute halten muss, damit nichts Schlimmeres herauskomme (vgl. Spencer, nach der Pfaff'schen Ausg. S. 754), er opfert nicht vermöge natürlicher Schlechtigkeit, wie man nach der deistischen Auffassung des Opfers sagen müsste, die allerdings beziehungsweise eine richtige Erklärung der Deteriorirung des Opfers gibt (nach Blount opfern die bösartigen Menschen, weil sie, die sich unter einander keinen Gefallen umsonst erzeigen mögen, hiernach auch

die Gottheit beurtheilen, nach Tindal, weil sie sich einbilden, der grausame Gott weide sich an der Schlachtung unschuldiger Geschöpfe, ein Wahn, der dann von der selbstsüchtigen Priesterkaste zur Einführung der von ihr erfundenen Kultusordnungen benutzt worden sei. S. Lechler, Geschichte des englischen Deismus, S. 119. 338. Ueber Shukford's Argumentation andererseits s. § 12, Erl. 6), sondern er opfert vermöge seiner unveräusserlichen göttlichen Ebenbildlichkeit, nach der er es nicht lassen kann, die Gemeinschaft mit Gott, zu der er geschaffen ist, auch durch solche thätige Selbsthingabe, wie sie im Opfer stattfindet, zu suchen. Die Opfer sind also, wie Neumann (in der oben angeführten Abhandlung, deutsche Zeitschr. für christliche Wissensch. 1852, S. 238) gut sagt: »freie Aeusserungen der göttlich bestimmten Natur des Menschen«, sie sind eben so wenig willkürlich erfunden als das Gebet, ebenso wie dieses einer inneren Nöthigung, der der Mensch in Freiheit sich hingibt, entsprungen. Auf den engen Zusammenhang des Opferdienstes mit dem Gebet, der Anrufung Gottes, deuten auch die Stellen der Genesis, die von den Opferstätten der Patriarchen handeln, 12, 8. 13, 4. 26, 25. 33, 20. [i. ang. Art.] — Ueber den in Gen. 15 beschriebenen Akt vgl. § 80; über die Erzählung Gen. 22. vgl. § 23 mit Erl. 9. Die letztere ist von Wichtigkeit für die Entwicklung der alttest. Opferidee. Es liegt darin fürs erste eine göttliche Sanktion des Opfers im Allgemeinen als der Bethätigung der gläubigen Hingabe des Menschen an Gott, fürs Zweite die Erklärung, dass solche Hingabe in der Willigkeit, auch des Theuersten aus Gehorsam gegen Gott sich zu entäussern, sich zu bewähren habe, fürs Dritte aber werden die Menschenopfer aus dem Gebiete der Offenbarungsreligion verbannt, wogegen viertens die Vertretung des Menschen durch das Opferthier angeordnet wird. Von einer Sühne, zu deren Behuf Isaak sterben soll, ist in der ganzen Erzählung überall nicht die Rede; eben darum kann auch das Opfer des Widders nicht die Bedeutung einer stellvertretenden Sühne haben. [i. ang. Art.]

2) Vgl. was Nägelsbach, homer. Theol. 1. A. S. 304, 2. A. S. 352 über das Opfer der homerischen Zeit bemerkt: »Die Bereitwilligkeit des Menschen, den Gott mit solchem Genusse (dem Fettdampf) zu ehren, diese macht letzterem das Opfer angenehm, und es ist in dieser Hinsicht zwischen dem Sühn- und einem anderen Opfer kein Unterschied. Dass es überhaupt bei der Sühnung nur darauf ankomme, dass der Gottheit Ehre erwiesen, dass ihre Macht anerkannt und das Abhängigkeitsgefühl des Menschen durch eine Handlung ausgesprochen werde, geht schon daraus hervor, dass die Gottheit zu sühnen, auch andere Leistungen hinreichen.« [i. ang. Art.]

3) S. Kurtz, Geschichte des A. Bundes II, 2. A. S. 304, ebenso noch alttest. Opferkultus S. 278.

4) Schon die unbestimmte Erwähnung der Jünglinge, dass nicht von einer Zwölfzahl u. dgl. die Rede ist, spricht für diese Auffassung.

5) Vgl. Keil, bibl. Archäol. I, S. 260.

6) In der Darstellung der Opferordnung handeln wir 1) von dem Material des Opfers und den von diesem Gesichtspunkte aus sich ergebenden Opferklassen, 2) von den Handlungen, aus denen die Opfer sich zusammensetzen, oder von dem Opferritual, 3) von den Gattungen und Arten, in welche die Opfer nach ihrer Bestimmung zerfallen.

1. Das Material der Opfer.

§ 122.

Blutige und unblutige Opfer.

Nach ihrem Material sind die Opfer theils blutige, theils unblutige. Die blutigen Opfer sind ausschliesslich Thieropfer. Dass Menschenopfer (welche die tollgewordene Kritik eines Ghillany, die Menschenopfer der alten Hebräer 1842, und Anderer sogar als dem mosaischen Kultus wesentlich hinzustellen versucht hat) von der legitimen Verehrung Jehova's ausgeschlossen waren, ergibt sich nach dem oben Bemerkten schon aus Gen. 22, 11 ff., sodann aus dem, was über die Lösung der menschlichen Erstgeburt Ex. 13, 13. 34, 20 verordnet ist (vgl. § 105). Kinderopfer, wie sie dem Moloch dargebracht wurden (Lev. 18, 21. 20, 2 ff.) und überhaupt bei den semitischen Völkern im Brauch waren [1]), sind als ein Greuel bezeichnet Deut. 12, 31. Ueber das Menschenleben hat der Mensch nach dem Gesetz keine andere Macht als die des Strafvollzugs (vgl. § 99 und 108). Auch das חֵרֶם, die Fluchweihe oder Verbannung (§ 134), soll eben dazu dienen, die göttliche Strafgerechtigkeit zu verherrlichen. Es kann beziehungsweise unter den Gesichtspunkt des Opfers im weiteren Sinn gestellt werden, wie es Lev. 27, 28 inmitten heiliger Weihungen steht (vgl. auch Jes. 34, 5 f. Jer. 46, 10, wo sogar dafür das Wort זֶבַח gebraucht wird). Aber dem Opfer im engeren Sinn, der auf dem Altar dargebrachten Gabe, steht das Cherem als die Wegräumung vor Jehova (vgl. z. B. 1. Sam. 15, 33) geradezu entgegen. Hiernach ist auch jener von David zugelassene Racheakt der Gibeoniten 2. Sam. 21, 9, in welchem eine über die Forderung des Gesetzes hinausgesteigerte Blutrache vollzogen wurde, nicht als

eigentliches Menschenopfer zu betrachten. Das freilich erhellt aus Ez. 20, 25 f., dass bei den in Israel vorkommenden Kinderopfern eine missverständliche Anwendung des Erstgeburtsgesetzes (Ex. 13, 2. 11 f. 22, 28) einwirkte [2]).

Ein die blutigen Opfer im Allgemeinen bezeichnender Name findet sich in den Opfergesetzen des Pentateuch nicht: Lev. 1, 2 sagt umschreibend קָרְבָּן מִן־הַבְּהֵמָה. Das Wort זֶבַח, dem allerdings für den späteren Sprachgebrauch die allgemeinere Bedeutung (dass es Thieropfer überhaupt bezeichnet) nicht abzusprechen ist, steht im Pentateuch nur von den Schelamim [3]). Für das vegetabilische trockene Opfer ist der technische Ausdruck מִנְחָה (Luther: Speisopfer), das der Mincha beigefügte aus Wein bestehende Trankopfer heisst נֶסֶךְ. — Die Thieropfer sind hauptsächlich um der Bedeutung willen, welche dem Blute zukommt, die wichtigeren. Die Speisopfer erscheinen allerdings auch als selbständige Gaben Lev. 5, 11 (als Surrogat für das Thieropfer), 6, 12 ff. (als priesterliches Weihopfer), Num. 5, 15 ff. (als Eiferopfer) [4]). Auch ist wahrscheinlich, dass die Lev. 2 beschriebenen Speisopfer als freiwillige Gaben für sich dargebracht werden konnten [5]). Meistens aber sind die Speisopfer samt den zu ihnen gehörigen Trankopfern mit Thieropfern in Verbindung gesetzt. Sie bilden hier allerdings keine blosse Zugabe, sind vielmehr demjenigen, was von dem Thier als Gabe auf den Altar kommt, koordinirt. Da sie aber die beim Thieropfer durch die Blutmanipulation vollzogene Sühne ebenfalls zur Voraussetzung haben, so sind sie in der That doch vom Thieropfer abhängig. Diese Abhängigkeit tritt dann weiter auch darin hervor, dass die Quantität der Speis- und Trankopfer nach den verschiedenen Thiergattungen, mit denen sie verknüpft waren, bemessen werden musste.

1) S. Lasaulx, die Sühnopfer der Griechen und Römer, S. 11.

2) (Vgl. Umbreit z. d. St.) Ein Missverständniss, wie es bei jenem Mich. 6, 7 gezeichneten Opfereifer leicht sich erzeugen konnte, ganz abgesehen davon, dass in dem abgöttischen Sinn des Volkes die Vorstellung des Heiligen Israels, dessen Eifer ein verzehrendes Feuer ist, häufig mit der des Feuergottes Moloch zusammengeflossen sein mag. [i. ang. Art.] — Wenn es Ez. 20, 25 f. heisst, dass Jehova ihnen wegen ihres Abfalls solche nicht gute Satzungen gegeben habe, um sie zu verstören, so wird damit nicht das Kinderopfer als gesetzlich

hingestellt, sondern die Stelle ist zu verstehen wie andere, in denen von der Dahingabe in das Sündigen zur Strafe geredet wird (vgl. § 76).

3) Die nähere Erklärung dessen s. bei der Besprechung der Schelamim § 132 mit Erl. 7—9.

4) Ferner kann man die Erstlingsgarbe am ersten Passahtage, die Pfingst- und Schaubrote als besondere Arten der Mincha betrachten; vgl. Maimonides, praef. zu Menachoth in Mischna ed. Surenhus, V, S. 63. [i. ang. Art.]

5) So die jüdische Tradition, vgl. Maimonides a. a. O. S. 64, ebenso Winer, Reallex. 3. A. II, S. 494, und Thalhofer a. a. O. S. 51 ff.

§. 123.

Das Material der Thieropfer.

Hinsichtlich des Materials der Thieropfer gilt als Ordnung:

1) Dass sie genommen werden müssen aus dem Gebiet der reinen Thiere, vgl. Lev. 27, 9. 11. Das mosaische Gesetz unterscheidet nämlich Lev. 11 und Deut. 14 reine und unreine Thiere in folgender Weise [1]). Von den grösseren Landthieren (בְּהֵמָה) sind rein alle diejenigen, welche gespaltene und zwar durchgespaltene Hufe haben und wiederkäuen; was keines der beiden Merkmale oder nur Eines derselben an sich trägt, also namentlich das Kamel, der Hase, das Schwein u. s. w., ist unrein. Von den Wasserthieren ist rein, was Flossfedern und Schuppen hat; in Ansehung der Vögel (עוֹף) wird kein allgemeines Unterscheidungsmerkmal angegeben; es werden nur 20 (im Levitikus) oder 21 Arten (im Deuteronomium) und zwar mit Einschluss der Fledermaus (עֲטַלֵּף) mit Namen als unrein aufgezählt, meistens Raubvögel, dann auch Sumpfvögel, auch der Storch (חֲסִידָה). Aus dem ganzen Gebiet der kleinen Thiere (שֶׁרֶץ) ist von den geflügelten (שֶׁרֶץ הָעוֹף) nur der Genuss der Heuschrecken gestattet, von den auf der Erde schleichenden und kriechenden (הַשֶּׁרֶץ הַשֹּׁרֵץ עַל־הָאָרֶץ) keines, werden aber acht Arten ausdrücklich verboten (Wiesel, Maus, Eidechse u. s. w.). — Auf welchem Grund beruht diese Unterscheidung? Die Ansicht, dass gewisse Fleischnahrung der Seele des Menschen, namentlich dem Verstand,

nachtheilig sei [2]), hat nur in unrichtiger Erklärung von Lev. 11, 44 eine Stütze [3]), ist aber abgesehen davon, dass Lehren dieser Art dem Mosaismus ganz fremd sind, auf keinen Fall durchführbar. Dass das Gesetz durch diätetische Rücksichten bestimmt sei, lässt sich allerdings in Bezug auf einige Thiere (wie beim Schweine) als möglich annehmen, ist aber auch nirgends hervorgehoben. Ebensowenig darf die Unterscheidung der reinen und unreinen Thiere auf eine dualistische Anschauung der Schöpfung, wie sie in der Zendreligion herrscht, zurückgeführt werden. Davon, dass die eine Thierklasse Jehova angehöre, die andere nicht, weiss der Mosaismus schlechthin nichts. Von einer Unreinheit gewisser Thiere ist nur insoweit die Rede, als sie nicht Gegenstand des Genusses werden sollen; aber auch unreine Thiere konnten Jehova geweiht werden, nur mussten sie ausgelöst werden Lev. 27, 11 ff. Der Grund der Sache liegt im Allgemeinen in dem Princip des Gesetzes überhaupt (vgl. § 84), dass das israelitische Volk jeder Sphäre des Lebens das Gepräge aufdrücken soll, durch das es sich als ein von Jehova ausgesondertes, ihm geweihtes Volk zu erkennen gibt. So muss also auch in der Nahrung eine Aussonderung stattfinden, in welcher diese Beziehung auf Jehova sich ausspricht, vgl. Lev. 20, 24—26: »Ich bin Jehova euer Gott, der ich euch ausgesondert habe aus den Völkern; so sondert auch ihr zwischen reinem und unreinem Thier« u. s. w. In der Bestimmung der Thiere selbst aber, welche als unrein ausgesondert werden, scheint auf der einen Seite die Rücksicht obgewaltet zu haben, dass alle fleischfressenden Thiere von vorn herein für unrein gelten mussten, weil Blutgenuss ein Greuel ist. Auch die aufgezählten Vögel sind theils Raubvögel, theils solche, die von Gewürm u. dgl. sich nähren. Dazu kamen alle Thiere, bei denen Hässliches und Widriges entgegentrat [4]). Um nun aber doch bei den grösseren Landthieren eine feste Norm für die Ausscheidung zu gewinnen, lag es nahe, an den Thieren, deren Fleisch von jeher als die vornehmste Nahrung betrachtet wurde, gewisse gemeinsame Eigenschaften hervorzuheben und nach diesen die reinen Thiere zu bestimmen. Dem so gewonnenen Princip zufolge wurde also z. B. das Kamel, der Hase, auch (vgl. Ex. 13, 13. 34, 20) der Esel (quia neque ruminat, neque fissam habet ungulam) u. s. w. ausge-

schieden; ein anderer Grund als dieser Lev. 11, 4—6 angegebene war hier schwerlich vorhanden.

2) Von den reinen Thieren waren opferfähig die den ordentlichen Viehstand bildenden, also Rindvieh, Schafe und Ziegen; und zwar waren beide Geschlechter opferfähig, doch für Opfer höheren Ranges nur das männliche verwendbar. Vom Geflügel wurden Turteltauben und junge Tauben geopfert [5]). Die ersteren sind in Palästina als Zugvögel so häufig anzutreffen, dass eine besondere Zucht derselben nicht nöthig war; sie bildeten besonders die Fleischnahrung der Armen, und dies erklärt ihre Verwendung im Opfer. Tauben und Turteltauben durften nämlich mit Ausnahme einiger Reinigungsopfer nur als Surrogat für die grösseren Opferthiere von den Armen dargebracht werden (Lev. 5, 7. 12, 8) [6]). Von dem Ertrag der Jagd und des Fischfangs war nichts opferfähig [7]). — Die Opferthiere sollen fehllos (תְּמִימִם), frei von körperlichen Gebrechen sein (כָּל־מוּם לֹא יִהְיֶה־בּוֹ); s. besonders Lev. 22, 21—24, vgl. auch Mal. 1, 13 [8]), nur bei den נְדָבוֹת war (worüber später § 132 mit Erl. 13) eine Ausnahme zugestanden. In Bezug auf das Alter der Opferthiere bestimmte das Gesetz, dass sie mindestens achttägig sein sollen (Lev. 22, 27. vgl. mit Ex. 22, 29), denn in den ersten acht Tagen galt jedes Neugeborene für unrein (vgl. § 87); bei den Tauben fehlt diese Vorschrift. Auf der andern Seite sollten die dargebrachten Thiere auch noch jugendlich kräftig sein [9]). Genauer wird das Alter nur in einigen Fällen bestimmt; beim Rindvieh Lev. 9, 3, wo ein einjähriges עֵגֶל gefordert wird, häufiger beim Kleinvieh, nämlich 9, 3. 12, 6. vgl. Num. 28, 3. 9. 11, wo ein einjähriges männliches Schaf (כֶּבֶשׂ oder כֶּשֶׂב), Lev. 14, 10, wo ein einjähriges weibliches Schaf (כִּבְשָׂה), Num. 15, 27, wo eine einjährige Ziege (עֵז בַּת־שְׁנָתָהּ) vorgeschrieben ist. Die älteren Thiere vom Rindvieh werden durch פַּר und פָּרָה (wogegen שׁוֹר ohne Rücksicht auf den Altersunterschied steht), der Widder oder Schafbock durch אַיִל, der Ziegenbock durch עַתּוּד oder שָׂעִיר (vollständiger שְׂעִיר עִזִּים) bezeichnet. Die beiden letztgenannten Ausdrücke werden bestimmt unterschieden (vgl. Num. 7, 16 und 17, V. 22 und 23 u. s. w.); wahrscheinlich bedeutet שָׂעִיר den älteren, עַתּוּד den jüngeren Ziegenbock [10]). Dass, wie die Rabbinen angeben, die Opferthiere in der Regel nicht über drei Jahre alt genommen wurden, beruht zwar

nicht auf einer ausdrücklichen Bestimmung des Gesetzes und ist vielleicht nur aus Gen. 15, 9 [11]) erschlossen, erscheint aber ganz angemessen, da in diesem Alter die Opferthiere ausgewachsen sind und in ihrer vollen Kraft stehen.

1) Vgl. zum Folgenden Sommer, bibl. Abhandl. I, S. 183—360.

2) Diese Ansicht wird vorgetragen in der dem Josephus zugeschriebenen, ihm aber wahrscheinlich nicht zugehörigen Schrift, die man auch das vierte Makkabäerbuch nennt, *de Maccabaeis*, 5, 25 und findet sich auch bei einigen Rabbinen.

3) Lev. 11, 44: »ihr sollt nicht eure Seelen verunreinigen«; נֶפֶשׁ steht hier, wie so häufig, für die ganze Person (vgl. § 70).

4) Nach Aelian, de nat. animal. X, 16 galt das Schwein bei den Aegyptern besonders desswegen für unrein, weil es der eigenen Jungen nicht schont und selbst menschliche Leichname angreift; nach anderer Ansicht, s. Movers, Phönicier, I, S. 218 ff., weil es einer infernalischen Macht geweiht war.

5) Die letzteren werden im A. T. als Haus- (Jes. 60, 8) und als Feldtauben (Ez. 7, 16. Jer. 48, 28) erwähnt.

6) Andere Vögel wurden nicht geopfert; die Ceremonie bei der Reinigung des Aussätzigen, zu der nach Lev. 14, 4 ff. צִפֳּרִים verwendet wurden (worunter übrigens schwerlich mit Vulg. und Rabbinen speciell Sperlinge zu verstehen sind), war kein Opferakt; bei dem nachfolgenden Reinigungsopfer sind nach V. 30 wieder nur Turteln und junge Tauben gestattet. Warum Sumpfvögel, namentlich Gänse, welche im ägyptischen Kultus sehr beliebte Opfer waren (s. Movers, das Opferwesen der Karthager, S. 55), ausgeschlossen waren, lässt sich leicht errathen. Mehr kann die Ausschliessung des Huhns auffallen; doch wird Hühnerzucht im A. T. überhaupt nirgends erwähnt (mit Ausnahme von Hi. 38, 36, wo wenigstens Delitzsch die rabbinische Erklärung, wornach שֶׂכְוִי den Hahn bezeichnen soll, wieder erneuert hat). Mischna Baba kama VII, 7 behauptet, freilich im entschiedenen Widerspruch mit dem N. T., dass Hähne in Jerusalem gar nicht, im Land Israel wenigstens nicht von Priestern gehalten werden durften; der Grund hievon soll sein (s. Surenhus z. d. St.), dass diese Thiere beim Scharren in einem Misthaufen leicht an einem Reptil sich verunreinigen (vgl. Lev. 11, 31). [i. ang. Art.]

7) Wogegen in den vorderasiatischen heidnischen Religionen gerade ein Wild-, namentlich Hirschopfer gewöhnlich war; s. Movers a. a. O. S. 53.

8) In Betreff der einzelnen Leibesgebrechen, deren Zahl die jüdische Satzung auf 73 steigerte, s. Bähr a. a. O. II, S. 297 ff.

9) Dies wird bei den Rindern namentlich durch den Beisatz בֶּן־בָּקָר ausgedrückt, s. Knobel zu Lev. 1, 5.

10) Die umgekehrte Ansicht hat Kimchi. Es kann darauf hier nicht näher eingegangen werden; vgl. das gelehrte Werk über bibl. Zoologie von Bochart, Hierozoicon, neu herausg. von Rosenmüller, II, 53 und Knobel in seinem Komment. zu Lev. 4, 23.

11) Die zu Gen. 15, 9 von Hofmann und Delitzsch angenommene Beziehung der Dreijährigkeit der Opferthiere auf die V. 16 geweissagte Dauer des ägyptischen Aufenthalts kann sich darauf berufen, dass allerdings Jud. 6, 25 der siebenjährige Ochse mit Rücksicht auf die siebenjährige midianitische Knechtschaft gewählt zu sein scheint; sie will aber doch nicht recht zu V. 13 stimmen, wornach die Vierzahl der Generationen für die Zeit der Dienstbarkeit voll zu nehmen ist. [i. ang. Art.]

§ 124.

Die Bestandtheile des vegetabilischen Opfers. Das Salz beim Opfer.

Die Bestandtheile des vegetabilischen Opfers und zwar der Mincha, des Speisopfers, waren nach dem Gesetz Lev. 2: 1) Aehren am Feuer geröstet, Geschrotenes vom Fruchtfeld, כַּרְמֶל [1]) V. 14; 2) Weissmehl, סֹלֶת [2]) V. 1. Zu beidem kam als Zugabe Olivenöl und Weihrauch [3]) V. 1. 15 f.; 3) ungesäuerte Brote oder Kuchen, aus סֹלֶת bereitet, von dreierlei Art [4]) V. 4 ff. Das Speisopfer wurde demnach durch solches gebildet, was zum gewöhnlichen Unterhalt des Menschen diente und zugleich durch menschliche Arbeit gewonnen war. Baumfrüchte, wie Mandeln und Granaten, die entweder keine oder doch nur geringe menschliche Pflege bedürfen, sind ausgeschlossen, woneben vielleicht auch die Rücksicht in Betracht kommt, dass die Opfer keine Leckerbissen sein sollten (im Gegensatz zu den Traubenkuchen des Götzendienstes, vgl. Hos. 3, 1). In Bezug auf jede Mincha galt als strenges Gebot (Lev. 2, 11), dass sie nicht gesäuert bereitet, also (vgl. V. 4 f.) nur als מַצָּה dargebracht werden durfte. Dieses Requisit der vegetabilischen Opfer scheint der Fehllosigkeit der Thieropfer zu entsprechen. Und zwar ist eine zweifache Säuerung (חָמֵץ) verboten, erstens durch Sauerteig, zweitens durch Honig. Jener wurde allerdings zu den Erstlingsbroten (2, 12. 23, 17), welche die gewöhnliche Nahrung repräsentirten, ebenso zu den Brotkuchen bei den Dankopfern (7, 13) verwendet; aber diese alle wurden nicht auf dem Altar geopfert, die ersteren fielen den Priestern zu, die letzteren dienten zur Opfermahlzeit [5]). Was den Honig betrifft,

so wird darüber gestritten, ob darunter (nach den Rabbinen, denen Bähr folgt) Trauben- und Dattelhonig und Früchtesyrup überhaupt, oder ob (nach Philo, de vict. offer. § 6, wo das Verbot von der Unreinheit der Biene abgeleitet wird, und den meisten Neueren) Bienenhonig zu verstehen ist. Wahrscheinlich ist zunächst der letztere gemeint, ohne Zweifel war aber beides ausgeschlossen [6]). Der Grund davon, dass der Sauerteig, obwohl er nicht unrein war, doch profanirend wirkte (wie derselbe auch bei den Griechen und Römern von den Opferkuchen ausgeschlossen, bei den letzteren dem flamen Dialis verboten war), ist vermuthlich darin zu suchen, dass man den durch den Sauerteig bewirkten Gährungsprocess als der Fäulniss verwandt betrachtete [7]). Die Wirkung des Honigs ist der des Sauerteigs verwandt, da er leicht in Säuerung übergeht [8]). Andere [9]) beziehen das Verbot des Sauerteigs darauf, dass derselbe dem Brot einen gewissen Sinnenreiz mittheile, vom Opfer aber jede Würze menschlicher Annehmlichkeit fern zu halten sei; aus ähnlichem Grunde, nämlich als Symbol der Weltlust, wäre der Honig verboten. (Wieder Andere wollten in dem Sauerteig, weil er das Brot in die Höhe treibt, ein Symbol des Hochmuths sehen u. dgl.)

Wesentlich für jedes Speisopfer (nach LXX zu Lev. 24, 7 auch für die Schaubrote) war nach Lev. 2, 13 das Salz. Ob dasselbe als Zuthat auch für die Thieropfer vorgeschrieben war, folgt aus der angeführten Stelle nicht sicher, da die Schlussworte: »auf jedem קָרְבָּן sollst du Salz darbringen«, nach dem Zusammenhang auf die Mincha beschränkt werden können. Jedenfalls aber hat die spätere Praxis das Salz auch bei Thieropfern verwendet (vgl. Mark. 9, 49: *πᾶσα θυσία ἁλὶ ἁλισθήσεται*), beim Brandopfer nach Ez. 43, 24. Josephus, Ant. III, 9, 1 [10]), ohne Zweifel auch bei den Heilsopfern, die ja mit Speisopfern verknüpft waren; wogegen der Gebrauch des Salzes bei den Sühnopfern bis jetzt nicht speciell nachgewiesen ist [11]). — Der Gesichtspunkt, unter den die Verwendung des Salzes beim Opfer zu stellen ist, ist zunächst nicht der, dass es das Opfer schmackhaft machen sollte. Vermöge seiner würzenden, der Fäulniss wehrenden Kraft ist das Salz Symbol sowohl der Reinigung und Läuterung als der Dauerhaftigkeit. Die letztere Bedeutung ist gemeint, wenn es Lev. 2, 13 »Salz des Bundes deines Gottes« heisst, was eben auf die unzerstörliche Dauer

des Bundes hinweist, wesshalb auch eine für immer giltige Bundesordnung Gottes ein Salzbund heisst, Num. 18, 19. 2. Chr. 13, 5. Auf die erstere Bedeutung dagegen geht das Wort Christi Mark. 9, 49: »Jeder wird mit Feuer gesalzen und jedes Opfer wird mit Salz gesalzen«, indem hier das Opfersalz in Parallele mit dem Läuterungsfeuer der für jeden nothwendigen Selbstverleugnung und Prüfungen gestellt wird [13]).

1) Nach der rabbinischen Tradition soll כַּרְמֶל hier die frische, saftige Aehre bedeuten.

2) סֹלֶת wahrscheinlich das feinste Weizenmehl. Gerstenmehl erscheint nur beim Eiferopfer Num. 5, 15.

3) Der Weihrauch wurde nicht auf das Mehl oder Schrot gestreut, sondern kam als Ganzes hinzu, um mit der von jenem abgenommenen Handvoll verbrannt zu werden (vgl. Bartenora zu Mischna Menachoth I, 2). [i. ang. Art.]

4) Nämlich a) Gebackenes im Ofen (תַּנּוּר), entweder חַלּוֹת, durchstochene Kuchen mit Oel geknetet, oder רְקִיקִים, dünne Fladen mit Oel bestrichen; b) auf der Platte oder flachen Pfanne (מַחֲבַת) Bereitetes, ein mit Oel geknetetes Gebäck, das hart und rösch ausfiel (s. Raschi z. d. St.), dann in Stücke zerbrochen wurde, über die man nochmals Oel goss; c) im Tiegel מַרְחֶשֶׁת (nach den Rabbinen ein tiefes Gefäss) mit Oel bereitetes Weissmehl, nämlich (s. Raschi z. d. St.) per ebullitionem, also in Oel gesottene Kuchen. [i. ang. Art.]

5) Ebenso werden 2. Chr. 31, 5 Erstlingsgaben von Honig erwähnt.

6) Eine Darstellung des jüdischen Opferkultus hat Theophrast gegeben in einer Schrift *περὶ εὐσεβείας*. Dieselbe ist zwar im Ganzen verloren gegangen, aber bedeutende Fragmente von ihr sind aufbewahrt in der Schrift des Porphyrius de abstinentia; die letzteren hat Bernays 1866 herausgegeben. Da wird unter Anderem behauptet (vgl. Bernays S. 112), die Juden hätten Honig über die zu verbrennenden Opferstücke gegossen. Man weiss nicht, wie Theophrast zu diesem wie anderen Irrthümern gekommen ist.

7) Vgl. Plutarch, quaest. rom. 109. — Desshalb ist der Sauerteig Bild des Unreinen, sittlich Korrumpirenden Luk. 12, 1. 1. Kor. 5, 6—8.

8) Darauf macht Plinius, hist. nat. XI, 15 (45) aufmerksam. Im rabbinischen Sprachgebrauch hat desshalb הִדְבִּישׁ geradezu die Bedeutung fermentescere und dann corrumpi.

9) So Baur in der Tübinger Zeitschr. 1832, 1. H., S. 68 f. und noch Neumann in der deutschen Zeitschr. für christl. Wissensch. 1853, S. 334.

10) Mischna Sebachim erwähnt das Salz nur bei dem Geflügel-

brandopfer VI, 5, bemerkt aber § 6, dass, auch wenn das Reiben mit Salz unterbleibe, das Opfer doch giltig sei.

11) Zu den Naturallieferungen, welche in späterer Zeit dem Tempel zu Theil wurden, gehörte daher namentlich auch die von Salz Esr. 6, 9. 7, 22, das, wie aus Josephus, Ant. XII, 3, 3 erhellt, in grosser Quantität verbraucht wurde, unter Anderem auch zum Einsalzen der Felle der Opferthiere; s. Mischna Middoth V, 2, an welcher Stelle eine besondere Salzkammer, die sich im Vorhof des Tempels befand, erwähnt wird. [i. ang. Art.] — Ueber das nach dem Thalmud zu den Opfern zu verwendende מלח סדומית s. Carpzov, app. ant. S. 718 und den angef. Artikel S. 624.

12) Zu dem mit dem Speisopfer verbundenen Trankopfer wurde bloss Wein verwendet. (Die Wasserlibation 1. Sam. 7, 6 ist wahrscheinlich als Reinigungsceremonie zu deuten, s. O. v. Gerlach z. d. St., anders Thenius. Ueber die Wasserlibation am Laubhüttenfest s. § 156.) In Betreff des Weines bestimmt das Gesetz ausser dem zu verwendenden Quantum nichts Näheres, wogegen Mischna Menachoth VIII, 6. 7 genaue Verordnungen enthält über die zu wählenden Sorten, über das beim Bau der betreffenden Weinberge zu Beobachtende, über das Alter und die Aufbewahrung des Opferweins. [i. ang. Art.]

§ 125.

Das Princip der Bestimmung des Opfermaterials.

Welches ist nun das Princip, das der Bestimmung des Opfermaterials zu Grunde liegt? Die Hauptansichten sind folgende [1]).

1) Nach der ersten ist der massgebende Gesichtspunkt der des Volkseigenthums. So Bähr (Symbolik II, S. 317): »Der Gesamtkreis alles dessen, was in Israel geopfert wurde, sollte der Gesamtkreis von dem sein, was Israel eigen, was sein Existenzmittel ist.« In der That kann (wie bereits § 120 angedeutet wurde), wenn zum Opfer wesentlich die Selbstentäusserung gehört, ein wahres Opfer nur vom Eigenthum dargebracht werden; fremdes Eigenthum opfern ist, wie Bähr richtig bemerkt, eine contradictio in adjecto (wie beim hl. Crispinus). Dagegen beweist nichts, dass das Volk z. B. in seiner dürftigen Lage nach dem Exil Opfer von dem bringt, was der persische König gespendet hat (Esr. 6, 9. vgl. 7, 17. 22 u. s. w.); aus der Anordnung des Nehemia (Neh. 10, 33 ff.) erhellt doch, dass das Volk seiner Verpflichtung, für das zum Kultus Erforderliche selbst einzustehen, sich wohl bewusst war.

Wohl aber ist der Begriff des Volkseigenthums viel zu weit, um das Opfermaterial zu erklären, wie denn Bähr selbst den Gesichtspunkt des Eigenthums dahin einschränkt, dass er die Beziehung der beiden Hauptbestandtheile der Opfer auf die zwei materiellen Grundlagen des israelitischen Staats, Viehzucht und Agrikultur, hervorhebt, eine Beziehung, deren Bedeutung unten erhellen wird.

2) Nach der zweiten Ansicht ist das bestimmende Princip das der Nahrung. Die Opfer heissen häufig das Brot Gottes, und zwar die Opfer überhaupt Lev. 21, 6. 8. 17. Num. 28, 2. 24 (vgl. Ez. 44, 7. Mal. 1, 7), die Brandopfer und Heilsopfer zusammen Lev. 22, 25, die Heilsopfer allein Lev. 3, 11. 16, niemals aber erscheint der Ausdruck von den Sünd- und Schuldopfern im Besonderen. Hiebei kann es sich nach der mosaischen Gottesidee natürlich nicht um eine Gott zur Nahrung dargebotene Speise handeln (vgl. § 112, Erl. 2), sondern nur um eine Hingabe der Nahrung des Volkes an Gott [2]). Allein auch dieser Gesichtspunkt greift, allgemein gefasst, zu weit, indem nicht alle reinen, zum Genuss gestatteten Thiere und weit nicht alles, was aus dem Pflanzenreich gegessen wird, als Opfermaterial verwendbar ist. Das Opfermaterial wird (wie bereits bemerkt worden ist) nur genommen aus den den ordentlichen Viehstand bildenden, durch Zucht und Pflege gewonnenen reinen Thieren und aus den zum gewöhnlichen Unterhalt des Menschen dienenden, durch der Hände Arbeit im Acker und Weinberg gewonnenen Produkten. Hieraus erhellt, dass es beim Opfer um die vom Volke durch seine Berufsarbeit gewonnene ordentliche Nahrung sich handelt [3]). Von der Speise, die das Volk kraft des ihm von Gott verordneten Berufes gewirkt hat, bringt es Opfer und heiligt so seinen Beruf [4]) und bezeugt den Segen, den Gott auf die Arbeit seiner Hände gelegt hat (Deut. 16, 17).

3) Bei dieser Auffassung kommt nun drittens auch der Gesichtspunkt zu seinem Rechte, den Kurtz mit gutem Grunde geltend gemacht hat und der nur nicht, wie das früher von Kurtz (das mosaische Opfer 1842, S. 60) geschah, als das eigentliche Wahlprincip hingestellt werden darf: nämlich der psychisch-biotische Rapport, in welchem der Opfernde zu der dargebrachten Gabe steht. Der dem wahren Opfer wesentliche Gesichtspunkt der Selbstentäusserung trifft vorzugsweise eben bei solchen Gaben zu,

die von dem durch Berufsarbeit Erwirkten, zumal von dem Besten und Köstlichsten desselben genommen sind; er trifft namentlich zu bei den Erstlingen des Herden- und Feldertrags, an denen das Herz besonders zu hängen pflegt. Aber auch das kommt in Betracht, was Philo (de vict. § 1) geltend macht, dass die zahmsten, dem Menschen am meisten an die Hand gewöhnten, wenn man will, die unschuldigsten, am willigsten der Schlachtung sich hingebenden Thiere dem Opfer geweiht sind. Man erwäge das Wort vom geduldigen Opferlamm Jes. 53, 7.

Nach dem Bisherigen bedürfen die Bestimmungen über das Opfermaterial in Bezug auf das, was sie ein- und was sie ausschliessen, keiner weiteren Erläuterung; es bleibt nur noch die Frage übrig, welche Bedeutung beim Speisopfer dem Oel und dem Weihrauch zukommt. In Bezug auf den letzteren ist kein Streit darüber, dass wie das Räucheropfer (nicht bloss zur Erzeugung eines Wohlgeruchs dienen soll, sondern) Symbol des zu Gott aufsteigenden, ihm wohlgefälligen Gebets ist, vgl. Ps. 141, 2 [5]), so auch bei der Mincha der Weihrauch dazu dienen soll, dem Opfer bestimmter den Charakter eines Gebetsvehikels aufzuprägen. Dagegen streitet man darüber, ob das Oel auch bloss, wie der Weihrauch und das Salz, eine Zugabe zur Mincha ist (so besonders Kurtz), nämlich eine Salbung desselben, darauf hinweisend (da das Oel im Alten Testament als Symbol der Geistesmittheilung erscheint), dass nur das durch den göttlichen Geist geweihte Berufswirken Gott wohlgefällig sei, nur eine aus einem solchen Wirken hervorgegangene Gabe ihm gebracht werden solle; oder ob (so Bähr) das Oel beim Opfer dem Getreide und dem Wein koordinirt, also nicht Zuthat, sondern Bestandtheil der Opfergabe selbst sei, wie ja das Oel häufig im Alten Testament neben Getreide und Wein unter den Hauptprodukten Palästina's aufgeführt wird [6]). Für die Ansicht von Kurtz scheint die Koordination des Oels mit dem Weihrauch in Lev. 2, 1. 15, sowie der Umstand zu sprechen, dass beim Sünd- und Eiferspeisopfer (Lev. 5, 11 und Num. 5, 15) mit dem Weihrauch auch das Oel wegfiel. Dagegen spricht für die zweite Ansicht das Gesetz Num. 15, wo die Massbestimmungen in Bezug auf das Oel ganz denen des Weins beim Trankopfer koordinirt sind. Das Wegbleiben des die Speisen schmackhaft machenden Oels beim

Sünd- und Eiferopfer ist auch bei der zweiten Ansicht erklärbar; diese Opfer sollten einen düsteren Charakter haben, wesshalb bei ihnen auch die Weinspende wegfiel und beim Eiferopfer die geringere Mehlsorte angewendet wurde [7]).

1) Keine Berücksichtigung verdienen die rabbinischen Ansichten, wie sie z. B. Surenhus, im Vorwort zu Mischna Sebachim, zusammengestellt hat; vgl. auch den angef. Artikel S. 625.

2) Man darf daher, wie Neumann a. a. O. S. 332 mit Recht erinnert, dieses Princip nicht aus Scheu vor anthropopathischem Missbrauch verwerfen.

3) Weil Israel kein eigentliches Jägervolk sein soll, desswegen wird kein Wildopfer verordnet.

4) Vgl. Keil, Handb. der bibl. Archäologie, I, S. 198 ff.

5) Ps. 141, 2: »Es stelle mein Gebet sich als Rauchopfer vor dein Angesicht, das Aufheben meiner Hände als Abendspeisopfer.«

6) S. Kurtz, das mos. Opfer, S. 101, ebenso der alttest. Opferkultus S. 246 f. — Bähr a. a. O. S. 302. 316.

7) Dagegen ist die von Bähr angenommene Parallelisirung des Oels der Speisopfer mit dem Fette der Thieropfer von Kurtz (das mos. Opfer S. 94) mit Recht zurückgewiesen worden. [i. ang. Art.]

2. Das Opferritual.

§ 126.

Ritual des Thieropfers: Darstellung vor dem Altare, Handauflegung, Schlachtung.

Die Bestandtheile der Opferhandlungen und zwar zunächst des Thieropfers sind im Allgemeinen: 1) Die Darstellung des Opferthiers vor dem Altare, 2) die Handauflegung, 3) die Schlachtung, 4) die Blutsprengung, 5) die Verbrennung auf dem Altar [1]).

1) Der Opferfeier gieng voran die Heiligung des Darbringers (s. 1. Sam. 16, 5, vgl. Philo, de vict. off. § 1), vollzogen durch Vermeidung alles levitisch Verunreinigenden und Waschung. Hierauf hatte derselbe in eigener Person das Opferthier zum Eingang der Stiftshütte (Lev. 1, 3. 4, 4), wo (Ex. 40, 6) der Brandopferaltar stand, zu bringen. Der Ausdruck hiefür ist Lev. 4, 4 und an anderen Stellen הֵבִיא, unterschieden von הִקְרִיב, das die eigentliche Opferdarbringung auf dem Altar bezeichnet 1, 3, vgl. besonders 17, 4 f. 9 [2]).

2) Hierauf legte oder, genauer, stemmte der Darbringer (waren es mehrere, vgl. z. B. Ex. 29, 10, einer nach dem andern) seine Hand auf den Kopf des Opferthiers (Lev. 1, 4. 3, 2. 4, 4 u. a.)[3]. Der hiefür gebrauchte Ausdruck סָמַךְ יָד bedeutet eigentlich Aufstützung, Aufstemmung der Hand; auch soll die Handauflegung nach den Rabbinen mit allen Leibeskräften (בְּכָל כֹּחַ, Maimonides) vollzogen werden. Mit der Semicha war ohne Zweifel das Aussprechen irgend einer Erklärung über die Bestimmung des dargebrachten Opfers (Bitte, Bekenntniss, Dank u. s. w.) verknüpft[4]. Die Bedeutung der Handauflegung nun ist nicht bloss (wie man öfters gesagt hat, s. Knobel zu Lev. 1, 4) im Allgemeinen die, dass hiedurch das Opferthier aus der Gewalt und dem Besitz des Opfernden entlassen und Gott dahingegeben wird, sondern (vgl. Hofmann im Schriftbeweis II, 1. 1. Aufl. S. 155, 2. Aufl. S. 246) die Handauflegung, die auch bei der Levitenweihe Num. 8, 10 (vgl. § 94) vorkommt, ist, wie dieses in der Senkung der Hand auf das Haupt sich ausdrückt, Zueignung dessen, was der Handelnde dem Andern vermöge der ihm zustehenden Machtvollkommenheit zuerkennt. Näher delegirt der Opfernde durch Auflegung seiner Hand das Thier dazu, je nach der Bestimmung des dermaligen Opfers ihm Mittel und Vehikel für Sühne, Dank, Bitte, womit er jetzt vor Gott treten will, zu sein. Auf die Sündenimputation (wie häufig geschieht) darf die Handauflegung nicht beschränkt werden[5].

3) Auf die Handauflegung folgte unmittelbar die Schlachtung des Opferthiers (שָׁחַט; niemals wird der Ausdruck »tödten« gebraucht), und zwar, wie das Gesetz durchaus voraussetzt, bei den Privatopfern durch den Opfernden selbst. Freilich lag es in der Natur der Sache, dass bei diesem Akte auch die Hilfe eines Andern in Anspruch genommen werden musste; aber auf keinen Fall war, wie häufig angenommen worden ist (schon von Philo, de vict. § 5), das Schlachten der Privatopfer ein specifisch priesterliches Geschäft. (Der Grund der bei dem Taubenopfer stattfindenden Ausnahme wird unten erwähnt werden.) Dagegen war bei denjenigen Opfern, welche den stehenden Gottesdienst bildeten, bei dem Reinigungsopfer des Aussätzigen (Lev. 14, 13. 25), sowie bei den für das ganze Volk dargebrachten Opfern (vgl. 2. Chr. 29, 22.

24) die Schlachtung Sache der Priester, welche hiebei vermuthlich von den Leviten untertützt wurden (vgl. V. 34)[6].

Der Ort der Schlachtung war bei dem Brand-, Sünd- und Schuldopfer (Lev. 1, 11. 4, 24. 29. 33. 6, 18. 14, 13) die Nordseite des Altars[7]. Das Heilsopfer durfte, wie es scheint, auch an anderen Plätzen des Vorhofs geschlachtet werden[8]. Ewald (Alterthümer, 1. Aufl. S. 46, 2. Aufl. S. 59) will in der Wahl der Nordseite ein Ueberbleibsel eines alten Glaubens sehen, dass die Gottheit entweder im Osten oder im Norden wohne und von dort komme; aber dass die Schlachtung des Opfers die Bedeutung einer Präsentation vor Gott habe, wäre eben zu beweisen. Eher dürfte man mit Tholuck (Das Alte Testament im Neuen, 3. Aufl. S. 91) sagen, die Nordseite sei als die dunkle und darum freudlose für die Tödtung der Opfer gewählt worden. Ueber das Schlachtungsverfahren gibt das Gesetz keine Bestimmungen; desto genauere enthält die Tradition, die vorzugsweise auf möglichst schnelle und vollständige Gewinnung des Blutes berechnet sind[9]. Aus derselben Rücksicht erklärt sich (wie Bähr, a. a. O. S. 343, richtig erkannt hat) das für die Taubenopfer Lev. 1, 15 vorgeschriebene Verfahren, dass nämlich hier der Priester selbst, um auf der Stelle das Blut ausdrücken zu können, dem Vogel den Kopf abzukneipen hatte[10]. — Die Schlachtung der Opfer hat im mosaischen Ritual augenscheinlich nur die Bedeutung eines Uebergangsaktes; sie dient nur als Mittel für die Gewinnung des Blutes. Darüber, dass in der Schlachtung an dem Opferthier dasjenige vollzogen werde, was der Opfernde als Sünder verdient hat, dass also das Opferthier durch sein Sterben der göttlichen Strafgerechtigkeit genugthue, ist wenigstens in der Opferordnung nichts angedeutet. So viel Schönes sich über die Verknüpfung der Idee einer poena vicaria mit dem Opfer sagen lässt (wie denn die spätere jüdische Theologie diese Idee mit Nachdruck betont hat), so wenig ist hiefür doch aus den Opfergesetzen beizubringen. Durchaus müsste der Schlachtungsakt, wenn er die vom Opfernden verdiente Todesstrafe darstellen sollte, wenn also das Vergiessen des Bluts unter dem Opfermesser der eigentliche Sühnakt wäre, bestimmter hervorgehoben sein, und müsste namentlich die Verrichtung der Schlachtung nicht dem Darbringer des Opfers, sondern unbedingt dem Priester,

als Vertreter des strafenden Gottes obliegen. Oder soll Gott als ein Richter erscheinen, der dem Missethäter sich selbst mit dem Schwerte hinzurichten befiehlt? [11]) Auch würde wohl die Schlachtung, wenn sie der eigentliche Sühnakt wäre, auf dem Altar selbst, nicht an der Seite desselben erfolgen. Der Sühnakt beim Opfer, mit welchem die specifisch priesterlichen Funktionen beginnen, tritt ein nicht mit dem Vergiessen des Bluts, sondern mit der Verwendung des vergossenen Bluts.

1) Diejenigen Ceremonien, welche einzelnen Opferarten eigenthümlich sind, werden am passendsten erst bei der Erörterung dieser zur Sprache gebracht.

2) Bei dieser Präsentation erfolgte ohne Zweifel die Untersuchung des Opferthiers durch den Priester, ob seine Beschaffenheit den Opfervorschriften entspreche.

3) Nach Mischna Menachoth IX, 8 beide Hände, wofür sich die Rabbinen auf Lev. 16, 21 berufen.

4) Die von den Rabbinen überlieferten Formeln (vgl. Outram, de sacrificiis S. 156 ff.) sind jedoch ohne Zweifel späteren Ursprungs. — Nach der jüdischen Tradition (s. Outram, S. 152) fand die Handauflegung bei allen Privatopfern statt mit Ausnahme der Erstlinge, der Zehnten und des Passahlammes; doch wird sie bei den Opfervögeln für unnöthig erklärt. Wenn das Gesetz Lev. 7 bei den Schuldopfern die Handauflegung unerwähnt lässt, so ist dies wohl nur aus der Abkürzung der Darstellung zu erklären, indem V. 7 auf die Sündopfer zurückverwiesen wird. Von den für die Gemeinde dargebrachten Opfern wird die Handauflegung nur bei den Sündopfern 4, 15, wornach sie durch die Aeltesten zu vollziehen war, ausserdem 16, 21 erwähnt, womit 2. Chr. 29, 23 zu vergleichen ist; nach der Tradition (vgl. Menachoth IX, 7) hätte sie sich wirklich auf diese beschränkt. Die Bestimmung des Gesetzes, nach welcher den Akt der Handauflegung der Opfernde selbst und nicht der Priester, ausser wenn dieser der Opfernde war, vorzunehmen hatte, wird von der jüdischen Tradition mit Recht nachdrücklich urgirt. Niemand dürfe sich hiebei durch seinen Knecht oder sein Weib oder sonst Jemand vertreten lassen; nur bei den von einem Verstorbenen gelobten Opfern dürfe der Erbe eintreten (Outram a. a. O. S. 153). Als nicht befähigt zur Handauflegung werden Menachoth IX, 8 Weiber, Kinder, Blinde, Taube und Wahnsinnige bezeichnet. [i. ang. Art.] — Es zeigen diese traditionellen Bestimmungen, dass es sich bei der Handauflegung um einen mit vollem Bewusstsein von der Bedeutung der Sache vollzogenen Akt handelt.

5) Wenn Ewald (Alterthümer des Volkes Israel, 1. A. S. 45, 3. A. S. 58) die Handauflegung, dieses Weihungszeichen »höchster Kraft und

Anstrengung« beim Opfer den heiligen Augenblick bezeichnen lässt, wo der Opfernde, »im Begriff, die heilige Handlung selbst zu beginnen, alle die Gefühle, die ihn nun in voller Glut überströmen müssen, auf das Haupt des Wesens niederlegte, dessen Blut für ihn sofort fallen und wie vor Gott treten sollte«, so hat er hiemit den alten Opfersinn gewiss richtig getroffen. [i. ang. Art.]

6) Ueber diesen Punkt s. besonders Lund, jüdische Heiligthümer, S. 579 f.

7) Die jüdischen Ansichten über den Umfang dieser Region s. bei Ugolino, altare exterius im Thesaur. X, 518.

8) Die Angaben der Mischna darüber s. im angef. Artikel S. 628.

9) S. Outram a. a. O. S. 162. — Darauf bezieht sich bis auf den heutigen Tag der Unterschied des jüdischen Schächtens von dem sonst gebräuchlichen Schlachtungsverfahren.

10) Ueber das Wort מָלַק s. Knobel zu Lev. 1, 15; nach Mischna Sebachim IV, 4 sollte beim Taubensündopfer der Kopf nicht vom Körper getrennt werden, was dagegen § 5 für das Taubenbrandopfer vorgeschrieben ist. [i. ang. Art.]

11) Vgl. die treffenden Bemerkungen Keil's, luth. Zeitschr. 1857, S. 57.

§ 127.

Fortsetzung: Die Verwendung des vergossenen Bluts.

4) Das dem geschlachteten Thiere entströmende Blut musste sofort von einem Priester [1]) in einem Becken aufgefangen und — s. Sheringam zu Mischna Joma IV, 3 — fleissig gerührt werden, um das Gerinnen zu verhüten [2]). Die nun folgende Blutmanipulation war nach den verschiedenen Opferarten, nämlich je nach dem Grade, in welchem mit dem Opfer das Moment der Sühne verknüpft war, verschieden. Der niederste Grad beim Brand-, Schuld- und Heilsopfer (Lev. 1, 5. 7, 2. 3, 13 u. s. w.) bestand darin, dass das Blut an den Altar ringsum (עַל־הַמִּזְבֵּחַ סָבִיב) (indem, wenigstens nach Philo, de vict. § 5, der Priester denselben umgieng) gesprengt oder vielmehr geschwenkt wurde. Der hiefür gebrauchte Ausdruck זָרַק ist nämlich von הִזָּה verschieden; nur das letztere geschah mit dem Finger, die זריקה dagegen erfolgte unmittelbar aus dem Becken [3]). Das Gesetz scheint zu fordern, dass bei der זריקה der Blutvorrath vollständig verwendet werde [4]). — Dagegen fanden bei den Sündopfern Blutmanipulationen höheren Grades statt, darin bestehend, dass das Blut an besonders geheiligte Stellen gebracht

wurde, indem je nach der Dignität des Sündopfers auf erster Stufe von dem Blut an die Hörner des Brandopferaltars gethan (נָתַן Lev. 4, 30. 34), auf zweiter das Blut in das Heilige gebracht, von demselben siebenmal gegen den inneren Vorhang gesprengt oder gespritzt (הִזָּה 4, 6. 17) und an die Hörner des Räucheraltars gethan, in beiden Fällen die übrige Masse des Blutes an den Grund des Brandopferaltars gegossen (שָׁפַךְ) werden musste, auf höchster Stufe aber das Blut bis ins Allerheiligste zur Besprengung der Kapporeth zu bringen war [5]). — Die **Deutung** dieser Verwendung des Bluts hat auszugehen von der Stelle Lev. 17, 11, wo das Verbot des Blutgenusses durch folgende Erklärung motivirt wird: »denn die Seele des Fleisches ist im Blute, und ich habe es euch gegeben auf den Altar, zu sühnen (eigentlich: zuzudecken) eure Seelen (לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם); denn das Blut sühnt **durch** die Seele (בַּנֶּפֶשׁ) d. h. mittelst, vermöge dessen, dass Seele in ihm ist« [6]). Man könnte auch, was dem Sinn nach auf dasselbe hinauskommt, das בְּ essentiae annehmend, erklären: »in der Eigenschaft der Seele«; doch wäre in diesem Fall בְּנֶפֶשׁ (ohne Artikel) zu lesen. Dagegen ist die Erklärung: »das Blut sühnt die Seele« oder: »ist Versöhnung für die die Seele« (LXX: *ἀντὶ ψυχῆς ἐξιλάσεται*, ebenso **Luther**) zu verwerfen; denn, um von der Tautologie, welche dadurch in die Stelle käme, abzusehen, wird ja mit כִּפֶּר das Objekt, für welches die Sühne eintritt, genauer: welches zu decken ist, immer durch עַל oder בְּעַד, selten auch im Accusativ, verbunden [7]). Das Ineinandersein von Seele und Blut wird dann V. 14 so ausgedrückt: »Seele alles Fleisches ist דָמוֹ בְנַפְשׁוֹ« d. h. sein Blut in seiner Seele, sein Blut, sofern es die Eigenschaft der נֶפֶשׁ hat, sein beseeltes Blut. (Es wird nämlich בְנַפְשׁוֹ wie Gen. 9, 4 zu fassen sein). **Knobel** bemerkt wohl richtig: »Der Beisatz בְנַפְשׁוֹ dient zur genaueren Bestimmung des דָם, damit man nicht die Blutmaterie an sich für das Leben halte, z. B. nicht auch geronnenes und vertrocknetes Blut, aus welchem der נֶפֶשׁ geschwunden ist.« Denn die Blutmanipulation darf nicht so gefasst werden, dass das, was das Leben des Thiers **gewesen** ist, zur Besprengung der heiligen Stätte diene, wodurch ein ganz fremder Gedanke in die Stelle hineingetragen wird. Wie im Alten Testament von lebendigem Wasser, von lebendem Fleisch (im Gegensatz gegen das gekochte 1. Sam. 2, 15) geredet wird,

so und mit noch mehr Recht kann das frische, noch im Flusse begriffene dampfende Blut als Blut, das noch Leben in sich hat, noch mit seiner Seele verbunden ist, betrachtet werden. Die Stelle will sagen, dass in dem noch frischen Opferblut, das auf den Altar kommt, die Thierseele dargebracht werde für die Menschenseele, zur Sühne, genauer: zur Deckung, für die letztere. Die für den Begriff der Sühne verwendeten Ausdrücke כִּפֶּר mit den Substantiven כֹּפֶר, כִּפֻּרִים bezeichnen die Sühne als eine Deckung; die Schuld soll gedeckt, gleichsam der Anschauung dessen, der versöhnt wird, entzogen werden, so dass nun der Schuldige ohne Gefahr ihm nahen kann. Vgl. zur Erklärung der Sache besonders Stellen wie Ex. 30, 12 (Num. 8, 19), namentlich aber Num. 17, 11 [8]), u. s. w. Auf derselben Anschauung beruht die umgekehrte Ausdrucksweise: das Angesicht des auszusöhnenden Gegners durch ein Geschenk decken Gen. 32, 21 (כִּפֶּר פְּנֵי פ'), vgl. in 20, 16 den entsprechenden Ausdruck כְּסוּת עֵינַיִם (weitere verwandte Ausdrücke s. bei Knobel z. d. St.). So heisst auch das Bestechen des Richters von Seiten des Angeklagten כֹּפֶר, eine Deckung, weil 1. Sam. 12, 3 dadurch die Augen des Richters verhüllt werden. Dem sündigen Volk gegenüber erscheint Gott als der Deckende Deut. 21, 8. Jer. 18, 23. Mich. 7, 19 [9]). In der Opfersprache wird in der Regel der Priester als der Vermittler zwischen Gott und dem Volk, als der Deckende, Sühnende bezeichnet Lev. 5, 26 (וְכִפֶּר עָלָיו הַכֹּהֵן לִפְנֵי יְהוָה וְנִסְלַח לוֹ) 10, 17. 15, 15 und 30. Dasjenige, wodurch eine Verschuldung gedeckt wird, kann nur etwas sein, wodurch der, an welchem man sich verschuldet hat, befriedigt wird. So geht כֹּפֶר über in die Bedeutung von *λύτρον*, der einen Schuldigen loskaufenden Zahlung; so Ex. 21, 30 (wo ihm פִּדְיֹן נַפְשׁוֹ entspricht) Num. 35, 31, vgl. auch Prov. 6, 35. 13, 8 [10]). Das geleistete *λύτρον* muss natürlich in einem angemessenen Verhältniss zu der abzulösenden Schuld stehen; doch liegt der Begriff des Aequivalents nicht nothwendig in כֹּפֶר. Die Gabe, durch welche einer sich deckt, muss nur von der Art sein, dass sie den Schuldherrn zu befriedigen geeignet ist. Gegen die Strafe bildet das כֹּפֶר einen Gegensatz, aber nach Umständen nur einen relativen. Die leichtere Strafe kann Deckung sein wider die schwerere, so die Geldbusse Ex. 21, 30; hieher gehört auch Jes. 27, 9, wo die leichtere Strafe, weil sie läuternd

wirkt, zur Deckung, Sühnung dient im Gegensatz gegen das schwere Strafgericht der Austilgung. (Vgl. auch das כֹּפֶר in Hi. 33, 24.) Weiter kann einem die Strafe, die einen Andern trifft, als כֹּפֶר zu Gute kommen, und dies in verschiedener Weise. Die Todesstrafe, welche an einem Todtschläger vollzogen wird, schafft Deckung dem durch die Blutschuld entweihten Lande Num. 35, 33, das an einem Schuldigen vollzogene Strafexempel Deckung dem in den Zusammenhang dieser Schuld verflochtenen und darunter leidenden Volke 25, 13 (vgl. zur Sache Jos. 7). Beziehungsweise gehört auch Prov. 21, 18 hieher: »Der Frevler wird Deckung (כֹּפֶר) für den Gerechten und an der Rechtschaffenen Stelle tritt der Abtrünnige«; indem den Frevler das göttliche Gericht trifft d. h. (vgl. 11, 8) indem das Gericht Gottes an dem Frevler sich erschöpft, wird der Gerechte entlastet und gerettet. Aber auch der Gedanke, ob wohl ein Gerechter durch Uebernahme der Strafe dem Volke Vergebung erwirken möge, ist schon dem Pentateuch nicht fremd, s. Ex. 32, 32 und das früher (§ 29 mit Erl. 3) darüber Bemerkte; nur dass Jehova V. 33 diese Sühne, zu der Mose selbst sich anbietet, nicht annimmt.

In welchem Sinne nun soll im Opfer die im Blut dargebrachte Thierseele zur Deckung der Menschenseele dienen? Im Allgemeinen dadurch, dass der Mensch, der vermöge seiner Sündhaftigkeit und Unreinheit Gott nicht unmittelbar zu nahen vermöchte, die Seele des reinen, unschuldigen Opferthiers zwischen sich und Gott stellt; wie dort Jakob, da er seinen schwerbeleidigten Bruder Esau aussöhnen will, das כֹּפֶר vorausschickt. Näher aber fragt es sich: ist dieses Eintreten des Opferthiers für den Schuldigen als Strafsubstitution zu fassen? mit andern Worten: kann die Seele des Thiers desswegen für den sündigen Menschen eintreten, weil sie zuvor durch den Tod die Strafe, welche der letztere hätte tragen sollen, gebüsst hat, so dass hier jenes jus talionis »Seele um Seele« Ex. 21, 23 zur Anwendung kommt? — In dem Ritualgesetz des Alten Testaments findet sich ausserhalb des Opfers eine Ceremonie, in der allerdings der Gedanke der poena vicaria ausgeprägt ist, nämlich Deut. 21, 1—9 die Ceremonie, die für den Fall angeordnet wird, dass ein Todtschläger unbekannt geblieben war. An der jungen Kuh, welcher das Genick in einem

Bache gebrochen werden soll, soll offenbar symbolisch die von dem Todtschläger verwirkte Todesstrafe vollzogen werden [11]). Was das Opfer betrifft, so lässt sich die Anwendung der Strafsubstitution allerdings nicht durch den gewöhnlichen Einwand widerlegen, dass die mit dem Fluche des Sünders beladene Seele des Opferthiers nicht auf den Altar hätte gebracht werden dürfen, auf den nur Reines, Gott Wohlgefälliges kommen darf. Es lässt sich nämlich hierauf mit Kurtz entgegnen, dass, nachdem die Sündenschuld durch den Tod getilgt ist, eine restitutio in integrum erfolge, vermöge welcher das durch den Tod, der Sünde Sold, hindurchgegangene Blut als schuldfrei und rein zu betrachten sei [12]). Wenn aber hiernach die Blutdarbringung auf dem Altar doch nur die göttliche Acceptation der im Tode des Opferthiers vollzogenen Sühne bedeuten soll, so bleibt unerklärt, warum im Opferritual nicht der Akt der Schlachtung, durch den die Schuld abgetragen wird, sondern der Akt der Blutdarbringung auf dem Altar als der Sühnakt bezeichnet ist. (Vgl. das bereits in § 126 Bemerkte.) Das Gesetz lässt, indem es gar keine besondere Bedeutung der Schlachtung hervorhebt, allerdings Raum für Reflexionen, wie die von Bähr (a. a. O. S. 211) u. A., dass alle Hingabe an Gott die Aufopferung des natürlichen Lebens voraussetze, oder für die sich vermöge ihrer Fasslichkeit empfehlende gewöhnliche Ansicht, dass in der Schlachtung symbolisch eine Strafe vollzogen werde [13]). Aber nirgends gibt das Gesetz eine Andeutung, dass im Opfer, wie im Cherem, Strafjustizakte vollzogen werden, in keiner Weise lässt es den Altar als eine Richtstätte erkennen. Wer an dem Bundesgott und seinen Ordnungen böswillig gefrevelt hat, der verfällt ohne Gnade der strafenden göttlichen Gerechtigkeit, für den gibt es aber ebendesswegen auch kein Opfer mehr. Der Kultus ist eine göttliche Gnadenordnung für die zwar in Schwachheit sündigende, aber das göttliche Angesicht suchende Gemeinde. Dieser soll das Nahen zu Gott möglich gemacht werden dadurch, dass ihr Gott im Kultus Deckungsmittel gibt, die für ihn, den Heiligen, לְרָצוֹן (wie der Ausdruck so oft lautet), wohlgefällig sind. So ist das Heiligthum selbst, zu welchem das von dem Volk bei der Musterung bezahlte כֹּפֶר verwendet wird, nach Ex. 30, 16 ein זִכָּרוֹן vor Jehova, dienend zur Deckung der Seelen des Volks (לְכַפֵּר עַל־נַפְשֹׁתֵיכֶם). Wo wäre denn hier Raum

für eine poena vicaria? So tritt, wie früher (§ 92) gezeigt wurde, das Priesterthum mit seinen Ordnungen deckend zwischen das Volk und Jehova; beide freilich, Kultusstätte und Kultuspersonal, selbst hinwiederum fortwährend Reinigung und Sühne erfordernd, wie denn das überhaupt das Eigenthümliche der mosaischen Kultusinstitutionen ist, dass sie in ihrer Häufung, indem sie unter einander sich gegenseitig zur Ergänzung fordern, auf die Unzulänglichkeit des Ganzen hinweisen und das Bedürfniss einer vollen, wahrhaftigen Versöhnung zum Bewusstsein bringen (vgl. § 96). Aber das eigentlich Deckende, Sühnende für die Seele kann eben nur Seele sein. Seinen Dank, seine Bitte kann der Mensch in eine Gabe legen, aber diese Gabe ist als Gabe einer unreinen, sündigen Person selbst unrein; sie kann Gott nur gefallen als Gabe eines, der sein Selbst ihm hingegeben hat. Darum hat Gott im Kultus etwas geordnet, was diese Selbsthingabe vertritt; er hat der unreinen, sündigen Seele des Darbringers substituirt die Seele des reinen, unschuldigen Thieres, die ihm im Opferblut dargebracht wird; und diese reine Seele tritt nun zwischen den Darbringer und den heiligen Gott, lässt diesen an seinem Altar ein reines Leben schauen, durch welches das unreine Leben des Darbringers gedeckt wird [14]); und ebenso dient dieses reine Element dazu, die an dem Heiligthum haftenden Verunreinigungen zu decken und eben damit aufzuheben. Das ist der alttestamentliche Typus für das Wort Hebr. 9, 14 (*ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου προςήνεγκεν ἑαυτὸν ἄμωμον τῷ θεῷ*). — Die Bedeutung des Bluts im Opfer ist demnach eine ganz specifische. Es ist nicht etwa bloss (mit Schultz) unter den Gesichtspunkt der edelsten, Gott geweihten Gabe zu stellen, sondern es ist das, was die Acceptation aller Gaben von Seiten Gottes erst möglich macht, indem in ihm stellvertretend die Selbsthingabe des Opfernden sich vollzieht. Weil bei jedem Opfer die Unfähigkeit des Menschen, mit Gott in unmittelbare Gemeinschaft zu treten, aufs Neue sich geltend macht, desshalb muss jedem vollständigen Opfer die Deckung, die Blutsühne vorangehen, ist diese auch bei dem Dankopfer die conditio sine qua non für die Darbringung der Gabe. Wo dagegen der ganze Opferakt auf Sühnung abzweckt, da findet die Blutmanipulation in höherem Grade statt [15]).

1) Von einem Andern vollzogen war die Handlung ungiltig, Mischna Sebachim II, 1.

2) Die Satzung verordnete, dass das Becken unten zugespitzt sein solle, damit es der Priester nicht irgendwo niedersetzen könne. — Von einer Mischung des Opferbluts mit Wasser, wie sie Hebr. 9, 19 für den Bundesopferakt voraussetzt, wird sonst nirgends etwas erwähnt; s. Delitzsch z. d. St. [i. ang. Art.]

3) Nähere Bestimmungen der jüdischen Satzung s. im angef. Artikel S. 629.

4) Die spätere Satzung verordnete, dass, was von dem Blute übrig blieb, am Boden des Altars in eine der zwei an der Südwestecke desselben befindlichen Röhren gegossen werden solle, durch die es dann in den Kidron ablief. [i. ang. Art.]

5) Vgl. die Gesetze Lev. 4 und 16. Das Nähere hierüber s. in der Lehre vom Sündopfer § 139 ff.

6) So steht כִּפֶּר mit dem בְּ instrumenti Lev. 7, 7. Ex. 29, 33. Num. 5, 8. 2. Sam. 21, 3.

7) In בַּקֹּדֶשׁ Lev. 6, 23. 16, 27 ist בְּ lokal zu nehmen.

8) Nach Ex. 30, 12 muss der Israelite bei der Musterung des Volkes sich durch eine Geldsumme decken, damit ihm nicht, wenn er vor dem heiligen Gott sich präsentirt, eine Plage widerfahre. — Num. 17, 11 ist es die die priesterliche Fürbitte symbolisirende Räucherung, welche zwischen dem göttlichen Zorn (קֶצֶף) und dem Volk sich einschiebt und, das letztere deckend, den Fortgang der Plage hemmt. [i. ang. Art.]

9) Mich. 7, 19 wird die Sündenvergebung auf Seiten Gottes als ein Werfen der Sünden in die Tiefen des Meeres bezeichnet. — Sonst wird dieselbe auch durch כִּסָּה ausgedrückt.

10) Prov. 13, 8 heisst es, dem Reichen sei sein Reichthum כֹּפֶר לְנַפְשׁוֹ, Deckung für seine Seele, weil er sich mit Hilfe desselben aus Gefahren loszukaufen vermag.

11) Vgl. Delitzsch, Komment. zum Hebräerbrief S. 742 f. und s. § 143, 2.

12) Was Keil, bibl. Archäol. I, S. 213 hiegegen einwendet, dürfte schwerlich als entscheidend betrachtet werden. [i. ang. Art.]

13) Wie dies schon Jes. 53 angedeutet ist und bestimmt in dem späteren jüdischen Ritual, vgl. Outram S. 159, hervortritt. S. auch Delitzsch a. a. O. S. 738 f. [i. ang. Art.]

14) Dass hiebei die göttliche Strafgerechtigkeit ins Leere ausgehe, kann man nicht mit Grund sagen, im Gegentheil gibt ihr der Opfernde die Ehre, indem er thatsächlich sich als vor dem heiligen Gott der Deckung bedürftig erklärt, sich demnach als einen bekennt, der, wenn auch in Schwachheit sündigend, doch des göttlichen Gerichts schuldig wäre. [Artikel: »Versöhnungstag«.]

15) Das hier allgemein Ausgeführte wird seine specielle Anwendung bei der Darstellung der Sündopfer und namentlich des Versöhnungstags finden (§ 139 ff.).

§ 128.

Fortsetzung: Die Verbrennung des Opfers.

5) War die Blutmanipulation vollzogen, so folgte die Verbrennung des Opfers [1]), nämlich beim Brandopfer der sämmtlichen Fleisch- und Fettstücke (nachdem die der Reinigung bedürftigen Theile vorher gewaschen waren; Lev. 1, 7—9), bei den übrigen Opfern nur der Fettstücke [2]). — Was nun die Bedeutung der Verbrennung betrifft, so hat weder im Opferritual noch sonst im Alten Testament irgend eine Stütze die Ansicht, die namentlich Hengstenberg noch vertheidigt hat, nach welcher durch dieselbe angezeigt werden solle, wie die Sünde mit dem Tode noch nicht gebüsst sei, vielmehr nach dem Tode noch eine Strafe bevorstehe, nämlich durch das Feuer der Hölle, dessen Symbol das Altarfeuer sei. Um was es sich bei der Verbrennung des Opfers auf dem Altar handelt, erhellt schon daraus, dass dafür nicht der das zerstörende Verbrennen bezeichnende Ausdruck שָׂרַף (vgl. dagegen Lev. 4, 12. 16, 27) verwendet wird, sondern regelmässig הִקְטִיר (Lev. 1, 9. 13. 17, auch vom Sündopfer 4, 10. 19 u. s. w.), was eigentlich bedeutet »rauchen, dampfen machen« d. h. in Rauch und Dampf aufgehen lassen. Die Verbrennung des Opfers bewirkt allerdings die Vollendung der Hingabe von Seiten des Opfernden, indem für diesen die Gabe vernichtet wird, aber so dass von Seiten Gottes die Hinnahme der Opfergabe erfolgt, indem dadurch, dass in dem Dampf und Dunst des verbrannten Opfers »die eigentliche Essenz« des Opfers (wie sich Kurtz, das mosaische Opfer, S. 91 treffend ausdrückt) aufwärts steigt, Gott ein wohlgefälliger Geruch bereitet und er so in den Genuss des Opfers gesetzt wird, was die regelmässig wiederkehrende Formel אִשֵּׁה רֵיחַ נִיחוֹחַ לַיהוָה (Lev. 1, 9. 13. 17) besagen will. Wie könnte dagegen, wenn das Altarfeuer ein Straffeuer und das brennende Opfer gleichsam ein Höllenbraten wäre, der Dunst des Opfers so bezeichnet werden? (Die Ansicht ist eine wahrhaft grässliche.) Die symbolische Fassung des Ausdrucks wird gefordert durch die mosaische Gottesidee, vermöge welcher von einem

sinnlichen Genusse für Gott keine Rede sein kann [1]). Das Feuer aber, welches das Opfer verzehrt, ist, weil durch dasselbe Gott das Opfer sich aneignet, ursprünglich ein von ihm kommendes Lev. 9, 24. vgl. aus späterer Zeit Jud. 6, 21. 1 Reg. 13, 38. 1 Chr. 21, 26. 2 Chr. 7, 1. Es soll auf dem Altare nie erlöschen, vielmehr beständig genährt werden an dem Brandopfer und dem Fette der Dankopfer Lev. 6, 5 f. (12 f.), was nicht bloss den Sinn hatte, dass immer Opferfeuer parat sein müsse, sondern eben zur Bewahrung der Abstammung des Feuers von jenem himmlischen Feuer dienen sollte und zugleich den ununterbrochenen Fortgang der im Opferdienst zu vollziehenden Verehrung Jehova's darstellte. Von diesem heiligen Feuer des Brandopferaltars musste auch alles Feuer zum Rauchopfer genommen werden, was im Gesetz zwar nicht ausdrücklich geboten ist, aber durch die schwere Bestrafung der Söhne Aarons, die im Rauchopfer mit fremdem Feuer dem Herrn nahten (Lev. 10), thatsächlich dargethan wurde. Dieses vom Himmel stammende Opferfeuer ist Symbol der in Israel sich offenbarenden göttlichen Heiligkeit; indem Gott jede Opfergabe nur durch das von ihm unmittelbar ausgehende Element an sich nimmt, will das lehren, dass alle Hingabe des Menschen an Gott sich erst vollendet durch die Aufnahme in das läuternde, heiligende göttliche Lebenselement (vgl. Mark. 9, 49). Letzteres wird freilich (Lev. 10, 2) für den mit profanem Sinn dem Heiligen Nahenden zur verzehrenden Glut. Hiernach ist deutlich, wie der Feuerherd Gottes (Jes. 31, 9. Ariel Ez. 43, 15 f.) nicht bloss Symbol dafür ist, wie Gott sein Volk sich heiligt, sondern auch zum Symbol seiner alles ihm Widerstrebende tilgenden Strafgerechtigkeit wird. In diesem Sinn sagt Jes. 33, 14: »Es erbeben in Zion die Sünder, Zittern ergreift die Ruchlosen: wer mag uns weilen bei dem fressenden Feuer, wer mag uns weilen bei den ewigen Gluten?« (Vgl. auch Jes. 10, 17 und § 48 über die Stelle; Mal. 3, 19.)

1) Zuvor aber hatte der Darbringer dem Thiere die Haut abzuziehen und es zu zerstücken »in seine Stücke« (Lev. 1, 6. 8, 20), also es nicht zu zerhacken, sondern ordentlich zu zerlegen. Die Eingeweideschau, die bei mehreren alten Völkern, namentlich bei den Phöniciern (vgl. Movers, das Opferwesen der Karthager, S. 65) einen wesentlichen Theil der Opferhandlung ausmachte, ist aus dem mosaischen Kultus gänzlich verbannt. [Artikel: »Opferkultus des A. T.«]

2) Wie bei diesen das übrige Fleisch verwendet wurde, s. unten bei den einzelnen Opferarten § 132 ff.

3) Ist es doch selbst nach homerischer Anschauung nicht der behagliche Genuss des Opferdunstes für sich, sondern die Bereitwilligkeit des Menschen, Gott mit solchem Genuss zu ehren, was das Opfer angenehm macht; vgl. Nägelsbach, homer. Theol. 1. A. S. 304, 2. A. S. 352.

§ 129.

Ritual des Speisopfers.

Sehr einfach war das Ritual der Speisopfer. Bei denjenigen Speisopfern, welche den öffentlichen, für die Gemeinde dargebrachten Brandopfern beigegeben waren, wurde wahrscheinlich — es fehlt aber eine bestimmte Verordnung — das ganze Quantum von Mehl, Oel und Weihrauch auf dem Altar verbrannt [1]. Bei den freiwilligen Speisopfern, vgl. Lev. 2 und 6, 7 ff., brachte der Opfernde das Material dem Priester, der vom Mehl und Oel eine Handvoll (מְלֹא קֻמְצוֹ 2, 2 vgl. 6, 8) samt dem ganzen Weihrauch nahm und es auf dem Altar verbrannte [2]. Der Name für den von dem Speisopfer auf den Altar kommenden Abhub, sowie nach Lev. 24, 7 für den auf die Schaubrote gelegten Weihrauch ist אַזְכָּרָה, was am wahrscheinlichsten mit den LXX μνημόσυνον, Vulgata: memoriale, gedeutet wird, und hiernach ausdrücken würde, dass der Duft des verbrannten Speisopfers den Darbringer bei Gott in gnädige Erinnerung bringen solle, wie umgekehrt das Eiferopfer Num. 5, 15 als מִנְחַת זִכָּרוֹן מַזְכֶּרֶת עָוֹן (welche Schuld in Erinnerung bringt) bezeichnet wird [3]. Von den mit den Heilsopfern verknüpften Speisopfern wird bei den Heilsopfern gehandelt werden. — Ueber das Verfahren beim Trankopfer gibt das Gesetz keine Bestimmungen. Nach Sir. 50, 15. (17) wurde der Wein an den Boden des Altars, nach Josephus Ant. III, 9, 4 um den Altar ausgegossen (und zwar, den Rabbinen zufolge, nachdem er zuvor gesalzen worden war). Das Trankopfer soll, wie dies von vorn herein wahrscheinlich ist, die letzte Handlung beim Opfer gewesen sein [4].

1) S. Keil, Archäologie I, S. 255 f., Winer, Reallexikon 3. A. II, S. 494; der Letztere nimmt auch bei den Lev. 14, 20 f. Num. 6, 15 ff. 8, 8 ff. erwähnten Speisopfern die gänzliche Verbrennung auf dem Altare an. Im Gesetz dagegen ist diese ausdrücklich nur für die priesterliche Mincha Lev. 6, 16 (vgl. § 95) vorgeschrieben, was, da

von dem Speisopfer der Darbringer selbst keinen Genuss haben sollte, selbstverständlich sich ergab.

2) Der Ausdruck קֹמֶץ weist ganz und gar nicht, wie die Rabbinen es fassten, auf eine sehr kleine Portion hin (nämlich eine solche Handvoll, dass dabei das Aeusserste der Finger mitten an der flachen Hand anlag, s. Hottinger, jus hebr. S. 182), sondern auf einen reichlichen Griff (vgl. das לִקְמָצִים Gen. 41, 47). — Wie viel der Abhub von dem Gebackenen und Gerösteten betrug, ist nicht angegeben. [i. ang. Art.]

3) Bähr's Erklärung des אַזְכָּרָה (a. a. O. I, S. 411, II, S. 328) durch »Lobpreis« hat die Beziehung auf die Redensart הִזְכִּיר שֵׁם יְהוָה für sich, stimmt aber nicht gut zu Lev. 5, 12. Num. 5, 26; Knobel's Auffassung: Bedenkung = Begabung, Abgabe, vermag den hiebei vorausgesetzten Gebrauch des זָכַר nicht zu belegen; Ewald's Erklärung: Duft ist vollends sprachlich ganz unerweislich. — Der Rest der Mincha fiel den Priestern zu und war als Hochheiliges im Vorhof zu verzehren, nachdem natürlich das mit Oel gemischte Mehl zuvor, und zwar ohne Sauerteig, gebacken war (Lev. 2, 3. 10. 6, 9 f. 7, 9 f.). [i. ang. Art.]

4) S. Lund a. a. O. S. 596, wo noch Weiteres sich findet.

3. Von den verschiedenen Opfergattungen in Bezug auf ihre Bestimmung.

§ 130.

Eintheilung der Opfer.

Die Opferthora unterscheidet hinsichtlich der Bestimmung der Opfer vier Gattungen: Brand-, Heils-, Sünd- und Schuldopfer. Auf die zwei ersten beziehen sich die Gesetze Lev. 1—3, die auf Eine göttliche Weisung 1, 1 (»und Jehova rief Mose und sprach zu ihm u. s. w.«) zurückgeführt werden; zwischen beide sind die Vorschriften über die Speisopfer eingeschoben, weil sie mit den genannten Thieropfern in Verbindung gesetzt wurden (vgl. Num. 15, 3 ff.), in näherer Beziehung aber zum Brandopfer standen (wesshalb sie zunächst auf dieses folgen). In Kap. 4 f. folgen, wieder in engerer Verknüpfung (aber auf verschiedene göttliche Eröffnungen zurückgeführt 4, 1. 5, 14. 20), die durch die mosaische Kultusordnung neu eingeführten Opfergattungen, das Sündopfer (bis 5, 13) und das Schuldopfer. — Nach dieser Gruppirung kann man die vier Opfergattungen auf zwei Hauptklassen zurückführen, solche, bei denen das Bundesverhältniss im Allgemeinen als ein ungetrübtes vorausgesetzt wird, und solche, welche

eine in das Bundesverhältniss eingetretene Störung wieder aufheben, das rechte Verhältniss (des Volkes oder des Einzelnen) zu Gott wieder herstellen sollen, die Sühnopfer (unter welchem Namen wir die Sünd- und Schuldopfer zusammenfassen können). Sollten mehrere Opfer gleichzeitig dargebracht werden, so giengen gewöhnlich die Sühnopfer den Brandopfern voraus, auf diese folgten die Heilsopfer. Dem Range nach [1]) steht das Sühnopfer als קֹדֶשׁ קָדָשִׁים Hochheiliges (6, 18. 22. 7, 1. 6 u. s. w.), höher als das Heilsopfer, das, wie die dargebrachten Erstlinge, ausdrücklich bloss קֹדֶשׁ Heiliges heisst. Da aber auch die Speisopfer (2, 3. 10. 6, 10. 10, 12) hochheilig heissen, so fehlt beim Brandopfer, das jedenfalls ein Opfer höheren Rangs war, die Bezeichnung durch קֹדֶשׁ קָדָשִׁים wohl nur zufällig. Die Unterscheidung steht deutlich in Beziehung zum Genuss der Opfer. Opfer, bei denen der Darbringer einen Theil derselben zu geniessen bekommt, sind bloss heilig, also Opfer der zweiten Stufe, wogegen solche, die menschlichem Genuss ganz entzogen oder zu deren Genuss nur die Priester berechtigt waren, hochheilig waren (desswegen steht die Bezeichnung auch bei den Schaubroten). Aus dem Gesagten erklärt sich, dass in der Aufzählung der Opfergattungen Lev. 7, 37 [2]) das Heilsopfer zuletzt steht. Das dort noch genannte מִלּוּאִים, das priesterliche Weiheopfer, von dem schon früher bei der Priesterweihe (§ 95) gehandelt worden ist, war ein modificirtes Heilsopfer.

1) Auf einen Unterschied des Rangs unter den Opfern ist auch bereits im Ritual (§ 127) durch den Unterschied der Blutmanipulation hingewiesen.

2) Lev. 7, 37: לָעֹלָה לַמִּנְחָה וְלַחַטָּאת וְלָאָשָׁם וְלַמִּלּוּאִים וּלְזֶבַח הַשְּׁלָמִים.

a) Das Brandopfer.

§ 131.

Der gewöhnliche Name des Brandopfers עֹלָה ist nicht mit Ewald von einem Stamme עול, der glühen, brennen bedeuten soll, (arabisch عَالَ) abzuleiten, (wornach es vom lange Brennen benannt wäre) [1]), sondern von עָלָה, wie die stetige Verbindung des Worts mit הֶעֱלָה zeigt, wogegen von den anderen Opferarten הִקְרִיב, הִגִּישׁ, זָבַח steht. Es heisst das Aufsteigende, nämlich auf den

Altar, im Unterschied von den Opfern, von denen nur einige Theile auf den Altar kamen [2]). Weniger wahrscheinlich ist die Erklärung von Bähr, Keil, Delitzsch: das im Feuer zu Gott Aufsteigende. Der andere Name des Opfers כָּלִיל, d. h. das vollständige, Ganzopfer, kommt nur in poetischen Stellen (Deut. 33, 10. Ps. 51, 21) vor [3]). Das Opferthier musste (nach Lev. 1), gemäss dem hohen Rang des Opfers, ein makelloses männliches von den vollkommensten Opferthieren (vom Rind-, Schaf-, oder Ziegenvieh) sein [4]). Das Thier wurde nach Abziehung der Haut (welche nach 7, 8 dem Priester zufiel) und nach Absonderung des Unraths ganz auf dem Altar verbrannt (הִקְטִיר 1, 9), das Blut rings um den Altar gesprengt. Ueber die mit den Brandopfern verknüpften Speis- und Trankopfer s. das Gesetz Num. 15, 8 ff.

In diesem Opfer nun vollzog das Volk und der Einzelne im Allgemeinen seine Verehrung Jehova's und seine Hingabe an ihn. Es ist, wie man es passend genannt hat, das sacrificium latreuticum [5]). Vermöge der damit verknüpften Blutdarbringung und als Feuerung lieblichen Geruchs (רֵיחַ נִיחֹחַ) ist es auch propitiatorisch (begütigend) im Allgemeinen; es dient nach Lev. 1, 3 zum Wohlgefallen für den Darbringer vor Jehova (לִרְצֹנוֹ לִפְנֵי יְהוָה), ja vermöge solcher Wohlgefälligkeit dient es auch zur Deckung oder Sühnung des Darbringers (לְכַפֵּר V. 4. vgl. 14, 20. 16, 24). Von einer speciellen Bestimmung des Brandopfers zur Sühnung einer besondern Art von Sünden weiss das Gesetz nichts [6]). — Als das sacrificium latreuticum war es das täglich im Namen des Volkes dargebrachte Morgen- und Abendopfer (das verkörperte Morgen- und Abendgebet), wozu je ein einjähriges Lamm verwendet wurde. Dieses hiess das beständige Brandopfer (עֹלַת תָּמִיד). Das dasselbe betreffende Gesetz wird schon mit der Einrichtung des Heiligthums selbst gegeben Ex. 29, 38—42 und dann wiederholt Num. 28, 3—8. Durch die עֹלַת תָּמִיד wurde jeder Tag Gott geweiht (und, wie die Rabbinen ausdrücklich hervorheben, gesühnt); mit dem Aufhören derselben ist der Kultus selbst suspendirt (wesshalb dies als grosse Kalamität betrachtet wird s. Dan. 8, 11). Für das Morgenopfer fehlt die Zeitbestimmung (nach Mischna Thamid III, 2 sobald es hell wurde); das Abendopfer soll בֵּין הָעַרְבַּיִם (zwischen den zwei Abenden) dargebracht werden Ex. 29, 39. 41. Dieser im Penta-

teuch öfters (auch im Passahgesetz) vorkommende Ausdruck wurde seit alter Zeit von den Juden verschieden gedeutet. Nach den Karäern (auf Grund von Deut. 16, 6) und Samaritanern (und ebenso Aben Esra) soll er die Zeit zwischen dem Sonnenuntergang und der völligen Dunkelheit bezeichnen, nach der pharisäischen Deutung zwischen der Zeit, da die Sonne sich neigt (Nachmittags drei Uhr), und dem Untergang [7]; nach Kimchi und Raschi (auch Hitzig in neuerer Zeit) wäre der Sonnenuntergang die Scheidegrenze zwischen den beiden Abenden [8]. Das Abendopfer soll nach Lev. 6, 2 die ganze Nacht bis zum Morgen brennen. Wahrscheinlich gleichzeitig mit der Darbringung der עֹלַת תָּמִיד wurde das tägliche zweimalige Räucheropfer auf dem inneren Altar angezündet (wovon schon § 117 die Rede war). Die Zeit der Darbringung des Opfers war zugleich Gebetsstunde (Dan. 9, 21. Act. 3, 1), wie überhaupt mit dem Brandopfer wahrscheinlich ein Anbetungsakt verbunden war (vgl. 2. Chr. 29, 27—30). Mit dem Morgen- und Abendopfer war zugleich ein Speis- und Trankopfer verbunden [9]; zwischen diesen beiden soll nach der Tradition das hohepriesterliche Speisopfer dargebracht worden sein, worauf die Tradition das Gesetz Lev. 6, 12—16 (19—23) bezieht [10]; vgl. Sir. 45, 14 (17). — Ein verstärktes Brandopfer war die Sabbath-, Neumond- und Festweihe Num. 28, 9 ff. [11]. Eine Schilderung, wie sich später im Tempel die festlichen Brandopferakte gestalteten s. 2. Chr. 29, 27—30 [12]. — Auch Fremdlinge, die Jehova verehren wollten, konnten nach Lev. 17, 8. 22, 18. 25 Brandopfer wie Schlachtopfer darbringen [13].

1) S. Ewald, Alterthümer 1. A. S. 50, 3. A. S. 64. — Von den LXX wird עֹלָה meistens durch ὁλοκαύτωμα, zuweilen auch durch ὁλοκάρπωμα übersetzt.

2) Vgl. Ps. 51, 21. Knobel zu Lev. 1, 3 sucht den Namen עֹלָה daher zu erklären, dass derselbe, da er aus der Zeit stammte, wo dieses Opfer das einzige war, nach der Entstehung anderer Opfer jenem älteren verblieben sei. Indessen bezeichnet der Name wörtlich das dem Brandopfer Charakteristische im Unterschied von denjenigen Opfern, die nicht schlechthin »aufsteigende« heissen konnten.

3) Der Ausdruck כָּלִיל bezieht sich auf die völlige Verbrennung; vgl. den Gebrauch des Wortes von der ebenfalls ganz zu verbrennenden priesterlichen Mincha Lev. 6, 15 f. und ausserdem Deut. 13, 17. Eine weitere Bedeutung hat das Wort im phönicischen Opferwesen;

es ist dort Bezeichnung des Opfers überhaupt, wie dies aus der in Marseille gefundenen punischen Opfertafel zu entnehmen ist. S. Movers a. a. O. S. 59 ff.; Ewald, bibl. Jahrb. I, S. 211.

4) So sind auch für die Sündopfer höheren Ranges männliche Thiere verordnet. — Nur bei den von Unvermögenden dargebrachten Turteln und jungen Tauben ist das Geschlecht nicht vorgeschrieben. [i. ang. Art.]

5) Näher bestimmt sich seine Bedeutung gemäss dem, was bei der Erörterung des Opfermaterials über die Bedeutung der Opfergaben des mosaischen Kultus ausgeführt worden ist. [i. ang. Art.]

6) Die Sühnkraft des Brandopfers bezieht sich auf den Darbringer im Allgemeinen, vgl. z. B. 1. Sam. 26, 19. — Was die Rabbinen ausgesonnen haben über die Arten von Sünden, für welche das Brandopfer im Unterschied vom Sünd- und Schuldopfer sühnend eintreten solle, s. bei Outram a. a. O. S. 103; besonders sollte – vgl. Raschi zu Lev. 1, 4 — das Brandopfer zur Sühnung der Uebertretung solcher Gebote dienen, die negativ und positiv ausgedrückt sich in der Thora befinden, wie Deut. 22, 6 f. (das Gebot gegen das Ausnehmen der Vogelnester). [i. ang. Art.]

7) Dies war die Tempelpraxis; nach Mischna Pesachim V, 1 wurde das Abendopfer geschlachtet eine halbe Stunde nach der achten Tagesstunde (also etwa $2^1/_2$ Uhr) und dargebracht eine halbe Stunde nach der neunten ($3^1/_2$ Uhr). [i. ang. Art.]

8) Sofern der Abend die ganze Zeit um Sonnenuntergang, unmittelbar vorher und nachher befasst, kann er theilweise zum vergangenen Tage, als Abschluss desselben (vgl. Lev. 23, 32), theilweise zum folgenden, als Anfang gerechnet werden; durch das letztere findet z. B. in 1. Sam. 30, 17 das לְמָחֳרָתָם seine Erklärung (s. Thenius z. d. St.). Auf diese Theilung des Abends ist wohl der Ausdruck עַרְבַּיִם ursprünglich zurückzuführen, wie צָהֳרַיִם, eigentlich das Lichterpaar, den Mittag als die Zeit vor und nach dem höchsten Stande der Sonne bezeichnet (s. Ewald, Ausf. Lehrb. der hebr. Sprache, 8. A. S. 475 f.). Vgl. auch Gesenius, Thesaur. II, S. 1064 f. [Artikel: »Tag bei den Hebräern«.]

9) Zu jedem der beiden Lämmer ein Zehntheil Epha Mehl als Speis- und ein Viertel Hin Wein als Trankopfer. — Das, was nach der späteren Ordnung sonst noch bei dem Morgen- und Abendopfer zu beobachten war, ist im Traktat Thamid zusammengestellt, der mit ausführlichen Erläuterungen auch in Ugolino Thes. XIX, S. 1467 sich findet. [Artikel: »Opferkultus des A. T.«]

10) S. Lund a. a. O. S. 921 und 928. — Der Hohepriester hatte mit demselben an seinem Salbungstage den Anfang zu machen (מִנְחַת חִנּוּךְ) (vgl. § 95, Erl. 22), dann aber dasselbe täglich (מִנְחַת חֲבִתִּין, d. h. Pfannenspeisopfer) halb Morgens und halb Abends für sich, und zwar (Josephus, Ant. III, 10, 7) aus seinen eigenen Mitteln darzubringen

oder durch einen Stellvertreter darbringen zu lassen. Gegen die noch von Keil (Archäol. I, S. 174 f.) u. A. vertretene Auffassung, welche die Existenz dieser täglichen hohepriesterlichen Mincha ganz in Abrede stellt, s. die genaue Erörterung dieses Punktes bei Thalhofer a. a. O. S. 139 ff., vgl. Delitzsch, Komment. zum Hebräerbrief, S. 315 ff. [i. ang. Art.]

11) Die spätere Bezeichnung dieser Festbrandopfer ist עֹלַת רְאִיָּה. Freiwillig wurden oft in grosser Zahl, bis zu 1000, Brandopfer bei besonders feierlichen Anlässen gebracht; vgl. 1. Reg. 3, 4. 1. Chr. 29, 21 u. a. [i. ang. Art.]

12) Sowie der Opferakt begann, stimmte der Levitenchor einen Psalm an, in den die Posaunen der Priester einfielen. Während des ganzen Opferakts stand die versammelte Gemeinde anbetend; zum Schluss warf sie sich auf die Kniee nieder und empfieng dann wahrscheinlich den priesterlichen Segen. — In der allgemeinen Bedeutung des Brandopfers war es begründet, dass dasselbe auch in Verbindung mit den speciellen Opfern gesetzt wurde, indem es bei Sühnakten gewöhnlich dem Sündopfer folgte, bei öffentlichen Dankfesten und anderen Feierlichkeiten die Grundlage der Heilsopfer bildete u. s. w.; s. die Zusammenstellung bei Knobel zu Lev. 1, 3. [i. ang. Art.]

13) Vgl. Mischna Schekalim VII, 6. — Namentlich liessen seit Alexander d. Gr. die heidnischen Herrscher der Juden Brandopfer für sich darbringen, wie denn Augustus sogar ein tägliches Brandopfer von zwei Lämmern und einem Stiere für sich anordnete (Philo, leg. ad Caj. § 40). Es war dieses Opfer ein Zeichen der Anerkennung der kaiserlichen Hohheit (vgl. Josephus, c. Ap. II, 6), wesshalb, als im Anfange des jüdischen Krieges auf Betrieb des Eleazar jede Annahme eines Opfers von einem Nichtjuden untersagt wurde, die hierin enthaltene Zurückweisung des Opfers für den Kaiser als offener Bruch mit der römischen Herrschaft zu betrachten war (Josephus, bell. jud. II, 17, 2). Vgl. über diesen Punkt besonders Lund a. a. O. S. 634 f. [i. ang. Art.]

b) Das Heils- oder Friedensopfer.

§ 132.

Name, Begriff und Eintheilung desselben.

Der Name dieses Opfers זֶבַח הַשְּׁלָמִים [1]) kann auf zweifache Weise erklärt werden. Nach der rabbinischen Ansicht [2]) wird zurückgegangen auf das Kal שָׁלֵם integer fuit, unversehrt sein; daher Ps. 7, 5 שֹׁלְמִי der zu mir im Friedens- oder Freundesverhältniss steht. Hiernach drückt der Name des Opfers aus, dass der Opfernde

zu Jehova sich in einem Verhältniss der Integrität, in einem freundlichen, friedlichen Verhältniss befinde. So geben schon die LXX das Wort durch εἰρηνικὴ θυσία, zuweilen durch σωτήριον, die Vulgata durch sacrificia pacifica [3]), Neuere durch Friedens- oder Heilsopfer. Dass dies jedenfalls in dem Begriff dieses Opfers liegt, erhellt besonders daraus, dass in den Fällen, in denen die Schelamim in Verbindung mit Sühnopfern erscheinen, immer die letzteren (ebenso auch die Brandopfer) vorangehen mussten (vgl. Lev. 9, 18. Num. 6, 16 f. u. a.), worauf das Heilsopfer offenbar deklariren sollte, dass als Frucht der erlangten Versöhnung ein vollkommenes Friedensverhältniss zwischen dem Opfernden und Jehova hergestellt sei. Die zweite Erklärung des Ausdrucks dagegen [4]) geht auf das Piel שִׁלֵּם erstatten zurück, zu dem das Nomen שֶׁלֶם sich verhalten soll, wie כֹּפֶר Sühne zu כִּפֶּר [5]). Für diese Erklärung kann angeführt werden, dass das Piel שִׁלֵּם technischer Ausdruck für die Darbringung dieser Opfer ist, indem es besonders häufig mit נְדָרִים (Gelübdeopfer, welche eine Art der שְׁלָמִים bilden) Deut. 23, 22 u. s. w., auch mit תּוֹדוֹת (Lobopfer) Ps. 56, 13 verbunden erscheint; ja Stiere als Schelamim darbringen heisst Hos. 14, 3 שִׁלֵּם פָּרִים. Nur darf nach dieser Ableitung das שְׁלָמִים nicht auf den speciellen Begriff der Dankopfer beschränkt werden (wie es Luther übersetzt); denn die Schelamim umfassen nicht nur die sacrificia eucharistica, sondern unleugbar auch die sacrificia impetratoria, die Bittopfer, wesswegen z. B. 1. Sam. 13, 9 Schelamim vor einer kriegerischen Unternehmung, Jud. 20, 26. 21, 4. 2. Sam. 24, 25 bei öffentlichem Unglück dargebracht wurden. Der Begriff des שִׁלֵּם wäre vielmehr allgemeiner zu fassen als Gegenleistung nicht nur für ein schon erlangtes, sondern auch für ein noch zu erlangendes Gut (so Hofmann), thatsächliche Bezeugung, dass man ein Empfangenes oder ein zu Empfangendes nur Gott verdanke [6]). — זְבָחִים heissen diese Opfer, weil zu ihnen (wie bei dem Brandopfer das Hinaufbringen der ganzen Hostie auf den Altar das Eigenthümliche ist) die Opfermahlzeit wesentlich gehört; denn זֶבַח ist Schlachtung mit Rücksicht auf ein zu haltendes Mahl [7]). Der Pentateuch beschränkt sich auf diesen engeren Gebrauch des זֶבַח; namentlich wird זֶבַח nie vom Sühnopfer gebraucht, was aber auch in den folgenden Büchern des Alten Testaments nicht nachzuweisen

ist [8]); denn in Ps. 51, 18 handelt es sich (Hupfeld, Hengstenberg, Delitzsch) eben um Dankopfer des Gerechtfertigten [9]).

Was weiter die Eintheilung der Schelamim betrifft, so sind auch hierüber die Ansichten getheilt, da die hieher gehörige Hauptstelle Lev. 7, 11 ff. verschiedene Deutungen zulässt. Nach Hengstenberg (Evang. Kirchenzeitung 1852, S. 134) soll der in diesem Gesetz V. 12 f. stehende Name זֶבַח עַל־תּוֹדָה (den Luther durch Lobopfer gibt) nicht eine Species der Schelamim bezeichnen, sondern ein anderer Name für die ganze Gattung sein (die Empfindungen bezeichnend, welche durch dieses Opfer verkörpert werden), so dass nur zwei Arten der Schelamim anzunehmen wären (vgl. 22, 18. 21), nämlich נְדָרִים und נְדָבוֹת, die ja beide עַל־תּוֹדָה (des Dankes wegen) seien (vgl. Ps. 54, 8. 56, 13. 116, 18) [10]). Nach der gewöhnlichen und richtigen Ansicht werden in der angeführten Stelle des Levitikus drei Arten unterschieden, nämlich 1) זֶבַח תּוֹדָה (oder, wie es V. 13 und 15 heisst, זֶבַח תּוֹדַת שְׁלָמִים), das Lob- oder Dankopfer, 2) נֶדֶר, das Gelübdeopfer, 3) נְדָבָה, die freiwillige Gabe. Der Unterschied des Lobopfers von den beiden anderen ist nun aber schwerlich mit Ewald (Alterthümer, 1. Aufl. S. 55, 3. Aufl. S. 71) so zu bestimmen, dass das erstere ein feierlicheres, durch Sänger und Musiker, welche Lob- und Preislieder aufführten, verherrlichtes Opfer gewesen sei, sondern wahrscheinlich so, dass זֶבַח תּוֹדָה das Lob- und Dankopfer für eine erlangte Wohlthat war, für diese dargebracht, ohne vorher zugesagt worden zu sein, also sich beziehend auf eine nicht erst erbetene göttliche Gnadenwohlthat [11]); so war es das höchste unter den שְׁלָמִים. Das Gelübdeopfer, נֶדֶר, dagegen ist ein zugesagtes Opfer, dargebracht gewöhnlich nach Erlangung der erbetenen Wohlthat (שַׁלֵּם נְדָרִים); doch konnte ein Gelobender ein Opfer auch sogleich mit seiner Bitte in Verbindung setzen, welches ebenfalls unter diese Species fallen wird; immer aber bezieht sich das נֶדֶר auf etwas bestimmt Erbetenes. Die נְדָבָה endlich ist jede freie Gabe, die keine andere Veranlassung hat als den Willen des Darbringenden, den sein Herz drängt, sich für all den Segen, den Gottes Güte spendet, dankbar zu erweisen; vgl. besonders Deut. 16, 10 und zur Erklärung des Ausdrucks Ex. 35, 29 (אֲשֶׁר נָדַב לִבָּם אֹתָם) 25, 2 (אֲשֶׁר יִדְּבֶנּוּ לִבּוֹ). Die נְדָבָה, in welcher der freie Liebesdrang Gott gegenüber im Allge-

meinen waltet, würde also nicht bloss im Gegensatz stehen zu der Gebundenheit des Opfernden durch ein Versprechen, sondern überhaupt zu der Motivirung des Opfers durch ein bestimmtes erlangtes Gut [12]). Während bei den zwei ersten Arten alle Gebote über die Fehllosigkeit der Opferthiere beobachtet werden mussten, waren nach Lev. 22, 23 bei der נְדָבָה die Forderungen weniger streng [13]).

1) So bezeichnet der Pentateuch ein einzelnes Opfer dieser Gattung. Der Singularis שֶׁלֶם kommt ausser Am. 5, 22 im A. T. nicht vor.

2) So unter den Neueren namentlich auch Neumann, sacra N. T. salutaria 1854, S. 18 ff.

3) Bei der letzteren Uebersetzung ist nur das irrthümlich, dass sie den Schein erweckt, als sollte durch dieses Opfer der Friede mit Gott erst bewirkt werden, da dasselbe doch die Friedensgemeinschaft als bereits bestehend voraussetzt und dieselbe nur befestigen will. [i. ang. Art.]

4) Dieselbe wird in neuerer Zeit noch vertreten von Hofmann, vgl. dessen treffende Bemerkungen im Schriftbeweis, II, 1. 1. A. S. 145, 2. A. S. 227, und von Knobel zu Lev. 3, 1.

5) Wie überhaupt nicht selten vom Kal abgeleitete Nomina in Bezug auf die Bedeutung mit dem Piel ihres Verbum übereinstimmen, vgl. Ewald, Ausf. Lehrb. der hebr. Sprache, § 150 *b*.

6) Wie ja auch in den Psalmen Gott häufig für die in Aussicht genommene Hilfe zum voraus gedankt wird, und wie שַׁלְמֹנִים, שִׁלּוּם Jes. 1, 23. Mich. 7, 3 eine Remuneration bezeichnet, die dem Richter in Bezug auf eine zu erweisende Gunst gereicht wird (vgl. Hofmann a. a. O.). — Indessen ist auch bei dieser Auffassung des שֶׁלֶם festzuhalten, dass dasselbe ein freundliches Verhältniss zwischen Gott und dem Opfernden als bestehend voraussetzt, und auf dem Grunde dieses Verhältnisses für erlangte oder noch zu erlangende Erweisung der göttlichen Güte den Dank aussprechen will. [i. ang. Art.]

7) Für die Bedeutung des זֶבַח: schlachten, mit Rücksicht auf ein zu haltendes Mahl vgl. bes. Lev. 17, 3 ff. Deut. 12, 15.

8) In den folgenden Büchern des A. T. kommt זֶבַח zuweilen auch in weiterer Bedeutung vor, indem es theils (besonders mit מִנְחָה verbunden) die blutigen Opfer überhaupt, theils dieselben mit Ausschluss der עֹלָה bezeichnet. Doch bedarf das, was Gusset, lex. hebr. ed. II, S. 415, Neumann a. a. O. S. 7 ff. u. A. hiefür beigebracht haben, sehr der Sichtung, und es ist an manchen Stellen, an denen man die weitere Bedeutung angenommen hat, eben nur an die שְׁלָמִים zu denken. [i. ang. Art.]

9) Hätten doch für Blutschuld keine Sündopfer dargebracht werden dürfen. — Ebenso ist in Jer. 7, 22, wie V. 21 zeigt, dessgleichen in

17, 26, wie der Zusammenhang lehrt, bei זֶבַח nur an die Schelamim zu denken, und so noch an anderen Stellen. [i. ang. Art.]

10) Bei dieser Ansicht ist jedoch eine ungezwungene Auffassung der in Lev. 7, 15 enthaltenen Bestimmung über das Opferfleisch in ihrem Verhältniss zu V. 16—18 nicht möglich; ausserdem ist zu beachten, dass auch 23, 37 und Deut. 12, 6 ein von den נְדָרִים und נְדָבוֹת verschiedenes זֶבַח erwähnt wird. [i. ang. Art.]

11) Recht eigentlich ein Opfer des Bekenntnisses (nach der Grundbedeutung des תּוֹדָה), der dankbaren Anerkennung der eben so unverdient als unverhofft empfangenen göttlichen Gnadenerweisungen. [i. ang. Art.]

12) Es bewegen sich freilich diese Unterscheidungen beziehungsweise im Gebiet der Vermuthung, weil genauere Bestimmungen fehlen.

13) Es durften auch Thiere mit abnormen, zu langen oder zu kurzen Gliedmassen dargebracht werden. — Unter die נְדָבָה im weiteren Sinne fallen auch die freiwilligen Spenden zur Herstellung des Heiligthums und seiner Geräthe (Ex. 25, 2. 35, 21). — Ueber das Material des Heilsopfers ist nur dies zu bemerken, dass zu demselben Rind- und Kleinvieh beiderlei Geschlechts verwendet werden konnte (Lev. 3, 6); doch scheint auch hier das männliche Geschlecht vorgeherrscht zu haben (vgl. Stellen wie 9, 4. 18. Num. 7, 17 ff.); Tauben werden bei demselben nie erwähnt. Wie das Brandopfer war auch das Heilsopfer mit einem Speis- und Trankopfer verknüpft; dass nämlich die bei dem Lobopfer Lev. 7, 12 gegebene Verordnung auch die beiden anderen Arten angeht, erhellt aus Num. 15, 3 ff. [i. ang. Art.]

§ 133.

Das Ritual des Heilsopfers.

Das Ritual des Heilsopfers hat mit dem des Brandopfers die Akte bis zur Blutsprengung einschliesslich gemein (vgl. Lev. 3, 2), nur dass (wie schon früher § 126 bemerkt wurde) die Schlachtung nicht an die Nordseite des Altars gebunden war. Dagegen tritt nach der Blutsprengung ein von dem Brandopferritual wesentlich verschiedenes Verfahren ein. Nicht das ganze Opferthier kommt auf den Altar, sondern nur die Fetttheile werden bei der Zerstückung des Thiers abgelöst und verbrannt (Lev. 3, 3—5. 9—11. 14—16. 9, 19 f.). Dieses Fett bestand bei den Rindern und Ziegen in vier, bei den Schafen in fünf Stücken [1]). Das Fett, womit das Fleisch durchwachsen ist, wurde nicht geopfert, wie sich denn auch das Speiseverbot Lev. 7, 23—25 nicht auf dasselbe, sondern nur

auf jene ablösbaren Fettstücke bezog [3]). Der Grund, wesshalb diese Fettstücke auf dem Altar verbrannt werden mussten, ist darin zu suchen, dass sie als das Vorzüglichste am Opferthier zu betrachten sind [3]). — Nach Ablösung der Fettstücke hatte bei Privatschelamim der Opfernde eigenhändig noch die Webebrust (חָזֶה) [4]) darzubringen, ausserdem die rechte שׁוֹק (nach der gewöhnlichen Ansicht — LXX: *βραχίων*, Vulgata: armus — die rechte Schulter, also ein Vorderbein, nach Knobel das rechte Hinterbein, die rechte Keule) dem Priester als Hebe zu verabreichen (Lev. 7, 29—34). Hiemit sind wir auf die Erörterung der Ceremonie des Webens oder Schwingens (הֵנִיף, תְּנוּפָה) sowie auf die Frage geführt, was es mit der Hebe (הֵרִים, תְּרוּמָה) für eine Bewandtniss habe. Die erstere kam ausser dem eben bezeichneten Falle noch vor bei den zur Priesterweihe (Lev. 8, 25 ff.) und zur Nasiräatsausweihung (Num. 6, 20) gehörigen Heilsopfern, bei dem Eiferspeisopfer (5, 25), bei dem Schuldopfer des Aussätzigen (Lev. 14, 12), bei der Passah-Erstlingsgarbe und den am Wochenfest darzubringenden Erstlingsbroten und Heilsopferlämmern [5]). Sie bestand nach der jüdischen Tradition, die mit den Andeutungen Ex. 29, 24. Lev. 8, 27 u. s. w. zusammenstimmt, darin, dass der Priester den zu webenden Gegenstand auf die Hände des Opfernden [6]) und seine Hände unter dessen Hände legte und diese in horizontaler Richtung — nach dem Thalmud vorwärts und rückwärts (מוֹלִיךְ וּמֵבִיא), nach einigen späteren Rabbinen auch nach links und rechts, also nach den vier Himmelsgegenden — bewegte [7]). Ueber die Bedeutung der Handlung nach der einfacheren Form, wie sie der Thalmud schildert, kann kaum ein Zweifel bestehen, wenn beachtet wird, dass das Weben fast durchaus mit solchen Opfergegenständen vorgenommen wird, die den Priestern als Geschenk von Jehova zugewiesen waren [8]). Das Schwingen vorwärts bedeutet augenscheinlich die Präsentation der Gabe für Gott, es ist die faktische Erklärung, dass dieselbe eigentlich ihm gehöre; indem aber die Bewegung wieder rückwärts geht, so ist damit angedeutet, dass Gott die Gabe seinerseits wieder zurückgibt und sie als sein Geschenk dem Priester zuweist. Dagegen ist bei der an die rabbinische Deutung sich anschliessenden Auffassung, wornach die Ceremonie auf den überall waltenden Gott hinweisen soll [9]), schlechterdings nicht einzusehen, warum ein

solches Bekenntniss der göttlichen Allgegenwart (wie Sykes, über die Opfer, herausg. von Semler, S. 36. 54, die Webe bezeichnet) gerade bei Opfertheilen, die den Priestern abgetreten wurden, stattfinden musste [10]). — Wie verhält es sich aber nun mit dem Heben? Nach den meisten Rabbinen, denen viele Spätere (namentlich Kurtz) gefolgt sind, soll dies ebenfalls eine besondere Ceremonie gewesen sein, Bewegung der Opfertheile nach oben und unten, hinweisend auf den Gott, der im Himmel und auf der Erde waltet, und zwar soll dieselbe theils mit dem Weben in Verbindung gesetzt, theils aber auch für sich in Anwendung gekommen sein, nämlich bei solchen Opfertheilen, die als Jehova ausschliesslich angehörig verbrannt wurden (der Askara des Speisopfers und dem Fette Lev. 2, 9. 4, 8. 10 u. s. w.), wesshalb bemerkt zu werden pflegt, dass überhaupt Heben und Anzünden häufig verbunden vorkomme. Ausserdem erscheine noch die Ceremonie des Hebens bei jener obengenannten Hebekeule (שׁוֹק הַתְּרוּמָה). — Es ist nun nicht zu bestreiten, dass das spätere jüdische Opferritual wirklich eine besondere Ceremonie der Hebung gehabt hat, aber im Pentateuch ist dieselbe in der That nicht nachzuweisen [11]). Vor allem ist zu beachten, dass הֵרִים in den Opferstellen nie mit אֶל־יְהוָה oder wie הֵנִיף mit לִפְנֵי יְהוָה, sondern mit לַיהוָה verbunden wird (wie auch gesagt wird תְּרוּמַת יְהוָה, die Jehova gehörige Hebe), und dass gewöhnlich neben dem Wort das מִן partitivum steht, um anzugeben, welchem Ganzen die Hebe entnommen werde; vgl. Lev. 2, 9. 4, 8. 10. 6, 8 u. s. w. [12]). Der Ausdruck תְּרוּמָה aber bedeutet sonst nichts anderes als den Abhub, das einer Masse zur Darbringung für Jehova Enthobene. In dieser Bedeutung steht der Ausdruck von den Erstgeburten, dem Zehnten, dem Gebannten, dem Beuteantheil für Jehova (Num. 15, 19 f. 18, 11 ff. 31, 41 u. s. w.); das Wort bezeichnet im Allgemeinen die heilige Abgabe (vgl. Lev. 22, 12. Num. 5, 9) [13]). Diese Bedeutung passt auch in den Opferstellen und auch nicht in Einer Stelle ist man genöthigt, eine besondere Ceremonie des Hebens anzunehmen. So ist auch שׁוֹק תְּרוּמָה die Schulter oder Keule, welche, nachdem Jehova seinen Theil empfangen und die Brust davon dem Priester abgetreten hat, dem beim Opfer funktionirenden Priester als Ehrengabe von Seiten des Opfernden abgetreten — abgehoben wird [14]). — Das nach Abzug der Webebrust übrige Fleisch fiel den Dar-

bringern zu [15]), um von ihnen beim Heiligthum zu einer fröhlichen Opfermahlzeit verwendet zu werden (an welcher alle Glieder ihrer Familie und andere Geladene theilnehmen konnten). Levitische Reinheit war hiebei unerlässlich für alle Tischgenossen; wer trotz einer ihm anhaftenden Verunreinigung von dem Opferfleisch genoss, sollte ausgerottet werden. Beim Lobopfer musste das Opferfleisch noch am nämlichen (7, 15. 22, 29 f.), bei den andern Heilsopfern wenigstens bis zum zweiten Tage verzehrt werden; war am dritten Tage noch etwas übrig, so sollte es verbrannt werden (7, 16 ff. 19, 6 ff.) [16]). — Die Bedeutung dieses Opfermahles ist wohl nicht die (so Bähr, Symbolik, II, S. 374, u. A.), dass Jehova als Eigenthümer des ihm dargebrachten Opfers der Gastgeber, die Speisenden seine Tischgenossen wären; vielmehr umgekehrt lässt sich Gott herab, Tischgenosse des Opfernden zu werden; er empfängt als Ehrenportion von dem Fleisch die Brust, die er dann seinem Diener, dem Priester abtritt. So ist das Mahl Unterpfand der segensvollen Gemeinschaft, in der er mit den Seinen, unter denen er wohnt, stehen will [17]). — Das Mahl soll aber auch ein Liebesmahl sein, bei dem neben den Familiengenossen auch die Leviten (Deut. 12, 18) und (wie Deut. 16, 11 für die Schelamim des Pfingstfestes vorgeschrieben ist) die Bedürftigen Erquickung finden sollen. Der Knickerei wurde durch das Verbot der längeren Aufbewahrung des Fleisches gewehrt; doch mag der Hauptgrund desselben in der Rücksicht auf die dem Fleisch drohende Fäulniss liegen [18]).

1) Bei den Rindern und Ziegen in dem die Eingeweide (קֶרֶב) bedeckenden Fett, dem Fett an den Eingeweiden, den beiden Nieren samt ihrem Fett, endlich dem Lebernetz (so noch Luther, De Wette und Knobel; dagegen verstehen die meisten Neueren unter יֹתֶרֶת עַל־הַכָּבֵד den grossen Leberlappen). Bei den Schafen kommt als fünftes Stück noch der Fettschwanz hinzu. [i. ang. Art.] — Näher in die Deutung der zum Theil bestrittenen Ausdrücke einzugehen ist hier nicht nöthig.

2) Das Verbot bezog sich auch nicht auf das Fett der übrigen essbaren Thiere, wie des Wildbrets. Es ist desswegen nicht richtig, wenn man zuweilen angegeben findet, es sei in den mosaischen Speiseverboten wie der Genuss des Bluts so auch der des Fetts verboten gewesen. Die Stelle Lev. 7, 25 sagt ausdrücklich: »jeder der Fett isst von dem Thiere, von dem man Feuerung für Jehova darbringt.«

3) »Flos carnis« Neumann a. a. O. S. 85. — So ist ja überhaupt Gott das Kräftigste und Beste der Nahrung darzubringen, wofür der Hebräer in sehr weiter Ausdehnung das Wort חֵלֶב zu setzen liebt (Gen. 45, 18. Num. 18, 12. Deut. 32, 14 u. a.). Keil will ausserdem in den Fettstücken ein Symbol des inwendigen Menschen sehen. Aber sollte man nicht, wenn es sich um ein Symbol hiefür handeln würde, vor Allem erwarten, dass das Herz, welches nach biblischer Anschauung der Herd des Lebens ist, hätte geopfert werden müssen? Der Meinung des Maimonides endlich, dass das Fett aus diätetischen Gründen dem Menschen entzogen und zur Verbrennung auf dem Altar bestimmt worden sei, hat Bähr (Symbolik, II, S. 382) passend die Bemerkung entgegengestellt: »soll Jehova bekommen, was der Mensch nicht brauchen kann, womit er sich den Magen verderbt?« [i. ang. Art.]

4) »Das Bruststück, welches bei den Rindern, Schafen und Ziegen Brustkern heisst, grösstentheils aus Knorpelfett besteht und zu den schmackhaftesten Theilen gehört,« Knobel.

5) Bei den letztgenannten, wie bei dem Schuldopferlamm des Aussätzigen, vor der Schlachtung, mit dem ganzen Thiere. — In Thosaphta Menachoth, VIII, 6 (Ugolino, Thesaur. XIX, S. 675, vgl. Reland, Ant. III, 1, 17) ist die Sache so bestimmt: 1) Privatheilsopfer — Handauflegung vor der Schlachtung, Webe nachher; 2) öffentliche Heilsopfer — keine Handauflegung, Webe vor und nach der Schlachtung; 3) Schuldopfer des Aussätzigen — Webe und Handauflegung vor der Schlachtung. [i. ang. Art.]

6) Mit Rücksicht auf diesen Theil der Handlung bezeichnen die LXX dieselbe durch ἐπιτιθέναι, ἐπίθεμα. [i. ang. Art.]

7) Die Stellen aus den späteren Rabbinen s. bei Outram a. a. O. S. 151 f. — Ueber die Form des Webens bei der Levitenweihe s. § 94. — Da die rabbinische Tradition nach dem nachher zu besprechenden Missverständniss von Ex. 29, 27 u. s. w. mit der Manipulation des Webens auch noch die des Hebens auf- und niederwärts (מַעֲלֶה וּמוֹרִיד) verknüpft (Menachoth V, 6. Thosaphta Menachoth VII, 9 bei Ugol. S. 671 u. s. w.), so wäre nach ihr das Schwingen der Opfertheile in vier, beziehungsweise in sechs Richtungen erfolgt. [i. ang. Art.]

8) Darauf bezieht sich auch nach Num. 8, 19 das Weben der Leviten. — Ueber die Deutung der Ceremonie Lev. 8, 25 ff. s. § 95.

9) »Deo omnia implenti, omnia tuenti et possidenti victima rite porrecta fuit«, Witsius, Miscell. I, S. 403.

10) Vgl. über diesen Punkt besonders Keil, Archäol. I, S. 253.

11) Ich stehe hier gegen Kurtz (auch noch in seiner zweiten Bearbeitung) ganz auf Seiten Knobel's, zu Lev. 7, 33. Vgl. ausserdem über diesen Punkt Keil a. a. O. S. 244 f.; auch Gesenius, der im Thesaurus II, S. 866 noch die gewöhnliche Ansicht festhielt, hat sie später, III, S. 1277, aufgegeben.

12) Lev. 2, 9 entspricht das הֵרִים מִן dem קָמַץ מִן in V. 2; dem הוּרַם in Lev. 4, 10 entspricht das הוּסַר in V. 31 und 35.

13) Dem entspricht auch der spätere Gebrauch des Wortes Jes. 40, 20 und bei Ezechiel; bei dem letzteren steht הֵרִים תְּרוּמָה 45, 1. 48, 8. 12. 20 von dem für Jehova (Heiligthum und Priester) ausgesonderten Stücke Landes, 45, 13 von der dem Fürsten zum Behuf der Opfer zu spendenden Abgabe. Vgl. endlich Esr. 8, 25. — Die LXX übersetzen es Ex. 25, 2 ff., wo es von den Weihgeschenken zur Herstellung des Heiligthums steht, durch ἀπαρχή, in den Parallelstellen 35, 21. 36, 3 durch ἀφαίρεμα, nur 30, 13 ff., wo es von der Abgabe des halben Heiligthumsseckels steht, durch εἰσφορά (Onkelos an allen diesen Stellen durch אפרשותא); sie werden wohl das Rechte getroffen haben, wenn sie auch Lev. 2, 9 הֵרִים durch ἀφαιρεῖν, 4, 8 durch περιαιρεῖν u. s. w. übersetzen. [i. ang. Art.]

14) Die Nebeneinanderstellung des הוּנַף und הוּרַם in Ex. 29, 27 beweist, da jeder der beiden Relativsätze auf ein anderes Objekt sich bezieht, nicht, dass das Letztere eine mit dem Weben verknüpfte Ceremonie bedeute, wobei es gleichgiltig ist, ob man dort מֵאֵיל הַמִּלֻּאִים nach den LXX mit הוּרַם oder mit וְקִדַּשְׁתָּ verbindet. — Schliesslich ist noch zu bemerken, dass auch תְּנוּפָה in allgemeiner Bedeutung »Weihgabe« Ex. 35, 22. 38, 24 von dem zum Heiligthum gespendeten Golde vorkommt, wogegen von dem dargebrachten Silber und Erz nur תְּרוּמָה steht, da hier der Gesichtspunkt festgehalten wird, dass das Dargebrachte eben ein Abhub von einer Masse ist. — Die dem Priester zufallende Webebrust und Hebekeule konnte von diesem gekocht oder gebraten an einem reinen Orte (nicht gerade beim Heiligthum) verzehrt werden Lev. 10, 14. [i. ang. Art.] — Eine Schwierigkeit scheint Deut. 18, 3 zu bereiten, da nach dieser Stelle den Priestern מֵאֵת הָעָם מֵאֵת זֹבְחֵי הַזֶּבַח, es sei Rind oder Schaf, als Gebühr gegeben werden sollen der Arm, die Kinnbacken und der Magen. Manche (vgl. Riehm, die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 41 f.) sehen in der Stelle eine Abänderung der in den früheren Gesetzen bestimmten Opferdeputate. Die Stelle macht aber, indem V. 1 und 2 augenscheinlich auf Num. 18, 20 zurückweist, entschieden den Eindruck eines Zusatzes zu den früheren Bestimmungen. Neben dem, was den Priestern von Jehova, sofern er ihre נַחֲלָה sein will, verliehen ist, soll ihnen auch noch »von Seiten des Volks« eine Ehrengabe zu Theil werden. Hiernach hätte die Beziehung der Stelle auf die Heilsopfer keine Schwierigkeit, und man könnte in 1. Sam. 2, 13 f. eine Bestätigung dieser Beziehung finden (s. Schultz, das Deuteronomium erklärt S. 59). Indessen hat die jüdische Tradition, so weit sie sich zurückverfolgen lässt (Josephus, Ant. IV, 4, 4; Philo, de sacerd. hon. § 3; Mischna Cholin X, 1; vgl. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch II, S. 296 ff.), hier die Anordnung einer von gewöhnlichen Schlachtungen zu ent-

richtenden Abgabe gefunden (Philo: ἀπὸ τῶν ἔξω τοῦ βωμοῦ θυομένων; oder, wie die Mischna es ausdrückt, diese Abgabe ist von חולין, Profanem, zu geben, unter welchen Gesichtspunkt a. a. O. XI, 1 auch die Deut. 18, 4 erwähnten Erstlinge von der Schafschur gestellt werden), und es ist diese Vorschrift mit Ranke (S. 295) am einfachsten daraus zu erklären, dass den Priestern für den Ausfall des Einkommens, den sie durch die in Deut. 12 enthaltene Abänderung des Gesetzes Lev. 17, 1—9 erlitten, eine Entschädigung gegeben werden sollte. Wenn Riehm gegen diese Auffassung der Stelle die Unausführbarkeit einer solchen Vorschrift geltend macht, so ist dagegen zu bemerken, dass von einer Verpflichtung, die bezeichneten Theile des Schlachtviehes ans Heiligthum zu bringen oder zu senden, entfernt nicht die Rede ist, wie denn auch die jüdische Tradition die Abgabe zu den קדשי הגבול und unter diesen zu denjenigen gerechnet hat, die irgend welchem Priester nach Belieben gereicht werden konnten. Die Abgabe konnte in eine Priesterstadt gesendet oder sonst einem in der Nähe weilenden Priester verabreicht werden; dass, wo die Gelegenheit hiezu fehlte, die Ausführung der Vorschrift unterblieb, wird ebenso angenommen werden dürfen, als z. B. das Gebot der Einladung der Leviten zu der Zehntmahlzeit selbstverständlich auf der Voraussetzung beruht, dass wirklich Leviten in der Nähe sich befanden. Die Frage, warum vom Schlachtvieh gerade die genannten drei Stücke abgegeben werden sollen, ist verschieden beantwortet worden; die einfachste Deutung ist die von Fagius, dass dieselben die drei Haupttheile des Thiers, von denen sie Stücke bildeten, Kopf, Rumpf und Füsse vertreten sollen. [Artikel: »Priesterthum im A. T.«] — Von dem mit dem Heilsopfer verbundenen Speisopfer erhielt der Priester einen Kuchen (Lev. 7, 14, wahrscheinlich je einen von den V. 12 genannten drei Arten), ohne Zweifel, nachdem zuvor nach der Vorschrift 2, 9 die Askara davon verbrannt worden war. [Artikel: »Opferkultus des A. T.«]

15) Ausnahmslos bei den Privatheilsopfern. — Von den Opferthieren der öffentlichen Schelamim fiel nach der gewöhnlichen Annahme das ganze Fleisch ausser den Fetttheilen den Priestern zu; doch wird dies nur von den zwei Lämmern des Pfingstheilsopfers ausdrücklich gesagt (23, 20), und dagegen, dass dies für alle öffentlichen Heilsopfer gegolten habe, beruft sich Keil (a. a. O. S. 245 f.) mit Recht auf Deut. 27, 7, wo neben dem öffentlichen Heilsopfer Mahlzeiten des Volks erwähnt werden, ferner auf 1. Reg. 8, 63, wornach Salomo bei der Tempelweihe 22,000 Ochsen und 120,000 Schafe opfert, die doch unmöglich allein von den Priestern verzehrt werden konnten; endlich erinnert er daran, dass mit Ausnahme des Pfingstopfers die an Festen dargebrachten Schelamim freiwillige Gaben waren. [i. ang. Art.]

16) Dasselbe ist angeordnet in Bezug auf Opferfleisch, welches

mit Unreinem in Berührung gekommen war, Lev. 7, 19. — Daraus, dass das Heilsopfer auf eine Mahlzeit abzielte, erklärt sich auch der Umstand, dass neben dem ungesäuerten Speisopfer nach Lev. 7, 13 noch gesäuertes Brot herzugebracht werden musste, das aber nicht auf den Altar kam, sondern eben nur bei dem Mahl mit dem Fleisch genossen wurde. Es ist durchaus unnöthig, die Stelle so zu fassen, als ob das ungesäuerte Speisopfer selbst auf einer Scheibe von gesäuertem Teige darzubringen gewesen wäre; s. Knobel zu derselben. [i. ang. Art.]

17) Dass zur Theilnahme an einem solchen Kommunionakt Reinheit gehört, versteht sich von selbst; das Gegentheil wäre grobe Missachtung des geladenen Ehrengastes, daher die strenge Strafdrohung. [i. ang. Art.]

18) Und zwar muss diese Gefahr der Verunreinigung bei der am höchsten stehenden Art des Heilsopfers, dem Lobopfer, natürlich am sorgfältigsten vermieden werden. [i. ang. Art.]

§ 134.

Von den Gelübden [1].

Der Begriff des Gelübdes erstreckt sich noch weiter als auf das (in § 132 besprochene) eigentliche Gelübdeopfer, sofern das positive Gelübde, das Versprechen, Gott etwas zu weihen, sich nicht bloss auf eigentliche Opfer, sondern auch auf Weihung von anderem beziehen konnte, und sofern zweitens neben dem positiven Gelübde das negative steht, das Versprechen, Gott zu Ehren sich einer Handlung, besonders eines Genusses zu enthalten. Nur für das positive Gelübde braucht das Gesetz (mit Ausnahme von Num. 6, 5) das Wort נֶדֶר, während das negative Gelübde, die Ablobung (wie man es im Gegensatz gegen die Gelobung nennt) durch אִסָּר oder אֱסָר, obligatio (Num. 30, 3 ff.), am vollständigsten durch שְׁבֻעַת אִסָּר לְעַנֹּת נָפֶשׁ (V. 14) bezeichnet wird. — Das positive Gelübde erscheint im Alten Testament zuerst Gen. 28, 20—22, als Gelobung der Aufrichtung einer Kultusstätte; es konnte sich auf Personen, auch die eigene Person, auf Thiere und Grundstücke erstrecken. Personen wurden Jehova zum Dienst am Heiligthum geweiht (so gelobt Hanna ihren Sohn 1. Sam. 1, 11). Wahrscheinlich sind hieraus die am Heiligthum dienenden Frauen Ex. 38, 8. 1. Sam. 2, 22 zu erklären [2]). Personen und Grundstücke konnten [3]), unreine Thiere mussten nach bestimmter Schätzung losgekauft

werden; s. das Gesetz Lev. 27, 1—25[4]); dagegen mussten gelobte reine Thiere immer geopfert werden (V. 9 f.). Selbstverständlich konnte, was Jehova ohnehin gebührt (V. 26), nicht zur Darbringung gelobt werden, ebensowenig das woran Sünde und Schande haftet, vgl. Deut. 23, 19[5]). Was dem Fluch verfallen ist, konnte nur Gegenstand des חֵרֶם sein. Dieses Wort bedeutet »Abgeschnittensein«, nämlich aus dem gewöhnlichen Zusammenhang des Lebens; denn dem Cherem unterliegt, was sein Dasein verwirkt hat. Das Cherem nun konnte, wie in Folge eines göttlichen Befehls, so auch in Folge eines Gelübdes vollzogen werden, vgl. z. B. Num. 21, 2; so ergibt sich eine besondere Art von Gelübden, das Banngelübde, vgl. als Hauptstelle Lev. 27, 28 f. Nie konnte ein Gebanntes gelöst werden. Bezog sich der Bann auf Lebendes, so musste es getödtet werden[6]); gebannte Grundstücke waren uneinlösbar und unverkäuflich, das Eigenthumsrecht hatten auf sie die Priester, s. V. 21[7]). Davon aber, dass das Cherem nach Belieben gelobt werden konnte, kann keine Rede sein; sonst würden die Banngesetze in unlösbaren Widerspruch mit den anderen Gesetzen treten. Der Bann konnte nur verhängt werden über das Vertilgungswürdige, und zwar, wie aus Ex. 22, 19. Deut. 13, 16 zu erschliessen ist, hauptsächlich über das wegen Abgötterei dem Gericht Verfallene. Das Banngelübde wird desswegen zu betrachten sein als Aeusserung des Eifers für Jehova's Ehre.

Unter den Enthaltungsgelübden ist das gewöhnlichste das Fasten, das, mit Ausnahme des Versöhnungstags Lev. 16, 29. 23, 27 (worüber später § 140), ganz dem freien Willen anheimgegeben war, und so als Ausdruck der Busse (vgl. z. B. 1. Sam. 7, 6. Jo. 2, 12 u. s. w.) oder überhaupt als Ausdruck der Trauer öfters vorkommt. Erst nach dem Exil erscheinen noch mehrere jährliche Fasttage (worüber später). Der Pentateuch gebraucht für das Fasten den Ausdruck עִנּוּת נֶפֶשׁ (vgl. ausser den oben angeführten Stellen noch Num. 30, 14) seine Seele beugen[8]), worin eben die Bedeutung des Fastens ausgedrückt ist: es soll, um den Ernst der Busse, der Trauer u. s. w. zu bezeugen, dem natürlichen Willen etwas abgebrochen, ein ihm sonst erlaubter Genuss entzogen werden. — Es ist charakteristisch für den sittlichen Geist des Mosaismus, dass derselbe alle widernatürlichen ascetischen Mittel, wie Ertödtung und

Verstümmlung von Gliedern, Stigmatisirung u. dgl. streng verbietet Lev. 19, 28. Deut. 14, 1 f. 23, 2 f., »denn, heisst es Deut. 14, 1 f., du bist ein heiliges Volk.« (Eunuchen sind desswegen von der Gemeinde ausgeschlossen.)

Die Zulassung des Gelübdes ist nach seiner subjektiven Seite von dem pädagogischen Standpunkt des Gesetzes aus zu erklären. Die Bindung durch ein Gelübde soll der Schwäche und dem Wankelmuth des natürlichen Willens aufhelfen, den Ernst einer Bitte, eines Vorsatzes bekräftigen. Doch werden die Gelübde nie als etwas besonders Werthvolles behandelt; »so du unterlässest zu geloben, ist dir's keine Sünde« Deut. 23, 23. Darauf wird allerdings gedrungen, dass das einmal ausgesprochene Gelübde unverbrüchlich gehalten werde Num. 30, 3. Deut. 23, 22—24 [9]). Zugleich wird aber bestimmt Num. 30, 4 ff., dass das Gelübde einer Tochter, die noch in des Vaters Hause ist, oder einer Gattin nur gilt, wenn es der Vater oder Gatte stillschweigend bekräftigt hat [10]). Vor leichtfertigem Geloben wird nachdrücklich gewarnt Prov. 20, 25. Koh. 5, 3—5. Die heidnische Anschauung der Gelübde, dass sie eine Art Vertrag mit der Gottheit bilden, durch den von Seiten des Gelobenden ein Anspruch auf eine Leistung der Gottheit erworben wird, kann freilich auch in der Form der alttestamentlichen Gelübde gefunden werden (wenn du mir das thust, so will ich das thun) von Gen. 28, 20 ff. an; aber der Meinung, als ob durch die äussere Leistung als solche Gott zur Erfüllung einer Bitte bewogen werde, wird in Ps. 66, nachdem derselbe V. 13—15 von der Erfüllung der Gelübde gesprochen, V. 18 durch das Wort entgegengetreten: »hätt' ich's auf Unrecht abgesehen in meinem Herzen, würde der Herr nicht hören;« und so sieht auch Ps. 50, 11 in dem dargebrachten Danke die rechte Erfüllung der Gelübde [11]).

1) Vgl. meinen Artikel: »Gelübde bei den Hebräern« in Herzog's Realencyklop. XIV, S. 788 ff.

2) Nicht aber gehört die Opferung der Tochter des Jephthah hieher. Ob unter den in den jüngeren Geschichtsbüchern öfters erwähnten, zum Dienst des Tempels bleibend verordneten Nethinim auch solche gelobte Personen sich befanden, lässt sich nicht ausmachen; im Allgemeinen war der Ursprung dieser Nethinim ohne Zweifel ein anderer. [i. ang. Art.] S. über beide Punkte den histor. Abschnitt des Prophetismus.

3) Nach Saalschütz, mos. Recht S. 363, soll das Gesetz die Auslösung eines gelobten Menschen nicht bloss gestatten, sondern diese als den einzigen Inhalt des Gelübdes betrachten, so dass von einem Anheimfallen der Person selbst an das Heiligthum gar nicht die Rede sein konnte, man also eigentlich nur die Bezahlung einer Geldsumme an das Heiligthum gelobt hätte. Diese Auffassung ist mit Lev. 27, 2 f. vereinbar, sofern dort nicht der Gegensatz wie in V. 14 f. hervorgehoben ist (vgl. schon Philo, de spec. leg. § 8). Aber aus 1. Sam. 1, 11. 22. 28 geht doch die Zulässigkeit der wirklichen Weihung einer Person zum Dienst am Heiligthum klar hervor. [i. ang. Art.]

4) Bei Menschen war das Lösegeld nach Alter und Geschlecht verschieden, bei den Armen wurde es überdies nach Verhältniss des Vermögens bestimmt, Lev. 27, 1—8, für unreine Thiere, Häuser, Erbäcker wurde der Preis von den Priestern bestimmt (bei den Erbäckern nach dem wahrscheinlichen Werth der Ernten bis zum Halljahr); bei der Einlösung musste dann noch ein Fünftel darüber bezahlt werden. Wurde ein Erbacker nicht gelöst, so konnte er veräussert werden, fiel aber im Halljahre nicht dem früheren Besitzer, sondern den Priestern zu, V. 20 f. (vgl. § 151, Erl. 21). War dagegen das gelobte Feld durch Kauf erworben, so fiel es im Halljahr an den ersten Besitzer zurück, V. 22—24. (Die späteren Satzungen über die Schätzungen gibt Mischna Trakt. Erachin.) [i. ang. Art.]

5) Unter dem Hundegeld Deut. 23, 19 (das nicht ins Heiligthum gebracht werden dürfe) ist nach dem Zusammenhang ohne Zweifel der von den קְדֵשִׁים (V. 18) durch widernatürliche Unzucht erworbene Sold zu verstehen (wie solche Gelobungen im Heidenthum vorkamen). Nach Josephus, Ant. IV, 8, 9 u. a. soll die Stelle auf den ἐπ' ὀχεύσει κυνός bezahlten Lohn gehen. S. zur Erläuterung der Stelle Spencer, de leg. rit. II, 36, und Movers, Phönicier I, S. 680. [i. ang. Art.]

6) Lev. 27, 29: »Aller Bann, welcher gebannt wird an Menschen, soll nicht gelöst werden, getödtet soll ein solcher werden.«

7) Das Gebannte heisst vermöge dieses unbedingten Verfallenseins an Gottes strafende Gerechtigkeit ein Sakrosanktes.

8) Der Ausdruck אִסָּר gehört erst den späteren Büchern an.

9) Die angeführten Stellen werden häufig so gedeutet, dass das Gelübde nicht eher in Kraft getreten sei, als bis es mit dem Mund ausgesprochen war. Natürlich ist, dass es nur in diesem Fall unter die gesetzliche Kontrole fiel. Im Uebrigen aber ist kein Recht vorhanden, den Ausdruck in der bezeichneten Weise zu pressen, und im Widerspruch mit dem sittlichen Geiste des Mosaismus stände die Annahme, dass z. B. ein Gelübde wie das der Hanna 1. Sam. 1, 13 nicht bindend gewesen wäre. [i. ang. Art.]

10) Wogegen bei einer Wittwe und einer Geschiedenen die Gelübde unbedingte Geltung haben sollten. — Ebenso waren ohne Zweifel

Knechte in Bezug auf Gelübde von ihrem Herrn abhängig (wovon übrigens Num. 30, 11 nur nach Luther's irriger Uebersetzung handelt); auffallend ist, dass die Verordnung Num. 30 über die Söhne schweigt. [i. ang. Art.]

11) Diesen einfachen Bestimmungen des Gesetzes hat die Mischna im Traktat Nedarim eine reiche Kasuistik beigefügt, besonders in Betreff der Formen, in denen das Gelübde ausgesprochen werden konnte, und des Grades der Verbindlichkeit der verschiedenen Formen. S. darüber den angef. Artikel S. 789 f., wo auch die neutest. Stellen Matth. 15, 5. Mark. 7, 11 berücksichtigt sind. — Ueber das berüchtigte Kol Nidre s. den Artikel in Herzog's Realencyklop. VIII, S. 24 f.

§ 135.

Das Nasiräat [1]).

Das wichtigste Gelübde, *ἡ μεγάλη εὐχή*, wie es Philo (de ebriet. § 1) bezeichnet, ist das Nasiräat. Der Name נָזִיר, von נזר absondern, aussondern [2]), bezeichnet dieses Gelübde zunächst als ein Enthaltungsgelübde (Ablobung) [3]). Doch ist der Nasir der sich Aussondernde eben nur mit der positiven Bestimmung der Weihe für Jehova (לְהַזִּיר לַיהוָה Num 6, 2 vgl. V. 5). Das Nasiräatsgesetz Num. 6, 1—21 handelt bloss von temporärer und zwar augenscheinlich freiwilliger Uebernahme des Gelübdes, nicht von dem lebenslänglichen Nasiräat, wie es von Simson, Samuel und Johannes dem Täufer, und zwar als ihnen von Geburt an auferlegt, gemeldet wird [4]). Es bestimmt, dass der Nasiräer (oder die Nasiräerin) während der Weihezeit fürs Erste dem Genuss des Weines und jedes sonstigen berauschenden Getränkes [5]) (ferner des von diesen Getränken bereiteten Essigs und jeder Auflösung von Traubensaft), ja überhaupt dem Genusse alles dessen, was vom Weinstock kommt, (bis auf die Kerne und Hülsen hinaus) zu entsagen, zweitens sein Haar frei wachsen zu lassen habe, so dass kein Schermesser auf sein Haupt kommen soll; drittens, dass er bei keiner Leiche, selbst der von Eltern und Geschwistern nicht, sich verunreinigen dürfe. Im Uebrigen ist ihm nicht geboten, sich dem menschlichen Verkehr zu entziehen; von Cölibatspflicht weiss die Nasiräatsordnung nichts, wesshalb die römisch-katholische Ansicht, die in dem Nasiräat ein Vorbild der Klostergelübde sah, nicht zutreffend war. Die gewöhnliche und zugleich kürzeste Dauer dieses

Nasiräatsgelübdes betrug nach der späteren Ordnung (Mischna Nasir 1, 3, vgl. Josephus, bell. jud. II, 15, 1) dreissig Tage [6]). Von den bezeichneten drei Verboten erscheinen die zwei ersten Jud. 13, 4 f. als Verpflichtung des lebenslänglichen Nasiräers (1. Sam. 1, 11 ist nur die zweite, Luk. 1, 15 nur die erste erwähnt) [7]). — Wenn ein Nasiräer während seiner Weihezeit durch einen unversehens in seiner Umgebung vorkommenden Todesfall sich verunreinigt, soll er nach Num. 6, 9 ff. an dem gesetzlichen Tage der Reinigung, dem siebenten (vgl. 19, 11 ff.) das Haupthaar scheren [8]). Am achten Tage hat er sodann zwei Turtel- oder zwei junge Tauben, die eine als Sünd-, die andere als Brandopfer darzubringen und sich vom Priester sühnen zu lassen. Hierauf muss er sein Haupt neu heiligen und, ohne dass ihm die früheren Tage gerechnet würden, unter Darbringung eines jährigen Lammes als Schuldopfers, eine neue Weihezeit beginnen. — Ist die Zeit des Gelübdes abgelaufen, so hat der Nasiräer ein dreifaches Opfer, nämlich ein jähriges männliches Lamm als Brand-, ein jähriges weibliches Lamm als Sünd- und einen Widder als Heilsopfer, dazu einen Korb mit Ungesäuertem, Kuchen von Weissmehl in Oel geknetet und Fladen mit Oel bestrichen, samt einem Speis- und Trankopfer darzubringen. Sodann wird sein Haar vor der Thüre des Heiligthums geschoren und in das Feuer des Heilsopfers geworfen [9]). Endlich nimmt der Priester den gekochten Bug vom Widder samt einem Kuchen und Fladen aus dem Korbe, legt selbige auf die Hände des Nasiräers und webt es als Webe vor Jehova. Diese Opfertheile fielen dem Priester zu neben der Webebrust und Hebeschulter, die ihm ohnehin (wie bei allen Heilsopfern) gehörten [10]).

Das Nasiräat (Num. 6 bereits als bekannt vorausgesetzt) mag auf alter Volkssitte beruhen; doch lässt sich hierüber nichts bestimmen. Die von Spencer (de leg. hebr. III, 6, 1), J. D. Michaelis (Entwurf der typischen Gottesgelahrtheit, 2. Aufl. S. 52) u. A. angenommene Ableitung aus Aegypten stützt sich auf den Osirismythus, Diodor Sic. I, 18 [11]), und die Notiz ebendaselbst I, 83, wornach die Aegypter bei Erkrankungen ihrer Kinder ein derartiges Gelübde zu übernehmen pflegten. Allein die Sitte ist nicht specifisch ägyptisch; das Haaropfergelübde findet sich auch bei anderen alten Völkern, es wurde namentlich vor dem Antritt

einer gefahrvollen Reise geleistet [12]). Wie es sich mit dem Ursprung des Nasiräats verhalten möge, die Bedeutung desselben kann jedenfalls nur aus dem Alten Testament selbst erkannt werden. Vor allem steht (nach Num. 6) fest, dass es sich bei dem Nasiräat um eine Weihe der ganzen Person handelt. Welchen Charakter hat nun diese? Nach Vilmar soll das erste und zweite Erforderniss, die Meidung des Weins — da der Weinbau Symbol der Kultur sei — und die Unterlassung des Scherens des Haars, bezeichnen, dass der Nasiräer von der profanen, das ursprüngliche Verhältniss zu Jehova gefährdenden Kultur ausgesondert sei. Aber viel näher liegt es doch, wie dieses schon von Philo (vgl. de vict. § 13) und Maimonides (More Nebochim 3, 48) geschehen ist, an die Verwandtschaft des Nasiräatsgelübdes mit den Priesterordnungen zu erinnern [13]). Das erste Erforderniss entspricht dem Lev. 10, 9 ff. den Priestern für die Zeit ihres Dienstes gegebenen Verbot des Weingenusses, das dritte stimmt ganz überein mit dem dem Hohenpriester Lev. 21, 11 gegebenen Verbot, sich bei der Leiche auch der nächsten Angehörigen zu verunreinigen. Die Idee des priesterlichen Lebens (mit seiner Reinheit und Unberührtheit von allem, woran Tod und Verwesung haftet, der selbst über die innigsten irdischen Bande sich hinwegsetzenden Hingabe an Gott) ist der dem Nasiräat zu Grunde liegende Gedanke. Allerdings schloss das Nasiräat als solches keinen besondern Dienst am Heiligthum in sich; dass Samuels Mutter den gehofften Sohn hiefür bestimmt 1. Sam. 1, 11, kommt zum Nasiräatsgelübde hinzu [14]). Es handelt sich im Nasiräat, wie gesagt, nur um freie Aneignung der Idee des priesterlichen Lebens (dessen, was dem Priester kraft des auf seiner Abstammung ruhenden Berufs auferlegt wurde, sich nämlich Gott verlobt zu tragen und darum allem, was mit dieser Hingabe im Widerspruch stand, abzusagen), nicht um priesterlichen Dienst. Dass bei solchen Gottverlobten, wie Ewald annimmt, aus dem »die tiefsten Kräfte spannenden Glauben, Jehova besonders eigen zu sein« (s. Gesch. des Volkes Isr. II, 1. Aufl. S. 404, 2. Aufl. S. 563) auch eine besondere Freudigkeit zum Gebet, namentlich zur Fürbitte entspringen konnte, ist einzuräumen; nur kann man sich nicht hiefür mit Schröring auf Samuel berufen, dessen Gebetsgeist doch wohl we-

niger mit seinem lebenslänglichen Nasiräat, als mit seiner prophetischen Stellung und Begabung zusammenhängt. — Aber welche Bedeutung hat nun das zweite Erforderniss, das Wachsenlassen des Haares? [15]) Es bildet nach Num. 6 augenscheinlich den Weiheschmuck des Nasiräers, es ist nach V. 7. 9 das נֵזֶר seines Gottes auf seinem Haupte, führt also denselben Namen, wie das Diadem des Hohenpriesters Ex. 29, 6 und das Salböl auf dem Haupte desselben Lev. 21, 22 [16]). Da in dem freien Haarwuchs die Weihe des Nasiräers kulminirt (daher der Ausdruck קִדֵּשׁ אֶת־רֹאשׁוֹ Num. 6, 11. vgl. V. 9), so wird in ihm auch die Bedeutung des Nasiräats am vollkommensten sich ausprägen. Hiezu will es nicht stimmen, dass, weil das Scheren des Haars vom Anstand gefordert werde, das Wachsenlassen desselben nur die negative Bedeutung habe, das Bekenntniss abzulegen, dass man der Welt entsage und jeden Schein eitler Selbstgefälligkeit meide [17]). Auf die richtige Deutung leitet Lev. 25, 5. 11, wo die Weinstöcke, die im Sabbath- und Jobeljahr unbeschnitten frei wuchern und nicht abgeerntet werden sollen, Nasiräer heissen. Die Weihe des Weinstocks wird dadurch vollzogen, dass seine ganze Triebkraft sich unverkümmert entfalten und das durch sie Producirte profaner Verwendung entzogen werden soll. In ähnlicher Weise ist der Haarschmuck des Nasiräers Symbol der Kraft und Lebensfülle. Indem derselbe während der ganzen Weihezeit unantastbar ist, wird die Person des Nasiräers als Gott angehörig und seine Kraft als seinem Dienste geweiht bezeichnet (und ebendarum bildet der Haarwuchs einen heiligen Schmuck, ähnlich dem Diadem, das den Hohenpriester als gottgeweihte Person zu erkennen gibt Ex. 28, 36). Das Gebot des freien Haarwuchses bildet so die positive Seite zu dem Gebot, alle Berührung des Todten zu meiden (vgl. Bähr, Symbolik, II, S. 433). Auch die heidnischen Haaropfer gehen davon aus, dass das Haar Symbol der Lebenskraft (das Barthaar Kennzeichen der Mannheit) sei [18]). Bei dem Nasiräer Simson ist das Haar (nicht bloss Symbol, sondern sogar) Vehikel der Kraftfülle, durch die er zum Befreier seines Volkes ausgerüstet wird [19]). — Ueber die Ausweihung des Nasiräers ist nur noch folgendes zu bemerken. Von den drei dazu gehörigen Opfern, dem Brandopfer, das die Grundlage des ganzen Opferaktes bildete, dem zur Sühnung etwa vorgekommener unwe-

sentlicher Vergehungen bestimmten Sündopfer und dem Heilsopfer, ist natürlich das dritte das höchste, wie dies schon in der Forderung des höheren Opferthieres ausgedrückt ist. Im Unterschied von andern Gelübdeopfern ist diesem Opfer eigenthümlich erstens dies, dass der Nasiräer das abgeschorene Haar in das Opferfeuer (denn an dieses, nicht an das blosse Kochfeuer ist nach dem Sinn des Gesetzes ohne Zweifel zu denken) zu werfen hatte, zweitens die Webe eines weiteren Opfertheils. Durch den ersteren Akt wurde der Weiheschmuck des Nasiräers aller Profanirung entzogen und gleichsam dem hingegeben, zu dessen Ehre er getragen worden war (was, wie bei den Theilen der Opferthiere, die nicht genossen werden durften, durch die Verzehrung mittelst der Opferflamme bewirkt wurde). Durch das Zweite aber wurde angedeutet, dass die Tischgenossenschaft mit dem Herrn, welche durch das Heilsopfer vermittelt wird, hier in erhöhtem Masse stattfinde [20]).

Aus der erörterten Bedeutung des Nasiräats ist leicht zu erklären, warum Am. 2, 11 die Erweckung von Nasiräern neben den Propheten als eine besondere göttliche Gnadenerweisung betrachtet wird [21]).

1) Vgl. meinen Artikel: »Nasiräat« in Herzog's Realencyklop. X, S. 205 ff. und die seitdem erschienene Abhandl. von Ed. Vilmar: Die symbolische Bedeutung des Naziräergelübdes, Studien und Kritiken 1864, S. 438 ff.

2) נזר, Niph. sich absondern, sich enthalten, Hiph. aussondern, ausscheiden, ist verwandt mit נדר geloben, weil eine gelobte Gabe ausgesondert wird.

3) Wie auch die Rabbinen נְזִירוּת durch פרישה erklären; s. die Stellen bei Carpzov, app. ant. s. cod. S. 151 f. — Unrichtig ist die noch von Saalschütz (mos. Recht S. 158) festgehaltene Erklärung des Namens »der Gekrönte« nämlich durch das volle Haar; auch die andere Bedeutung »Erlauchter«, in der נָזִיר Gen. 49, 26. Deut. 33, 16. Thren. 4, 7 vorkommt, hängt mit נֵזֶר, Krone, eben nur insofern zusammen, als beide Wortbedeutungen von dem an die Grundbedeutung des נזר sich weiter anschliessenden Begriff des sich Auszeichnens ausgehen. [i. ang. Art.]

4) Schröring in der Abhandl. »Samuel als Beter« (Zeitschr. f. luth. Theol. 1856, S. 420 f.) sucht zu zeigen, dass auch Elia Nasiräer gewesen sei. Doch reicht das Beigebrachte zum Beweis nicht aus. Namentlich in 2. Reg. 1, 8 ist doch am wahrscheinlichsten בַּעַל שֵׂעָר nicht auf den langen Haarwuchs, sondern auf den härenen Propheten-

mantel zu beziehen. [i. ang. Art.] — Die lebenslänglichen Nasiräer hiessen נְזִירֵי עוֹלָם, die anderen dagegen נְזִירֵי יָמִים oder נְזִירֵי זְמַן קָצוּב. — Bemerkenswerth ist, dass Simson's Mutter nach Jud. 13, 4 während der Schwangerschaft des Weins und berauschenden Getränks sowie unreiner Speise sich enthalten muss; beginnt doch auch bei Johannes dem Täufer nach Luk. 1, 15 die Weihe bereits im Mutterschoss. Mischna Sota 3, 8 spricht nur dem Vater, nicht aber der Mutter das Recht zu, den Sohn, ehe er das 13. Jahr erreicht hat, zum Nasiräat zu geloben, ohne dass ersichtlich ist, wie man dies mit 1, Sam. 1, 11 vereinigte. [i. ang. Art.]

5) In dieser Allgemeinheit ist ohne Zweifel שֵׁכָר zu nehmen, vgl. Philo, de victimis § 13. [i. ang. Art.]

6) Die Rabbinen begründeten dies aus dem Zahlwerth des יהיה Num. 6, 5.

7) Die spätere Satzung (Mischna Nasir 1, 2) unterscheidet von dem gewöhnlichen נְזִיר עוֹלָם noch den Simsons-Nasiräer. Jener darf sich das Haar verkürzen, wenn es ihm zu lästig wird, nach dem Vorgang Absalom's (2. Sam. 14, 26), den man als Nasiräer betrachtete, dem Simsons-Nasiräer ist dies nie gestattet; dagegen ist der letztere bei Verunreinigung nicht zu dem gesetzlichen Reinigungsopfer verpflichtet, weil Simson nach der Verunreinigung Jud. 14, 8 f. 15 keines gebracht hat. [i. ang. Art.]

8) Dieses Haar des unrein gewordenen Nasiräers war nach Mischna Themura 6, 4, vgl. Maimonides z. d. St., nicht zu verbrennen, sondern zu vergraben. [i. ang. Art.]

9) Es ist ohne Zweifel nicht an ein Kahlscheren zu denken, was ja beschimpfend war, sondern nur an die Abnahme des aussergewöhnlichen Haarwuchses. In der Zeit des herodianischen Tempels geschah die Scherung und das Kochen des Heilsopfers an einem besonderen Platze in der Südostecke des Weibervorhofs. [i. ang. Art.]

10) Nachdem so das Gelübde gelöst, ist dem Nasiräer das Weintrinken wieder gestattet. Hat er ausserdem noch andere Leistungen gelobt, so muss er diese gleichzeitig vollziehen. [i. ang. Art.]

11) Osiris gelobt bei seinem Zug nach Aethiopien, bis zu seiner Rückkehr nach Aegypten das Haar wachsen zu lassen.

12) Vgl. z. B. das Gelübde des Achilleus in der Iliade XXIII, V. 141 ff. — Auf der anderen Seite ist freilich eben so unhaltbar, was Vatke (Religion des A. T. S. 283) gegen den ägyptischen Ursprung des Nasiräats erinnert, dass nämlich das Verbot des Weingenusses sich erst im Weinland Kanaan habe ausbilden können, da die biblischen Angaben, welche dem alten Aegypten den Weinbau zuschreiben, durch die Denkmäler vollständig bestätigt worden sind (s. Hengstenberg, die Bücher Mose's und Aegypten, S. 12 ff.). [i. ang. Art.]

13) Vgl. auch über die Zusammenstellung von Num. 6, 6 f. und

Lev. 21, 11 in Mischna Nasir 7, 1 und die hiebei erörterte spitzfindige Kontroverse den angef. Artikel S. 207, Note.

14) Die Worte in 1. Sam. 1, 11: »ich gebe ihn Jehova alle Tage seines Lebens« gehen nach V. 22 u. s. w. auf einen bleibenden Dienst am Heiligthum. — Dass die am Heiligthum dienenden Frauen (Ex. 38, 8. 1. Sam. 2, 22, vgl. § 134) Nasiräerinnen gewesen, lässt sich nicht nachweisen. [i. ang. Art.]

15) Auch für dieses könnte man eine Analogie in der priesterlichen Lebensordnung zu finden geneigt sein, nämlich in dem Gebot Lev. 21, 5, wornach der Priester keine Glatze auf dem Haupte scheren und die Ecken des Bartes nicht abschneiden darf, was einen Gegensatz gegen die ägyptische Priestersitte bildete (Herodot II, 36: »Die Priester der Götter tragen sonst überall langes Haar, in Aegypten aber scheren sie sich«). Da aber andererseits, wenigstens nach Ez. 44, 20 beim Priester auch zu langes Haar — eben jenes פֶּרַע, welches Num. 6, 5 vom Nasiräer fordert — nicht stattfinden soll, so ist auf diese Analogie kein Gewicht zu legen. [i. ang. Art.]

16) Darauf, dass das נֵזֶר als Schmuck zu betrachten ist, weist auch Jer. 7, 29 hin. [i. ang. Art.]

17) Vgl. Hengstenberg a. a. O. S. 203 und G. Baur zu Am. 2, 11. — Verwandt ist die Ansicht des R. Bechai — s. Carpzov. app. S. 153 —, der in dem langen Haar des Nasiräers ein Zeichen der Trauer sehen will (ebenso J. D. Michaelis a. a. O. S. 127), oder die oben angeführte von Vilmar. — Das Scheren des Haars bei dem gereinigten Aussätzigen, in Folge dessen dieser dem menschlichen Verkehr wiedergegeben wird, ist nicht zur Erläuterung von Num. 6, 18 herbeizuziehen. [i. ang. Art.]

18) Ueber das Haaropfer z. B. der athenischen Jünglinge s. Plutarch, Thes. Kap. 5; vgl. die trözenische Sitte, Lucian de Dea Syra Kap. 60.

19) Die Siebenzahl der Haarflechten Jud. 16, 13 lässt den Haarschmuck des Gottverlobten zugleich als Bundeszeichen erscheinen, was er wirklich im weiteren Sinne ist. Eben das Beispiel Simsons zeigt aber, dass dieses Symbol nicht bloss mit Bähr (a. a. O. S. 432) ethisch gewendet, als Bild der Heiligkeit als der Blüte des Lebens gefasst werden darf, wenn gleich die ethische Anwendung, die volle Hingabe der Lebenskraft zum Dienst des Herrn, unmittelbar sich anschliesst. — Eine andere Deutung hat Baumgarten (im Kommentar zu Num. 6 und die Apostelgesch. u. s. w. II, 1. S. 307) aufgestellt; unter Vergleichung von 1. Kor. 11, 3—16 sieht er in dem Haarwuchs das Zeichen der Abhängigkeit, des Untergebenseins, bei welcher Auffassung sich keine natürliche Erklärung der obigen Data ergibt. Umgekehrt hat Vitringa (observ. sacr. ed. 1723, I, S. 70) unter Beiziehung von Deut. 32, 42. Ps. 68, 22 das lange Haar bei den Tyrannen als sym-

bolum libertatis et naturae indomitae und so, das Symbol geistlich wendend, das Nasiräat als symbolum status perfectae libertatis filiorum Dei etc. gefasst (vgl. desselben Abh.: typus Simsonis mystice expositus im 6ten Buch der observ. S. 507 f.). [i. ang. Art.] — Die Bedeutung des in Folge eines Bruchs des Nasiräats stattfindenden Opferaktes erhellt aus der Besprechung der betreffenden Opfer.

20) Wie dies das natürliche Ergebniss der priesterlich heiligenden Gemeinschaft war, in welche den Nasiräer sein Gelübde zu Gott gesetzt hatte (s. Keil a. a. O. S. 326). [i. ang. Art.]

21) Wir werden in der Darstellung der Richterzeit noch einmal auf das Nasiräat zurückkommen. — In den jüngeren Schriften des A. T. ist das Nasiräat nie erwähnt; doch sind die Rechabiten, die nach Jer. 35, 8 ebenfalls den Weingenuss vermieden (s. später), als eine verwandte Erscheinung zu betrachten. [i. ang. Art.] — Die Gesetzlichkeit der nachexilischen Zeit führte auch zur Erneuerung des Nasiräats. S. hierüber, sowie über die Stellen der Apostelgeschichte, die sich auf ein Nasiräatsgelübde des Apostels Paulus beziehen sollen, und über einige der späteren Bestimmungen in Betreff dieser Sache den angef. Artikel S. 209 f.

Anhang.
Die theokratischen Abgaben.

§ 136.

Den theokratischen Abgaben liegt zu Grunde der Gedanke, dass das Volk mit allem, was es hat, dass namentlich das heilige Land Jehova gehört. Die Anerkennung dieses göttlichen Eigenthumsrechts soll das Volk dadurch bethätigen, dass es von allem, was es erzeugt, stellvertretend für das Ganze und zur Weihung desselben einen Theil Jehova hingibt.

1) Darzubringen war hiernach erstens die (männliche) Erstgeburt von Menschen und Vieh, die erstere aber loszukaufen Ex. 13, 13. Num. 18, 15 ff. (s. § 105); ebenso musste die Erstgeburt von unreinen Thieren (nach der Schätzung des Priesters, mit Zulegung des fünften Theils des Werthes) gelöst werden 18, 15. Lev. 27, 26 f.; dagegen musste die Erstgeburt von reinen Thieren, wenn sie fehllos war, binnen eines Jahres, vom achten Tag nach der Geburt an, geopfert werden, wobei, wie bei den Heilsopfern, die Brust und die rechte Keule an den Priester fiel, das Uebrige zu einer Opfermahlzeit verwendet wurde Num. 18, 17 f. Deut. 12, 17 f. 15, 19 f. [1]). Hatte aber das Thier einen Fehler, so hatte der Eigenthümer es zu Hause zu verzehren (Deut. 15, 21 f.).

2) Darzubringen am Heiligthum waren ferner die Erstlinge von allen Erzeugnissen der Bodenkultur Ex. 23, 19. Num. 18, 12 f. Deut. 26, 2 ff., nach Deut. 18, 4 auch von der Schafschur, wobei die Bestimmung der Quantität der Freigebigkeit des Darbringers überlassen blieb. Auf das ganze Volk bezog sich die Darbringung der Erstlingsgarbe am Passah und der Erstlingsbrote am Pfingstfeste Lev. 23, 10 ff., durch welche der Dank für den neugeschenkten Erntesegen ausgesprochen und die Nahrung des neuen Jahres geheiligt wurde. Ueberhaupt ist alle Speise, die nicht durch Darbringung der Erstlinge geheiligt wird, für Israel unreine Speise Hos. 9, 3 f. [2]). Wie der Israelite bei diesen Darbringungen die Gnade Gottes preisen soll, der sein Volk aus Aegypten erlöst und es in den Besitz des gesegneten Bodens gesetzt, ist besonders aus dem schönen Ritual zu ersehen, welches Deut. 26, 1 ff. für die Darbringung der Erstlinge verordnet ist. — Wie die Erstlinge den zu empfangenden Segen vertreten, so ist

3) der Zehnte die eigentliche Lehensabgabe, welche der Israelite Jehova als dem eigentlichen Herrn des Landes für den empfangenen Ertrag desselben zu entrichten hat, von den Feld- und Baumfrüchten sowie von der Herde Lev. 27, 30—33. Dieser Zehnte wird Num. 18, 21—24 den Leviten zum Ersatz für das versagte Stammerbe angewiesen. Von diesem Zehnten hatten die Leviten wieder den zehnten Theil מַעֲשֵׂר מִן־הַמַּעֲשֵׂר (V. 26) den Priestern abzugeben. Nur dieser Zehnte der mittleren Bücher des Pentateuch ist streng genommen unter den Gesichtspunkt einer Abgabe zu stellen. Einen anderen Charakter hat der deuteronomische Zehnte. Das Deuteronomium verordnet nämlich 14, 22—27 vgl. mit 12, 6 f., dass vom Getreide, Most und Oel der Zehnte entweder in natura oder, wenn der Weg zu weit sei, in Geld zum Heiligthum gebracht und dort zu einer fröhlichen Mahlzeit verwendet werden solle. Jedes dritte Jahr aber solle man den Zehnten zu Hause lassen und an dem eigenen Wohnorte eine grosse Zehntmahlzeit anstellen, zu welcher die Leviten, die Fremdlinge, die Wittwen und die Waisen des Orts einzuladen seien. Auf diesen Zehnten des dritten Jahrs wird Am. 4, 4 angespielt [3]). Dass der Zehnte der mittleren Bücher und der des Deuteronomium neben einander bestanden, sollte man nicht ableugnen wollen den bestimmten Erklä-

rungen der jüdischen Tradition gegenüber, wie sie schon in LXX zu Deut. 26, 12. Tob. 1, 7 f. Josephus, Antiq. IV, 8, § 8 und 22 vorliegen [4]). Der Deuteronomiumzehnte war, wie gesagt, keine eigentliche Abgabe; er war durch die in ihm liegende Nöthigung, einen Theil des Einkommens zurückzulegen, ein Mittel, die Wallfahrten zum Heiligthum zu erleichtern und die Uebung der Wohlthätigkeit zu befördern. — Wie diese Abgaben zugleich die Bedeutung eines Bittopfers hatten, zeigt besonders das Gebet, das nach Deut. 26, 13 ff. nach der Verzehntung im dritten Jahr gesprochen werden sollte [5]).

4) Unter einen andern Gesichtspunkt als das bisher Aufgeführte fällt die Ex. 30, 12 ff. verordnete Heiligthumssteuer (bereits § 92 erwähnt), wornach jeder Israelite bei der Musterung (auf dass nicht eine Plage das Volk bei der Musterung treffe) einen halben Silberseckel (nach dem Seckel des Heiligthums, also einen vollwichtigen) als כֹּפֶר zu entrichten hatte, der Arme wie der Reiche, was zeigt, dass es sich hier nicht um eine Vermögensbesteuerung, sondern um eine persönliche Sühne, genauer: Deckung handelte. (So fällt diese Abgabe mehr unter die Kategorie der Sühnopfer). Dieses Silber wurde nach Ex. 38, 25 ff. bei der Erbauung des Heiligthums verarbeitet. Nach der angeführten Stelle scheint die Abgabe (wenn auch der dem Gesetz zu Grunde liegende Gedanke fortwährend seine Anwendung finden konnte) nur eine einmalige gewesen zu sein; jedenfalls war sie keine jährlich wiederkehrende. Sie wird in späterer Zeit erst wieder erwähnt, als es sich nach dem Sturze der Athalja um die Wiederherstellung des Tempels handelte 2. Chr. 24, 6—11 (vgl. 2. Reg. 12, 5 und Keil z. d. St.). Erst Neh. 10, 33 ist von einer jährlichen Heiligthumsabgabe von $^1/_3$ Seckel die Rede, und zwar ohne Bezugnahme auf die mosaische Verordnung. Später, zur Zeit Christi, erscheint dann wieder ein halber Seckel (zwei Drachmen Matth. 17, 24, Luther: »Zinsgroschen«) als allgemeine jüdische Tempelsteuer.

1) Ueber das Verhältniss der Deuteronomiumstellen zur Numeristelle s. den Artik. »Priesterthum« in Herzogs Realencyklop. XII, S. 180 f. und was von Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 42 f. gegen Hengstenberg, Beiträge III, S. 406 f., bemerkt wird.

2) Hos. 9, 3 f. betrachtet die Nahrung des Volkes in der Verban-

nung als profan, weil die Kultusdarbringungen, durch welche die Nahrung des Volkes geheiligt werden soll, auf heidnischem Boden nicht mehr stattfinden können.

3) Am. 4, 4 sagt der Prophet, die heuchlerische Frömmigkeit Israels strafend: »Bringet jeden dritten Tag eure Zehnten.«

4) Die letzteren Stellen zählen drei Zehnten, indem der Zehnte des Deuteronomium als ein zweifacher betrachtet wurde. — Dass, wie noch *Riehm* (Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 45 f.) annimmt, das Deuteronomium die jedes dritte Jahr zu haltenden Zehntmahlzeiten *an die Stelle* jenes jährlichen Zehntens gesetzt habe, ist eine bodenlose Hypothese. Es wäre doch kaum zu begreifen, dass der Gesetzgeber, indem er den Leviten die Gelegenheit sicherte, sich alle drei Jahre einmal satt zu essen, hiemit ihrem Nothstand »so weit es möglich war« abgeholfen zu haben meinen durfte. [Artikel: »Levi, Leviten, Levitenstädte«.]

5) Deut. 26, 13: »Ich habe weggeschafft was geheiligt ist aus meinem Hause, habe es gegeben dem Leviten, dem Fremdling, der Waise und der Wittwe« ..... V. 15: »So blicke herab von deiner heiligen Wohnung, vom Himmel, und segne dein Volk Israel und das Land, welches du uns gegeben, so wie du unsern Vätern geschworen, das Land fliessend von Milch und Honig.«

c) Die Sühnopfer.

§ 137.

1) Der Unterschied des Schuld- und Sündopfers hinsichtlich ihrer Bestimmung.

Die dritte und vierte Gattung des Opfers, das *Sündopfer* (חַטָּאת) und das *Schuldopfer* (אָשָׁם), haben *gemeinsam die Bestimmung, eine durch eine Versündigung in das Bundesverhältniss eingetretene Störung aufzuheben*, und zwar wird diese Versündigung auf beiden Seiten (mit Ausnahme gewisser Fälle beim Schuldopfer), als eine בִּשְׁגָגָה d. h. in *Verirrung* begangene bezeichnet (s. einerseits vom Sündopfer Lev. 4, 2. 13. 22. 27. Num. 15, 27 ff., andererseits vom Schuldopfer Lev. 5, 15. 18). Dieser Ausdruck weist allerdings im Allgemeinen auf *unabsichtliche* Vergehen hin (vgl. zur Erläuterung desselben Lev. 4, 13. 5, 2 f. 17, wo das וְלֹא יָדַע »und er hats nicht gewusst« nicht auf die Unkenntniss des Gebots, sondern auf das Unbewusste, Unabsichtliche der Verirrung geht; vgl. ferner, wie das בִּשְׁגָגָה Num. 35, 11 in der Stelle Deut. 4, 42 durch בִּבְלִי־דַעַת erklärt wird).

Doch geht der Ausdruck über blosse Versehen hinaus, er umfasst alle Uebereilungs- und Schwachheits-, wir dürfen sagen: Leichtsinnssünden; denn der Gegensatz desselben ist das Sündigen בְּיָד רָמָה »mit erhobener Hand« d. h. mit Empörung Num. 15, 30, das Sündigen mit Trotzbieten, mit voller Ueberlegung, das vorsetzliche Brechen der göttlichen Gebote. Für das letztere gibt es vom Standpunkt des Gesetzes aus kein Opfer, sondern »ausgerottet werde selbige Seele aus ihrem Volke« [1]).

Wie unterscheidet sich nun die Bestimmung des Schuld- und des Sündopfers? Diese schwierige Frage ist seit alter Zeit auf sehr verschiedene Weise beantwortet worden, aber keine der früher gewöhnlich aufgestellten Meinungen ist durchführbar: z. B. dass das Sündopfer auf Begehungssünden, das Schuldopfer auf Unterlassungssünden sich bezogen, oder dass das Sündopfer zur Abwendung der Strafe, das Schuldopfer zur Beruhigung des Gewissens gedient habe, oder dass das Sündopfer auf solche Sünden sich bezogen habe, die zur Kenntniss anderer gekommen wären, das Schuldopfer auf ein Vergehen, dessen der Fehlende sich selbst bewusst wurde, ohne von andern überführt zu werden [2]). Die Frage ist namentlich durch die Abhandlungen von Riehm (»über das Schuldopfer«, Studien und Kritiken 1854, I. S. 93 ff.) und von Rinck (»über das Schuldopfer« ebendas. 1855, II. S. 369 ff.), denen übrigens Kurtz, wenn auch seine Ansicht nicht ganz das Richtige trifft, vorgearbeitet hatte, ihrer Lösung näher gebracht worden [3]). Diese wird erleichtert, wenn erkannt wird, dass der Abschnitt Lev. 5, 1—13, den noch mehrere Neuere (z. B. Bähr und Hofmann) auf das Schuldopfer beziehen, vielmehr vom Sündopfer handelt, wie denn schon die V. 14 eintretende Formel: »und Jehova redete zu Mose« (welche V. 1 fehlt) zeigt, dass dort ein neuer Abschnitt beginnt und V. 1—13 nicht zum Folgenden zu ziehen ist. Der Schein, als ob V. 1—13 vom Schuldopfer gehandelt würde, schwindet, sobald erkannt wird, dass die Ausdrücke אָשַׁם (sich verschulden) und אָשָׁם (Verschuldung) in diesem Abschnitt in ihrer allgemeineren Bedeutung genommen werden müssen, in der auch beim Sündopfer von einer Verschuldung geredet werden kann. Dagegen erhellt aus V. 6. 7 (wo die Zusammenstellung des לְחַטָּאת und des לְעֹלָה zu beachten ist) 9. 11 f. deutlich, dass von dem

חַטָּאת, dem Sündopfer, die Rede ist, und dasselbe zeigt die Wahl der Opferthiere V. 6 und die Substitution der Tauben V. 7 ff. (die eben nur beim Sündopfer, vgl. 14, 21 ff., gestattet war)[4]. — Wir gehen aus von den drei Stellen über das Schuldopfer, in denen die Bedeutung desselben am klarsten hervortritt: Lev. 5, 14—16, wozu auch noch V. 17—19 gehören, V. 20—26, Num. 5, 5—10. Das erste Gesetz gebietet, dass wer an heiligen Gaben (die zu den priesterlichen Einkünften gehörten) בִּשְׁגָגָה etwas veruntreute, Jehova als Schuldopfer einen Widder nach priesterlicher Schätzung darbringen, zugleich aber das Veruntreute mit Darauflegung eines Fünftheils erstatten solle. Diesem speciellen Gesetz soll dann, wie Riehm (a. a. O. S. 99) richtig erinnert, durch den Beisatz V. 17—19 (welcher wegen seiner Aehnlichkeit mit 4, 27 f. besondere Schwierigkeit gemacht hat), eine allgemeinere Giltigkeit für ähnliche Fälle gegeben werden (wozu die Formel, die 4, 27 vom Sündopfer gebraucht worden war, gewählt wird)[5]. Das zweite Gesetz gebietet, dass wer ein Depositum veruntreut, seinem Nächsten etwas geraubt oder ihn sonst übervortheilt oder Gefundenes sich angeeignet und diese Beeinträchtigung des Nächsten sogar eidlich abgeleugnet hat, wieder mit Zulegung eines Fünftheils Ersatz leisten und ausserdem einen Widder nach priesterlicher Schätzung als Schuldopfer darbringen soll. Die Fälle dieser Kategorie fallen (wie Riehm a. a. O. S. 103 f. mit Recht behauptet) nicht unter den Gesichtspunkt der שְׁגָגָה, wie manche gewollt haben (der Ausdruck ist auch hier nicht gebraucht); die milde Behandlung derselben erklärt sich aus dem im Anhang zu § 113 Bemerkten. Die dritte Stelle bringt das Gebot der zweiten auf einen kürzeren Ausdruck, fügt die Forderung des Selbstbekenntnisses ausdrücklich hinzu und bestimmt endlich noch, dass, wenn derjenige, an dem die Veruntreuung begangen worden ist, nicht mehr lebt oder keinen Goël hat, die Entschädigungssumme, neben dem als Opfer darzubringenden Widder, Gott anheimfällt und daher dem Priester zu bezahlen ist. — Das Gemeinsame dieser Stellen ist nun folgendes. Das Schuldopfer setzt voraus einen מַעַל d. h. eine Veruntreuung, die, wenn sie auch zunächst Verletzung der Eigenthumssphäre des Nebenmenschen ist, doch nach der Anschauung des Mosaismus auch eine Untreue gegen Gott, eine Ver-

letzung seiner Rechtssphäre ist. Daher muss neben dem materiellen, durch ein Fünftheil des Werths verstärkten Ersatze für das Veruntreute (was Num. 5, 7 auch הֵשִׁיב אֶת־אֲשָׁמוֹ heisst) auch noch Gott Genugthuung geleistet werden, was eben durch das Schuldopfer geschieht. Dass im Begriff des אָשָׁם die Satisfaktion, die genugthuende Leistung des Menschen das Wesentliche ist, zeigt besonders auch 1. Sam. 6, 3 f.[6]) — Von diesem Gesichtspunkt aus erledigen sich nun auch die andern Fälle, in welchen Schuldopfer zu bringen waren; so das Gesetz Lev. 19, 20—22, da die Unzucht mit der Sklavin eines Andern eben ein Eingriff in die Eigenthumsrechte des Andern war[7]). Aber auch die Schuldopfer, die verordnet waren für die Reinigung des *Aussätzigen* Lev. 14, 11 ff. und des *Nasiräers*, dessen Gelübde unterbrochen worden war, Num. 6, 12, werden von dem bezeichneten Gesichtspunkt aus zu erklären sein. Klar ist, dass in beiden Fällen das Schuldopfer eine restitutio in integrum, eine Wiedereinsetzung in die Rechte des theokratischen Bürgers vermittelt; aber auf welche Weise? Nach *Riehm*, der das Richtige zu haben scheint, ist auch hier das Schuldopfer als eine Art mulcta, als satisfaktorische Leistung für eine Rechtsverletzung zu fassen. Der Aussätzige hat, so lange er von der Gemeinde ausgeschlossen war, in dieser Zeit Gott die ihm gebührende Verehrung nicht dargebracht, ihn gleichsam verkürzt; der Nasiräer hat durch Unterbrechung seines Gelübdes Jehova gleichsam die ihm geweihte Zeit entzogen und die Bezahlung seines Gelübdes um so viel länger vorenthalten[8]). Dagegen will *Keil* nach *Rinck's* (a. a. O. S. 374 f.) Vorgang die Schuldopfer des Aussätzigen und des Nasiräers unter den Gesichtspunkt der *Gegenleistung* für die *Wiedereinsetzung* in den früheren Stand der Weihe stellen, so dass also das Schuldopfer auch die Bedeutung eines Bittopfers gehabt hätte (eine Erweiterung des Schuldopferbegriffs, zu welcher sonst keine Veranlassung vorliegt)[9]). — Indem nun im Schuldopfer für ein begangenes מַעַל Genugthuung geleistet wurde, diente dies freilich auch zugleich zur *Deckung* (כִּפֶּר) für den, der das מַעַל begangen hatte (Lev. 5, 18), so dass er, gedeckt durch diese Genugthuung, dem heiligen Gott nahen durfte. Aber *direkt* die Deckung der *Seele* des Sünders (durch Darbringung eines reinen Lebens), also die *Entsündigung der Person* des

Sünders zu bewirken, war nicht Bestimmung des Schuld- sondern des Sündopfers. Dieses tritt ein für alle בִּשְׁגָגָה begangenen Sünden, und zwar nicht bloss für einzelne Sünden, sondern auch für die im Verlauf eines gewissen Zeitraums begangenen und unbekannt und ungesühnt gebliebenen Sünden. Dass Sündopfer auch mit den Lustrationen für Verunreinigungen verknüpft sind, hat darin seinen Grund, dass die geschlechtlichen Zustände, die Krankheit des Aussatzes, der Tod in ihrem Zusammenhang mit der natürlichen Sündhaftigkeit des Menschen angeschaut werden (vgl. § 77). — Nun zieht freilich jegliche Sünde auch ein אָשָׁם, eine Schuld nach sich (vgl. Lev. 4, 3. 13. 22 u. s. w.); aber nicht jede Schuld ist eine Veruntreuung im engern Sinne, eine eigentliche Benachtheiligung der göttlichen Rechtssphäre (wobei immerhin zugestanden werden mag, dass die Grenzen sich nicht immer scharf ziehen lassen). Wo ein solches מַעַל nicht stattfindet, hebt die durch das Sündopfer vermittelte Expiation der Person zugleich ohne weitere Leistung auch das אָשָׁם auf. Aus dem Gesagten ist auch leicht zu verstehen, warum die Schuldopfer sich immer auf bestimmte konkrete Fälle, nie, wie die Sündopfer, im Allgemeinen auf die in ganzen Zeitsphären begangenen Vergehungen beziehen und nie, wie die andern Opfergattungen, bei festlichen Veranlassungen erscheinen (vgl. Num. 7. 28 f.).

1) Gemeinsam ist ferner dem Sünd- und Schuldopfer, dass mit denselben ein Bekenntniss der Sünde verknüpft war Lev. 5, 5. 16, 21. Num. 5, 7. [Artikel: »Opferkultus des A. T.«]

2) Dies die früher am meisten verbreitete Auffassung, die schon bei Josephus, Ant. III, 9, 3 angedeutet, unter den Neueren besonders von Winer (Reallex. II. 3. A. S. 432 f.) vertheidigt worden ist. — Diese Unterscheidung hat in Lev. 4, 23. 28, wo das הוֹדַע nicht nothwendig auf objektive Ueberführung geht (vgl. das יָדַע 5, 3 f.) keine genügende Stütze; auch bleiben bei ihr namentlich mehrere Fälle des Schuldopfers unerklärt, so das des Aussätzigen und des Nasiräers und das 19, 20 ff. vorgeschriebene; vgl. auch Esr. 10, 9, wo offenkundige Ueberführung stattfand. [i. ang. Art.] — Verwandt ist die Ansicht von Ewald, dass das Schuldopfer das Bussopfer gewesen sei: »wo einer sich durch eine Schuld, die ihn drückte, oder durch ein dunkles göttliches Leiden von der Gemeinde ausgeschlossen fühlte«; das Sündopfer aber eingetreten sei, wenn ein Vergehen zuerst von anderen bemerkt wurde (Alterthümer, 3. A. S. 77 f.). — Die Aufzählung anderer Ansichten s. bei Knobel zu Lev. 5, 14 ff.

3) Dass **Ewald** sogar noch in der neuesten Auflage diese Abhandlungen als nicht existirend behandelt, ist nur ein Beweis, dass er von andern nichts lernen will.

4) Es haben sich auch die neuesten Ausleger, sowohl **Keil** als **Knobel**, für diese Auslegung des Abschnitts entschieden.

5) **Knobel** bezieht Lev. 5, 17—19 auf Verletzungen der Rechte einzelner Israeliten, die hier wie Kap. 4 auf die Priester folgen sollen, auf Benachtheiligungen des Nächsten wie die 19, 11 ff. Ex. 20, 17 u. s. w. erwähnten; die Stelle will aber wohl noch allgemeiner auf jedes sonst unwissentlich begangene מַעַל bezogen sein. [i. ang. Art.]

6) 1. Sam. 6, 3 f. wird von den Gaben, welche die Philister zur Satisfaktion für den Raub der Bundeslade darbringen, ebenfalls der Ausdruck הֵשִׁיב אָשָׁם gebraucht.

7) Nach Lev. 19, 20—22 soll einer, der die Leibeigene eines Andern beschläft, neben dem, dass ihn eine bürgerliche Ahndung (בִּקֹּרֶת, wahrscheinlich körperliche Züchtigung) trifft, noch zur Genugthuung für seine Verschuldung an Jehova einen Widder darbringen, bei dem übrigens keine Schätzung vorgeschrieben ist. — Das Wegfallen der Schätzung erklärt sich daraus, dass hier überhaupt kein nach Geld abzuschätzendes מַעַל vorlag. — Ganz anders fasst die Stelle **Hofmann**, Schriftbeweis II, 1, 1. A. S. 172, 2. A. S. 260 f. [i. ang. Art.]

8) Vgl. **Riehm** a. a. O. S. 101 f. — Wenn **Keil** (Archäol. I, S. 221) hiegegen einwendet, dass ja der Aussätzige an dieser Ausschliessung von der öffentlichen Gottesverehrung nicht schuldig sei, ebenso der Nasiräer, der während seiner Weihezeit unversehens unrein geworden, kein Recht verletzt habe, so wird eben hier die Bedeutung, welche Aussatz und Verunreinigung im Gesetz haben, ignorirt. Mussten beide an sich durch Sündopfer gesühnt werden, so konnte auch die durch sie herbeigeführte Beeinträchtigung der göttlichen Rechtssphäre zum Gegenstand einer satisfaktorischen Leistung gemacht werden.

9) Was endlich das Schuldopfer betrifft, das auf Esra's Betrieb Esr. 10, 18 ff. diejenigen bringen mussten, welche fremde Weiber genommen hatten, so handelte es sich auch hier (vgl. V. 2 und 10) um ein מַעַל; die Entweihung des Bundesvolkes durch heidnisches Blut (vgl. 9, 2) war ein Unrecht, eine Untreue an dem Bundesgotte, welche Genugthuung forderte. [i. ang. Art.]

§ 138.

2) Das Ritual des Schuld- und Sündopfers und dessen Bedeutung: Das Schuldopfer.

Der verschiedenen Bestimmung beider Opfer gemäss ist auch das Ritual beider genau unterschieden. Für die **Schuldopfer**

wird nur das männliche Schaf verwendet, in der Regel der ausgewachsene (nach Mischna Sebachim X, 5 zweijährige) Widder, der gerade unter den Sündopferthieren nicht erscheint; daher der technische Ausdruck אֵיל הָאָשָׁם. Nur beim Schuldopfer des Aussätzigen und des Nasiräers wird, ohne Zweifel um den geringeren Grad des אָשָׁם anzudeuten, das minder werthvolle Thier, das männliche, nach Num. 6, 12 und LXX Lev. 14, 10 einjährige Lamm (כֶּבֶשׂ) verordnet. Warum gerade die männlichen Schafe für das Schuldopfer gewählt sind, lässt sich nicht sicher bestimmen; Riehm (a. a. O. S. 117) meint, weil eine Rechtsverletzung mehr den Charakter des Gewaltsamen habe. Es war aber überhaupt im Alterthum gewöhnlich, Widder und andere männliche Thiere zu Mulkten zu verwenden (vgl. Knobel zu Lev. 5, 15). Diese Opferthiere sind — und dieses ist wieder ein wesentlicher Unterschied vom Sündopfer — die gleichen, möge die Stellung der Person des Opfernden in der Theokratie sein welche sie wolle; ebenso darf für sie nicht, wie beim Sündopfer, (aus Rücksicht auf die Armut des Darbringers) ein Surrogat substituirt werden. Recht deutlich wird hieraus, dass es sich beim Schuldopfer zunächst nicht um die Entsündigung der Person als solcher, sondern um Ersatz für eine bestimmt begrenzte Schädigung handelte. Auch das, dass für die Schätzung des Widders Lev. 5, 15 (durch die unbestimmte Forderung eines Werths von Seckeln, zwei oder mehreren) ein gewisser Spielraum freigelassen ist, zeigt, dass der Werth des Widders zu der Grösse des מַעַל in einem gewissen Verhältniss stehen musste [1]. — Das Verfahren bei der Darbringung des Schuldopfers wird Lev. 7, 1—7 bestimmt. Die Handauflegung wird dort nicht besonders erwähnt, wesswegen Rinck (a. a. O. S. 375 f.) und Knobel (z. d. St.) annehmen, dass sie auch nicht stattgefunden habe, was der Letztere dadurch erklärt, dass es sich hier nicht um Abtretung, um eine freiwillige Gabe, sondern um eine unfreiwillige Busse gehandelt habe. Aber eben dies, dass in der Handauflegung die Freiwilligkeit der Hingebung ausgesprochen sei, lässt sich nicht beweisen. Die Nichterwähnung der Handauflegung an der angeführten Stelle ist wohl zufällig, wie in der entsprechenden Stelle vom Sündopfer 6, 17—23. Das Schuldopfer wurde, wie das Brand- und Sündopfer, an der Nordseite des Altars geschlachtet. Dafür, dass die Schlach-

tung, wie hier nun selbst Keil (Archäologie, I, S. 237) annimmt, die Bedeutung habe, dass der Widder an der Stelle des Schuldigen den Tod als Strafe erleide, fehlt es an jeder Andeutung (am auffallendsten wäre die Sache bei dem Schuldopfer des Nasiräers). Das symbolische Aequivalent für die Schuld liegt eben in dem vom Priester geschätzten Widder. Das Blut wurde, wie beim Brand- und Heilsopfer nur an den Altar ringsum gesprengt [2]); hierauf wurden dieselben Fettstücke wie bei den Heils- und Sündopfern auf dem Altare angezündet und verbrannt. Mit dem übrigen Opferfleisch musste es gehalten werden wie bei den Sündopfern niederen Grades; es war nämlich von den Priestern (nur den Männern) an heiligem Orte zu verzehren. Denn selbstverständlich darf von dem Ersatz, den einer für begangene Schädigung leistet, er nicht selbst wieder einen Genuss haben [3]).

1) Vgl. Riehm a. a. O. S. 119. — Die Worte Lev. 5, 15 בְּעֶרְכְּךָ כֶּסֶף שְׁקָלִים, »nach deiner Schätzung ein Geld (Geldbetrag) von Seckeln«, werden von den älteren Autoritäten von einer Schätzung im Betrag von zwei Seckeln verstanden.

2) Also eben in dem, worin vorzugsweise das Eigenthümliche der Sündopfer hervortritt, in der Blutmanipulation, stellt sich das Schuldopfer in Eine Reihe mit den übrigen Opfergattungen. [i. ang. Art.]

3) Die Bedeutung der einzelnen Bestandtheile des Opferakts ergibt sich aus den früheren Erörterungen. Ueber die Verzehrung des Opferfleisches durch die Priester wird beim Sündopfer näher gehandelt werden.

§ 139.

Fortsetzung: Das Ritual des Sündopfers [1]).

Dem Sündopfer ist Folgendes eigenthümlich:

1) Die Verschiedenheit der Opferthiere je nach der theokratischen Stellung dessen, für den das Sündopfer dargebracht wurde, beziehungsweise auch nach der Veranlassung des Opfers. Ein junger Stier war das Opferthier bei den Sündopfern des höchsten Grades, nämlich für den Hohenpriester am grossen Versöhnungstag Lev. 16, 3 oder wenn er in seinem Amt, als Vertreter des Volks, sich versündigt hatte (Lev. 4, 3: »zur Verschuldung des Volks«), oder wenn die ganze Gemeinde sich versündigt hatte 4, 13; endlich bei den zur Priester- und Levitenweihe gehörigen Sündopfern (Ex. 29,

10. 14. 36. Num. 8, 8). Ein Ziegenbock (שְׂעִיר עִזִּים) war das Sündopfer am Versöhnungsfest für das Volk (Lev. 16, 5), dessgleichen an den übrigen Jahresfesten und an den Neumonden (Num. 28, 15. 22. 30. 29, 5 u. s. w.), bei der Versündigung eines Stammfürsten (נָשִׂיא Lev. 4, 22 f.), bei Einweihung der Stiftshütte (9, 3. 15. vgl. Num. 7, 16 u. s. w.) und wieder bei Versündigungen der Gemeinde Num. 15, 24, nämlich wenn etwas »von den Augen der Gemeinde hinweg« d. h. hinter dem Rücken der Gemeinde vergangeñ worden war [2]). Eine Ziege oder ein weibliches Lamm war darzubringen für die Versündigung eines gewöhnlichen Israeliten (Lev. 4, 28. 32. 5, 6); ein jähriges weibliches Lamm war das Sündopfer bei der Lösung des Nasiräatsgelübdes (Num. 6, 14) und bei der Reinigung des Aussätzigen (Lev. 14, 10. 19). Turteltauben und junge Tauben bilden die Sündopfer bei den Reinigungen (Lev. 12, 6. 15, 14. 29. Num. 6, 10) und als Surrogat für ein Stück Kleinvieh bei einem Armen, der dieses nicht erschwingen konnte (Lev. 5, 7. 14, 22). Wenn einer nicht einmal Tauben aufzubringen im Stande war, so war bei gewöhnlichen Versündigungen als Surrogat hiefür die Darbringung von $^1/_{10}$ Epha Weissmehl, aber ohne Oel und Weihrauch [3]), gestattet (5, 11).

2) Das Blut wird beim Sündopfer an geheiligtere Stellen als bei den übrigen Opfern gebracht, und zwar in folgenden drei Stufen: a) bei den Sündopfern für einen einzelnen Israeliten (mit Ausnahme des Hohenpriesters) von Bock, Ziege oder Lamm wurde das Blut an die Hörner des Brandopferaltars gestrichen, der Rest am Grunde desselben ausgegossen (Lev. 4, 25. 30. 34). Ebenso wurde bei dem in einem Stier bestehenden Einweihungssündopfer der Priester (Ex. 29, 12) und ohne Zweifel auch der Leviten verfahren. b) Bei den für die Gemeinde oder den Hohenpriester abgesehen von dem Versöhnungstage dargebrachten Sündopfern, die in Stieren bestanden, wurde von dem Blute siebenmal gegen den innern Vorhang gesprengt, weiter von demselben an die Hörner des Räucheraltars gestrichen, das übrige Blut wieder am Grunde des Opferaltars ausgegossen (Lev. 4, 5 ff. 16 ff.). c) Beim höchsten Sündopfer am Versöhnungstag kam das Blut ins Allerheiligste (s. darüber § 140).

3) Das als sakrosankt bezeichnete Opferfleisch (Lev. 6,

22: קֹדֶשׁ קָדָשִׁים, das in nähere Berührung mit Gott gekommen war, vgl. Knobel zu Lev. 21, 22) wurde bei den Sündopfern des niedersten Grads (mit Ausnahme des Priesterweihopfers) von den Priestern (nur den Männern) im Vorhof des Heiligthums verzehrt (6, 18 f.), bei den Sündopfern der höheren Grade und dem Priesterweihopfer samt Fell, Kopf, Knochen, Eingeweiden und Mist an einem reinen Ort ausserhalb des Lagers verbrannt (Lev. 4, 11 f. 21. 6, 23. 16, 27)[4]). Wer von dem Blut des Sündopfers an sein Kleid spritzte, musste es auswaschen an heiliger Stätte, offenbar um die Profanirung des heiligen Bluts zu verhüten. Die Gefässe, in denen die Sündopfer niederen Grads gekocht wurden, mussten, wenn sie irden waren, zerschlagen, wenn ehern oder kupfern, möglichst gescheuert werden (6, 20 ff.); bei den Opfern höheren Grads musste der, welcher das Fleisch ausserhalb des Lagers verbrannt hatte, vor seiner Rückkehr ins Lager sich baden und seine Kleider waschen (16, 28)[5]).

Die Deutung des Sündopferrituals hat sich an das früher über das Wesen der Opfersühne Gesagte anzuschliessen. Für die unreine Seele des Sünders eine reine Seele zu substituiren, die vor Gott gebracht den Darbringer deckt, ist nach dem früher (§ 127) Bemerkten die Bedeutung der Blutdarbringung und demnach der direkte Zweck des Sündopfers. Da es sich hier um die Vertretung der Person des Opfernden handelt, so entspricht der verschiedenen theokratischen Stellung derselben die verschiedene Dignität des Opferthiers. Dass das Ziegenvieh (namentlich der Ziegenbock) beim Material des Sündopfers so sehr vorwaltet, hat wohl seinen Grund in dem minder schmackhaften Fleisch desselben[6]); denn die Verzehrung des Opferfleisches durch die Priester bei einem Theil der Sündopfer ist nicht als förmliche Mahlzeit zu betrachten. Dem entspricht dann bei dem Surrogat-Mehlopfer der Armen die Weglassung des Oels. — Die Bedeutung der einzelnen Bestandtheile der Sündopferhandlung, ist nun, indem wir die früheren Sätze hier anwenden, folgende. Die Handauflegung, mit der wahrscheinlich das Sündenbekenntniss verknüpft war, soll die Intention des Opfernden ausdrücken, das reine Leben des Thiers zur Deckung für seine, des Unreinen, Seele hinzugeben. Die Hingabe selbst erfolgt in dem durch die Schlachtung gewonnenen und dann sofort

der heiligen Stätte, an welcher Gott gegenwärtig ist, applicirten Blute. Und zwar wird, um anzudeuten, dass diese Blutdarbringung beim Sündopfer nicht die Voraussetzung der Opferhandlung, sondern die Hauptsache derselben bildet, das Blut hier wirklich auf den Altar gebracht, ja sogar, um es gleichsam Gott möglichst nahe zu bringen, den Hörnern desselben applicirt (vgl. § 117)[7]. Dieses Nahebringen des Blutes zu Gott steigert sich bei den Sündopfern der höheren Grade, bis es bei dem grossen jährlichen Versöhnungsopfer, dessen Blut in das Allerheiligste gelangt, zur höchsten Annäherung fortschreitet[8]. Auf die Blutdarbringung folgt die Anzündung der Fettstücke auf dem Altar, und zwar, wie Lev. 4, 31 bestimmt gesagt wird, לְרֵיחַ נִיחֹחַ לַיהוָה, ein Beisatz, der nicht übersehen werden darf[9]. Er zeigt nämlich, dass das Verbrennen des Fetts beim Sündopfer nicht eine wesentlich andere Bedeutung haben kann als beim Heilsopfer[10]. Wenn Gott von dem reinen Opferthier, dessen Blut er als Deckung für die Seele des Sünders angenommen hat, auch das Fett im Feuerduft sich zusenden lässt, so hat dies die Bedeutung einer propitiatorischen Gabe, deren Annahme dem vorhergegangenen Sühnakt zur Sanktion dient[11]. Aber nur die Fettstücke werden auf dem Altar dargebracht und nicht das ganze Thier, um die sekundäre Stellung, welche bei diesem Opfer die Darbringung der Gabe neben der Sühne hat, hervortreten zu lassen. Das übrige Fleisch aber darf nicht eine Verwendung finden, durch welche dieses sanctissimum irgendwie profanirt würde. Dass diejenigen, für welche das Sündopfer dargebracht worden ist, von demselben keinen Genuss haben dürfen, ist selbstverständlich. Darum bleibt bei den Sündopfern höheren Grades, bei denen die Priester selbst unter den zu Sühnenden begriffen sind, nur übrig, das Fleisch auf reine Weise zu vernichten; denn dies ist der Zweck der Verbrennung, wie schon der dafür gewählte Ausdruck שָׂרַף (im Unterschied von הִקְטִיר vgl. § 128) beweist. Warum aber ist bei den Sündopfern niederen Grades, wie bei den Schuldopfern, das Fleisch durch die Priester am Heiligthum in amtlicher Eigenschaft zu verzehren? Die Antwort gibt Lev. 10, 17 (freilich nicht in dem Sinne, den man häufig in die Stelle gelegt hat). Wenn es in dieser sehr verschieden gefassten Stelle heisst, das Sündopfer sei den Priestern zu essen gegeben,

»um die Schuld der Gemeinde wegzunehmen und sie vor Jehova zu versöhnen«, so wird wohl, da ja die eigentliche Wegnahme der Schuld und die Versöhnung durch die Blutdarbringung erfolgt, der Ausdruck (wie von Vatablus geschehen ist) deklaratorisch zu nehmen sein. Das Essen des Opferfleisches von Seiten der Priester involvirt, wie die Anzündung des Fettes, eine Acceptation von Seiten Gottes, die zur Deklaration und Bestätigung dafür dient, dass das Opfer seinen Sühnzweck wirklich erreicht hat. Insoweit hat Philo (de vict. § 13) wirklich richtig gesehen, wenn er als einen der Gründe dieser Verwendung des Sündopferfleisches die Beruhigung des Opfernden über die erlangte Vergebung bezeichnet; »denn Gott würde nicht seine Diener zur Theilnahme an einem solchen Mahl gerufen haben, wenn nicht völlige Vergessung der Sünde eingetreten wäre« [12]).

Ganz anders wird nun aber das Ritual des Sündopfers gedeutet, wenn man das Wesentliche desselben in der Vollziehung einer *poena vicaria* sieht. Um das bereits früher (§ 126 f.) in dieser Beziehung Bemerkte nicht wiederholen zu müssen, beschränken wir uns auf folgende Bemerkungen. Nach jener Theorie soll durch die Handauflegung das Thier mit der Sünde beladen und so selbst »leibhaftige Sünde« werden (im Gegentypus 2. Kor. 5, 21: Gott hat Christum »zur Sünde gemacht«), es soll die Unreinheit des Sünders auf das Opfer übergehen und von demselben gleichsam eingesogen werden. So schon die Rabbinen [13]); unter den Neueren z. B. Hengstenberg (Evang. Kirchenzeitung 1852, S. 117 f.). Die darauf folgende Blutsprengung bildet hiernach nicht den eigentlichen Sühnakt, sondern ihr Zweck ist (vgl. Hengstenberg S. 122) die Darstellung der durch den Tod des Opfers erworbenen Sühne und ihre Acceptation von Seiten Gottes. Während nun z. B. Kurtz, wie bereits früher (§ 127) angeführt wurde, das Opferthier durch den Tod in integrum restituirt werden lässt — wobei dann auch erklärbar ist, warum das angezündete Fett dieses Sündopfers Gott zum lieblichen Geruch ist —, soll dagegen nach anderen [14]) die Sünde noch an dem Opferfleische haften und der Sühnakt dadurch sich vollenden, dass die das Sündopfer essenden Priester die Sünde gleichsam sich inkorporiren und durch ihre Amtsheiligkeit tilgen. Für diese Ansicht macht man namentlich geltend den Namen des

Sündopfers חַטָּאת. Derselbe bezeichnet aber, wie das Mich. 6, 7 daneben stehende פֶּשַׁע, nach einer leichten Metonymie eben das, was für die Sünde dargebracht wird. Vollständiger lautet der Ausdruck Lev. 4, 3 עַל־חַטָּאת, wie auch von den LXX das חַטָּאת, wo es das Sündopfer bezeichnet, richtig durch περὶ ἁμαρτίας übersetzt zu werden pflegt. Die naheliegende Einwendung, warum denn der mit Sünde inficirte Leib des Opferthiers nicht gleich dem Leichnam des hingerichteten Missethäters als eine קִלְלַת אֱלֹהִים (Deut. 21, 23) möglichst schnell auf die Seite an einen unreinen Ort geschafft werde, mag durch die Bemerkung [15]) beseitigt werden, dass eben zwischen einwohnender und übertragener Sünde zu unterscheiden sei, dass bei der letzteren das Opferthier immerhin in anderer Beziehung hochheilig sein könne; für welche Doppelseitigkeit der Bedeutung des Opferthiers man sich allerdings mit einigem Schein auf die später zu besprechende Ceremonie Num. 19, 7—10 berufen kann.

1) Es ist hier zunächst von dem gewöhnlichen Sündopfer zu handeln, dann aber dem grossen Expiationsakt des Versöhnungstags eine eingehendere Darstellung zu widmen.

2) Die Verordnung Num. 15, 24 unterscheidet sich von der Lev. 4, 13 ff. dadurch, dass diese den Fall im Auge hat, wo die Gemeinde im Ganzen sich versündigt hatte, jene den Fall, wo die Gemeinde als solche nicht die Thäterin ist, aber für die Sünde eines Einzelnen in ihrer Mitte, der wahrscheinlich unbekannt geblieben war, einzutreten hat. [i. ang. Art.]

3) Denn es hatte nicht den Charakter einer eigentlichen Mincha, von der es auch durch das כַּמִּנְחָה Lev. 5, 13 unterschieden wird. [i. ang. Art.]

4) Nach Lev. 4, 12 an dem Orte, wohin die Opferasche (von dem 1, 16 erwähnten Platze aus) gebracht wurde. [i. ang. Art.]

5) Ob bei dem Taubensündopfer, nachdem der Kropf mit dem Unrath abgesondert und auf den Aschenhaufen geworfen war, der ganze Vogel auf dem Altare verbrannt, oder, wie Mischna Sebachim VI, 4 angibt, dem Altar nichts als das Blut, das Uebrige den Priestern gehörte, lässt sich nicht sicher entscheiden. Von dem Mehlopfer der Armen sollte der Priester eine Handvoll abnehmen und auf dem Altar anzünden; das Uebrige gehörte ihm, wie beim Speisopfer (Lev. 5, 12 f.). [i. ang. Art.]

6) Die rabbinischen Meinungen, dass die Sühne des Volks am Versöhnungstage durch einen Bock habe geschehen müssen, weil die Stammväter einst bei der Verkaufung Joseph's einen Bock geschlachtet

oder (wie Maimonides vermuthet) weil die Israeliten durch den Bockkultus (Lev. 17, 7) am gröbsten sich versündigt haben und dgl., verdienen kaum erwähnt zu werden. Aber auch die Ansicht Bähr's (Symbolik II, S. 399), dass der Bock wegen seiner langen, zottigen Haare auf Trauer über die Sünde hinweisen solle, dürfte zu künstlich sein. [i. ang. Art.]

7) Anders Keil (Archäol. I. S. 229), indem er die Hörner als Symbole der Kraft fasst. Hiernach soll durch das Streichen des Blutes an die Hörner symbolisch die Seele in die ganze Kraft und Stärke des Waltens der göttlichen Gnade versetzt werden.

8) Die bei den letzteren Opfern noch stattfindende siebenmalige Sprengung deutet darauf, dass das ganze göttliche Bundesverhältniss gefährdet war und durch die Sühne wieder befestigt werden muss. [i. ang. Art.]

9) In Bezug auf den man aber nur von einer unrichtigen Deutung des Sündopfers aus mit Knobel sagen kann, er sei dem Verfasser aus Versehen entschlüpft. [i. ang. Art.]

10) Das ist freilich richtig, dass es beim Sündopfer nicht, wie bei den Brand- und Heilsopfern, heisst, dass es Jehova zum Wohlgefallen (וְנִרְצָה לוֹ Lev. 1, 4. 7, 18. 19, 7. 22, 19. 23 u. s. w.) gereiche; denn die Darbringung der Sündopfer bleibt eine traurige Nothwendigkeit.

11) Wenn bei den andern Opfergattungen die vorausgehende Blutsühne die conditio sine qua non für dasjenige bildet, was in jenen die Hauptsache ist, nämlich für die Darbringung der Gabe (vgl. § 127, Schluss), so dient umgekehrt beim Sündopfer die nachfolgende Gabe zur Bestätigung und so in gewissem Sinn zur Vollendung der Sühne, welche dieses Opfer direkt bezweckt. [i. ang. Art.]

12) Wie bei dem Ritual des Versöhnungstages noch eine weitere Deklaration der erlangten Sündenvergebung hinzukommt, darüber s. § 140.

13) S. die Stellen bei Outram, de sacrificiis, S. 251 ff.

14) So nach dem Vorgang Deyling's, observ. I, Nr. LXV, 2, Hengstenberg a. a. O. S. 118, Keil a. a. O. S. 232; vgl. auch Ewald's Alterthümer, 1. A. S. 70, 3. A. S. 88.

15) S. Hengstenberg a. a. O.; vgl. Keil a. a. O. S. 235.

§ 140.

Fortsetzung: Das Ritual des Versöhnungstags [1]).

Der höchste Sühnakt ist, wie schon bemerkt wurde, der des jährlichen Versöhnungstags, יוֹם הַכִּפֻּרִים, im Thalmud יוֹמָא, d. h. der Tag schlechthin, genannt, der am 10ten Tage des siebenten

Monats (Thisri) zu begehen war [2]). Da für seine ganze Dauer, vom Abend des 9ten bis zum Abend des 10ten, bei Strafe der Ausrottung gefastet werden musste [3]), heisst derselbe bei Josephus (Ant. XIV, 4, 3) ἡ τῆς νηστείας ἡμέρα und bei Philo (de septen. II, S. 296) ἡ νηστείας ἑορτή, in Act. 27, 9 kurz ἡ νηστεία [4]). Auf ihn beziehen sich die Gesetze Lev. 16. 23, 26—32. Num. 29, 7—11. An diesem Tage wurde nicht nur die Sühnung des Volkes und des Priesterthums, sondern im Zusammenhang damit auch die des Heiligthums vollzogen, »das bei ihnen wohnt inmitten ihrer Verunreinigungen« (Lev. 16, 16) und demnach durch die Sünden des Volks selbst fortwährend verunreinigt wurde. Und zwar bezog sich diese Sühnung auf alle Sünden des Volkes (also auch auf diejenigen, welche bereits durch andere Akte gesühnt waren). Es stimmt nicht zu Lev. 16, 16. 21. 30. 34, wenn Bleek (im Kommentar zu Hebr. 5, 2), Keil (Archäologie, I. S. 404 und im Kommentar zu Lev. 16) u. A. die Sühne des Versöhnungstages bloss auf diejenigen Sünden und Verunreinigungen beschränken, die trotz der pünktlichsten Befolgung der Opfer- und Reinigungsgesetze ungesühnt geblieben waren [5]). Dieser Defekt wäre ja durch die an jedem Neumond nach Num. 28, 15 darzubringenden Sündopfer ausgeglichen worden. Der Sühnakt des Versöhnungstages ergänzt vielmehr die Sühnopfer des vergangenen Jahres in anderer Weise. Es liegt ihm, wie Kurtz (Opferkultus, S. 335) richtig sagt, die Voraussetzung zu Grunde, dass die Sühnung, die der Vorhof bietet, unzureichend ist, dass das Versöhnungsblut Gott zur Aneignung so nahe wie möglich, unmittelbar an die Stätte seiner Einwohnung gebracht werden muss. — Auch in Bezug auf die Beschaffenheit der Sünden scheint nach obigen Stellen keine Beschränkung der Sühne stattzufinden. Während die gewöhnlichen Sündopfer nach Lev. 4, 2 u. s. w. auf die »in Verirrung« begangenen Sünden sich beziehen (s. § 137), gebraucht das Gesetz des Versöhnungstages von den an diesem zu sühnenden Sünden die allgemeinsten Ausdrücke (neben חַטָּאת noch עָוֹן und פֶּשַׁע) und es will augenscheinlich auch durch die Häufung derselben (so besonders 16, 21: »alle Verschuldungen der Söhne Israels und alle ihre Missethaten nach allen ihren Sünden«) die Ausnahmslosigkeit der Sühne aussprechen; und so hat auch die jüdische Tradition die Sühne des Versöhnungstages auf alle Sünden

bezogen. Aber die Beschränkung ergibt sich aus dem Zusammenhang der Gesetzgebung [6]). Darnach ist unbedingt zu verneinen, dass durch die Sühne des Versöhnungstags der Einzelne wegen irgend eines Verbrechens straflos geworden wäre. Es wird eben als selbstverständlich vorausgesetzt, dass alles Sündigen בְּיָד רָמָה im Laufe des Jahres seine gebührende Ahndung (durch Ausrottung des Schuldigen) gefunden hat. Und nun gilt der Sühnakt der *Gemeinde im Ganzen* (s. V. 33, עַל־עַם הַקָּהָל). Dieser Gemeinde, welche bussfertig Gottes Angesicht sucht, wird für das, was in ihrer Mitte im Laufe des Jahres gesündigt worden ist, Vergebung zugesagt, dem Volke Gottes wird der Gnadenstand erneuert und ihm durch die gleichzeitige Sühnung der Priesterschaft und des Heiligthums die Fortdauer einer vor Gott giltigen Vertretung, ohne welche es nicht bestehen kann (vgl. § 92), und die Fortdauer der Einwohnung Gottes in seiner Mitte verbürgt [7]). Die zu vollziehende Sühne zerfällt, wie bereits angedeutet wurde, *in zwei Akte*: zuerst die Sühne des Hohenpriesters und seines Hauses (worunter, wie aus V. 33 erhellt, die Priesterschaft zu verstehen ist, die auch noch später, Ps. 115, 10. 118, 3. 135, 19, das Haus Aarons heisst), sodann die der Gemeinde. Die Versöhnung des Hohenpriesters muss vorangehen, weil zuerst der Mittler zubereitet sein muss, der die Versöhnung für die Gemeinde auszurichten befähigt ist. Mit beiden Akten verknüpft sich die Sühne des Heiligthums [8]).

Das *Ritual* des Tages ist nach Lev. 16 folgendes. Zur Vorbereitung auf seine Funktionen hat der Hohepriester, der nach der späteren Ordnung schon sieben Tage zuvor aus seinem Hause in ein Gemach beim Heiligthum versetzt worden war [9]), nach V. 4 am ganzen Leibe sich zu baden (nicht bloss, wie beim gewöhnlichen Opferdienste, Hände und Füsse zu waschen) und hierauf die für den Sühnakt dieses Tages eigens bestimmte Kleidung anzuziehen, die ganz aus weisser Leinwand (בַּד) verfertigt war und aus Leibrock, Hüftkleid, Gürtel und Kopfbinde (מִצְנֶפֶת) bestand. Bei dieser Kleidung kommt allerdings auch die Schmucklosigkeit (wodurch sie von der sonstigen Amtstracht des Hohenpriesters sich unterschied) in Betracht [10]); ihre eigentliche Bedeutung ist aber, dass sie Ausdruck der *höchsten Reinheit* sein soll (wesshalb das Anziehen

derselben in V. 4 in unmittelbaren Zusammenhang mit dem Baden gebracht wird) [11]).

Hierauf soll der Hohepriester den jungen Stier, den er, natürlich aus eigenen Mitteln (ἐκ τῶν ἰδίων ἀναλωμάτων, Josephus, Ant. III, 10, 3), zum Sündopfer für sich und sein Haus darbringen will, und die zwei Ziegenböcke, die das Sündopfer der Gemeinde sind, herzuführen. Ueber die beiden letzteren ist das Loos zu werfen, wornach der eine zum Opfer für Jehova, der andere zur Absendung in die Wüste, לַעֲזָאזֵל, bestimmt wird. Was das letztere Wort betrifft, so ist ganz zu verwerfen die Ansicht, welche es als Kompositum aus עֵז, das aber nicht Bock, sondern Ziege bedeutet, und אָזַל, abiens, und demgemäss als Bezeichnung des Bockes betrachtet (Vulgata: caper emissarius, Luther u. A.: lediger Bock, — wodurch, vom Ungewöhnlichen der Zusammensetzung abgesehen, eine sehr harte Konstruktion in V. 10 und 26 entsteht: »in der Eigenschaft als lediger Bock«) [12]). Das Wort ist als eine Pealpalform von عَزَلَ removit, verwandt mit אָזַל fortgehen, zu erklären, kontrahirt aus עֲזַלְזֵל. Es kann als Nomen abstractum gefasst werden im Sinn von »Wegschaffung«: »für gänzliche Wegschaffung« (so Tholuck und Bähr); wahrscheinlich aber ist es Name des bösen, in der Wüste hausenden Geistes (so die Meisten), der hiemit als der Fortgeschickte oder, mit Ewald, als der Dämon, »den man weit von sich weist,« bezeichnet wird. So meinen es vielleicht auch die LXX, die das Wort in V. 8 und 10 durch ἀποπομπαῖος übersetzen [13]). — Nachdem nun der Hohepriester den Stier geschlachtet hat, soll er (während, wie die Tradition beifügt, ein Priester das Stierblut, um das Gerinnen zu verhüten, quirlt) eine Rauchpfanne voll glühender Kohlen von dem Altar vor Jehova d. h. dem Brandopferaltar [14]) und zwei Hände voll zerriebenes Räucherwerk nehmen und damit (nach der Tradition, ohne sich umzusehen) hinter den Vorhang d. h. in das Allerheiligste gehen. »Und er lege, heisst es weiter (V. 13), das Räucherwerk auf die Glut vor Jehova, dass die Wolke des Räucherwerks die Kapporeth über dem Zeugniss bedecke und er nicht sterbe« [15]). Die vom Räucherwerk aufsteigende Wolke, ein Symbol des zu Gott aufsteigenden Gebets, soll sich schützend zwischen den Hohenpriester und die wenn gleich ver-

hüllte Erscheinung Gottes einschieben. Wahrscheinlich liess der Hohepriester die Rauchpfanne bis zum letztmaligen Herausgehen vor der Bundeslade stehen, damit der Rauch sich weiter entwickeln und das Allerheiligste erfüllen konnte. Nun begab er sich, nachdem er der Tradition zufolge rückwärts aus dem Allerheiligsten herausgetreten war, zu dem Brandopferaltare, um dort das Stierblut zu holen und die eigentlichen Sühnakte zu beginnen. Mit dem Blut in das Allerheiligste gehend, sprengt er von demselben mit seinem Finger einmal »gegen die Kapporeth vornhin« d. h. auf die vordere Seite derselben, sodann siebenmal »vor die Kapporeth« d. h. auf den Boden vor der Bundeslade [16]. Vermuthlich liess der Hohepriester die Schale mit dem Stierblut für den späteren Sprengungsakt im Heiligen stehen. Nun selbst gesühnt, ist er befähigt, die Gemeinde zu versöhnen; daher er, in den Vorhof zurückgekehrt, den für Jehova bestimmten Bock schlachtet, auch dessen Blut in das Allerheiligste bringt und die gleichen Sprengungen wie vorher vollzieht. Hiemit waren die Sühnakte im Allerheiligsten beendigt. Nun folgte der Sühnakt im Heiligen; denn dieses ist in V. 16 b vgl. mit V. 20. 23. 33 (im Unterschied von קֹדֶשׁ, das hier das Allerheiligste bezeichnet) unter dem אֹהֶל מוֹעֵד zu verstehen. Ueber diesen Akt heisst es kurz: »also (d. h. ebenso) soll er thun dem Zelt der Zusammenkunft, das bei ihnen wohnt.« Zur Ergänzung dient die Verordnung Ex. 30, 10, wornach einmal im Jahre mit dem Blute des Sündopfers der Versöhnung der Räucheraltar an seinen Hörnern gesühnt werden soll. Hiernach ist anzunehmen, dass, entsprechend den im Allerheiligsten vollzogenen Sprengungen, zuerst eine einmalige Applikation des Blutes an den Räucheraltar (durch Bestreichung der Hörner), sodann eine siebenmalige Sprengung vor demselben vorgenommen wurde, wobei ungewiss bleibt, ob dies getrennt zuerst mit dem Stier- und dann mit dem Bocksblut geschah, oder ob, wie die Tradition (M. Joma V, 4, Maimonides III, 5) angibt und auch wahrscheinlicher ist, zum Behuf der Reinigung des Heiligen das Blut der beiden Sündopferthiere gemischt wurde. In Lev. 16, 17 wird noch bemerkt, dass während der expiatorischen Funktionen des Hohenpriesters niemand ausser ihm im Zelte anwesend sein durfte, damit nämlich nicht durch die Anwesenheit eines Anderen das Heiligthum wieder verunreinigt

werde. — Zuletzt folgte noch die Sühnung des *Brandopferaltars*, der hier, wie in V. 12, »der Altar, der vor Jehova steht«, genannt wird [17]).

Nachdem so die Sühnung der Priesterschaft, der Gemeinde und des Heiligthums nach seinen drei Abtheilungen vollendet ist, soll (V. 20, vgl. mit V. 10) der andere Bock, auf den das Loos für Asasel gefallen ist, herzu d. h. vor den Brandopferaltar gebracht und so lebend vor Jehova gestellt werden, und zwar לְכַפֵּר עָלָיו, wie in V. 10 beigefügt wird, welche kontroversen Worte [18]) wahrscheinlich zu erklären sind: »um ihn (den Bock) zu decken«, nämlich durch Bestreichung mit dem Blut des geopferten Bocks [19]). Zur Erläuterung dient das Verfahren bei der Reinigung des genesenen *Aussätzigen* Lev. 14, 6 und eines angesteckten Hauses V. 51. Hier werden zwei Vögel genommen, der eine wird geschlachtet, der andere, nachdem er in das Blut des geschlachteten getaucht worden, ins freie Feld entlassen. Wie der geopferte Bock das zu sühnende Volk vertrat, so ist der lebende Bock (worüber unten § 141 noch weiter geredet werden wird) Organ des gesühnten, göttlicher Vergebung theilhaftig gewordenen Volkes. »Die Zweiheit der Böcke beruht (wie *Hengstenberg*, Die Bücher Mose's und Aegypten, S. 171, richtig sagt) nur auf der physischen Unmöglichkeit, die zwei zu repräsentirenden Momente durch Ein Exemplar repräsentiren zu lassen.« Aber durch die Bestreichung des zweiten Bocks mit dem Blut des ersten wird nun deklarirt, dass eben nur vermöge der durch das Blut des ersten Bocks erlangten Sühne das Volk in Stand gesetzt sei, seine Sünden als vergeben dem Asasel zuzuschicken [20]). — Der Akt der Absendung des Bocks wird Lev. 16, 21 f. so dargestellt: »Und Aaron stütze seine beiden Hände auf das Haupt des lebendigen Bocks [21]), und er bekenne auf ihn alle Verschuldung der Söhne Israels und alle ihre Missethaten nach allen ihren Sünden, und er lege sie auf das Haupt des Bockes und entsende ihn durch einen bereitstehenden Mann in die Wüste. Und der Bock trage auf sich alle ihre Verschuldungen in ein abgeschnittenes Land« (אֶרֶץ גְּזֵרָה) d. h. in ein solches, woher kein Weg in die Wohnstätte des Volkes zurückführt (so dass nicht zu besorgen ist, dass der Bock sich wieder bei diesem einfinde). Die dem Bock aufgeladenen Sünden sollen also gleichsam in einen ausser

aller Berührung mit dem Volk befindlichen Ort gebannt werden. Dass der Bock in der Wüste umkommen, also das erleiden solle, was der Sünder, auf dem die Sünde bleibt, ist im Text in keiner Weise angedeutet. Nach der späteren Ordnung allerdings fleht der Hohepriester auf den Bock die Strafe aller in Israel begangenen Sünden herab und die Tradition (M. Joma VI, 6) meldet weiter, der Bock sei in der Wüste von einem Felsen herabgestürzt worden, so dass er auf den Boden fallend zerschmettert wurde. Aber ein so wesentlicher Zug hätte im Gesetz nicht verschwiegen werden dürfen. — Derjenige, der den Bock für Asasel fortgeführt hat, soll (V. 26) seine Kleider waschen und seinen Leib baden und dann erst ins Lager kommen.

Nachdem der Bock in die Wüste geschickt war [22]), begab sich der Hohepriester (V. 23) in das heilige Zelt, zog die leinenen Kleider aus und legte sie dort nieder [23]), badete sich hierauf nochmals im Vorhof, zog die gewöhnliche Amtstracht wieder an und verrichtete sein und des Volkes Brandopfer, bestehend in den V. 3 und 5 genannten Widdern [24]). Mit dem Fleisch der Brandopfer wurden auch die Fetttheile der früher geschlachteten Sündopferthiere verbrannt. Das Fleisch der letzteren aber sollte (V. 27) samt Fell und Mist vor das Lager hinausgeschafft und dort verbrannt werden (vgl. § 139). Der Mann, der dieses besorgt hat, soll nach V. 28 seine Kleider waschen und sich baden und dann erst ins Lager zurückkehren. Und nun erst, nachdem alles, was mit dem Versöhnungsakt des Tages zusammenhieng, vollendet war, wurden, wie die Tradition bestimmt hervorhebt, die Num. 29, 7—11 für den Tag verordneten Festopfer dargebracht [25]).

1) Vgl. meinen Artikel: »Versöhnungstag« in Herzog's Realencyklop. XXI, S. 446 ff. — Die traditionellen Satzungen über den Versöhnungstag gibt der thalmudische Traktat Joma, dessen Mischnatext besonders herausgegeben ist von Sheringham (zuerst im Jahre 1648) mit Erläuterungen, die auch in die Surenhus'sche Ausgabe der Mischna aufgenommen sind. Die Thosaphta zum Traktat Joma ist abgedruckt in Ugolino, Thes. antiq. sacr. XVIII, S. 153 ff.; ebendas. die jerusalem. Gemara dazu. Den das Ritual des Versöhnungstages betreffenden Abschnitt aus Maimonides hajad hachazaka gibt übersetzt Delitzsch im Kommentar zum Hebräerbrief S. 749 ff. Ausserdem sind zu vergleichen: Lightfoot, ministerium templi, Kap. 15 (Opp. I, S. 744 ff.); Lund, jüdische Heiligthümer, S. 1027 ff.; J. G. Carpzov,

appar. antiq. s. cod. S. 433 ff.; J. A. Danz, functio pontif. M. in adyto anniversaria, in Meuschen's Nov. Test. ex Talm. illustr. S. 912 ff.; Bähr, Symbolik des mos. Kultus II, S. 664 ff.; Winer, bibl. Realwörterbuch u. d. W.; Hengstenberg, die Bücher Mose's und Aegypten, S. 164 ff.; Keil, bibl. Archäol. I, S. 400 ff.; Kurtz, der alttest. Opferkultus, S. 335 ff. u. s. w. [i. ang. Art.]

2) Vgl. über dieses Zeitdatum später den Festkalender § 145.

3) Vgl. Lev. 16, 29—31. 23, 27. 29. — Den Ernst der Feier zum Bewusstsein zu bringen, war dieses Gebot um so mehr geeignet, da das mosaische Gesetz ausserdem kein Fasten anordnet (vgl. § 134). [i. ang. Art.]

4) Bei den Rabbinen, zum Unterschied von anderen später aufgekommenen Fasttagen צוֹם רַבָּא, das grosse Fasten. — Ueber die gesuchte Art, wie Philo an der angeführten Stelle das Fasten zugleich in Beziehung zu der vollendeten Einsammlung des Erntesegens setzt, s. den angef. Art. S. 448 f.

5) Ist es doch den mosaischen Kultusordnungen eigenthümlich, dass die Häufung der Sühnmittel dazu dienen muss, die Unzulänglichkeit derselben zum Bewusstsein zu bringen (vgl. das in § 96 Bemerkte). [i. ang. Art.]

6) Ist es denkbar, dass für den, der im Laufe des Jahres »mit hoher Hand« (vgl. § 137) am Gesetz gefrevelt hat, aber der darauf gesetzten Strafe entgangen ist, nun durch das Opfer des Versöhnungstages Vergebung erwirkt werde? Oder, um beispielsweise einen besonderen Fall hervorzuheben, darf angenommen werden, dass, wenn die nach Num. 35, 33. Deut. 19, 13 für den Mord verordnete Strafsühne unvollzogen blieb, dafür der Sühnakt des Versöhnungstages kompensirend eingetreten wäre? [i. ang. Art.]

7) Auch jeder einzelne Israelite hat diese Versöhnungsgnade auf sich zu beziehen, sofern er wirklich Mitglied dieser Gottes Gnade suchenden Gemeinde ist und dies in der Lev. 16, 31. 23, 27 f. vorgeschriebenen, seine Bussfertigkeit beurkundenden Weise bethätigt; wogegen für den, der durch böswilliges Hegen der Sünde sich vom Bunde lossagt, keine Opfersühne gilt (vgl. 1. Sam. 3, 14). — Hiernach sind die Aussagen Lev. 16, 16. 21. 30 mit Hebr. 9, 7. 5, 2 in Einklang zu bringen. Wenn der Hebräerbrief den Akt des Versöhnungstages blos auf die ἀγνοήματα des Volkes bezieht, so schliesst dieser Ausdruck nicht etwa jede mit Bewusstsein begangene Sünde von der Sühne aus, sondern er bildet den Gegensatz gegen dasjenige Sündigen, bei dem es, wie die nachfolgende Unbussfertigkeit beweist, auf Bundesbruch abgesehen ist. [i. ang. Art.]

8) Ein besonderes Opfer wird für den letzteren Zweck nicht erfordert, weil die an dem Heiligthum haftende Unreinigkeit von der

Schuld des Priesterstandes und des Volkes nicht verschieden ist. [i. ang. Art.]

9) S. das Nähere hierüber im angef. Artikel S. 456.

10) Der Hohepriester soll bei den expiatorischen Funktionen dieses Tags, wie Hofmann (Weissagung und Erfüllung I, S. 148) richtig bemerkt, nicht dem Volk in der Pracht des Betrauten Jehova's, sondern vor Jehova in der schlichten Reinheit seines gottgeordneten Amtes erscheinen. Darin ist aber noch nicht mit Kurtz (a. a. O. S. 338) eine Reduktion auf die Kleidung der gemeinen Priester und noch weniger (nach der von Knobel z. d. St. erneuerten Ansicht) eine Büssertracht zu sehen. Die erste Ansicht, wornach der Hohepriester an diesem Tage nicht als Oberster der Priesterschaft, sondern nur als der für diesen Tag bestellte Priester funktioniren soll, steht im Widerspruch mit der hohen Bedeutung des vorzunehmenden Intercessionsaktes, der eben denjenigen Mann erfordert, dessen Dignität der des ganzen Volkes gleichkommt und in dem alle Vollmacht des Priesterthums ruht (s. § 96); wozu noch kommt, dass der Gürtel der gewöhnlichen Priester nicht ganz weiss war und dass die gewöhnlichen Priester nicht die מִצְנֶפֶת, sondern die מִגְבָּעָה als Kopfbedeckung trugen. Der zweiten Ansicht aber hat Keil mit Recht entgegengehalten, wo in aller Welt denn glänzend weisse Kleider bei Trauer oder als Bussgewänder getragen werden. [i. ang. Art.]

11) Der Hohepriester trägt die weissen linnenen Gewänder an dem Tage, an dem er das Allerheiligste, die Stätte der göttlichen Schechina, betreten soll, aus demselben Grunde, aus dem dieselben (Ez. 9, 2. 3. 11. 10, 2. 6. 7. Dan. 10, 5. 12, 6 f.) den höchsten, dem Throne Gottes nächststehenden himmlischen Geistern zugeschrieben werden. Umgekehrt ist in der Vision Sach. 3, 3 die Unfähigkeit des Hohenpriesters Josua, bei Gott für das Volk zu intercediren, durch seine beschmutzten Kleider angedeutet. [i. ang. Art.]

12) Eine zweite Ansicht fasst עֲזָאזֵל als Name des Orts, wohin der Bock geführt werden soll, namentlich eines Bergs in der Nähe des Sinai. Allein wenn auch auf die Einwendung, dass ein solcher Ort sonst nicht vorkomme, kein Gewicht gelegt werden darf, so wäre doch die Ausdrucksweise in V. 8 und 10 höchst unnatürlich (der Ausdruck: »das Loos werfen über einen Bock für einen Ort« und die Verbindung mit הַמִּדְבָּרָה).

13) Freilich bedeutet ἀποπομπαῖος im Griechischen nicht den, von dem man sich abwendet und den man abweist, sondern, wie das lateinische averruncus, den Abwendenden, Abwehrenden = ἀλεξίκακος. — Geradezu unter Asasel, wie namentlich Hengstenberg will, den Satan zu verstehen, ist man, weil dieser im Pentateuch noch nicht vorkommt, nicht berechtigt; aber die Idee des Asasel ist jedenfalls mit der Satansidee verwandt.

14) Denn der Brandopferaltar, auf welchem nach Lev. 6, 2—6 immer Feuer bereit war, ist gemeint (s. Joma IV, 3), nicht, wie z. B. Bähr (a. a. O. S. 669) annimmt, der Räucheraltar, wo keine Kohlen waren. [i. ang. Art.]

15) Die durch das Räucherwerk erzeugte Wolke Lev. 16, 13 ist nach dem früher (§ 118, Erl. 1) Bemerkten zu unterscheiden von der in V. 2 genannten Wolke, in welcher Jehova über der Kapporeth erscheint. — S. über diese Frage Neumann, die Wolke im Allerheiligsten, in der luth. Zeitschr. 1851, S. 70 ff., Kurtz a. a. O. S. 339, desgleichen Keil und Knobel zu Lev. 16, 2. [i. ang. Art.]

16) Diese letztere Sprengung galt offenbar nicht der Kapporeth, sondern dem Raume, in dem sie sich befand, also dem Allerheiligsten; es wird demnach mit Kurtz (a. a. O. S. 340) und Keil z. d. St. die erste einmalige Sprengung auf die persönliche Entsündigung des Hohenpriesters und der Priesterschaft, die zweite siebenmalige auf die Entsündigung des von der sündigen Atmosphäre der Priester inficirten Heiligthums zu beziehen sein. (Nach anderer Erklärung soll in V. 14 das erste Glied nur als allgemeinerer Ausdruck gefasst werden, worauf erst im zweiten Glied die Handlung näher bestimmt wäre. Die Vulgata setzt dieselbe Auffassung voraus, indem sie beide Sätze in einen zusammenzieht). [i. ang. Art.]

17) Dass auf den Brandopferaltar Lev. 16, 18 sich beziehe, wird von Keil und Kurtz mit Recht behauptet; wogegen die gewöhnliche Erklärung der Stelle unter dem »Altar, der vor Jehova steht«, den Räucheraltar im Heiligen versteht, und demnach in V. 18 eine nachholende Bestimmung zu V. 16 sieht. Die Einwendungen, welche gegen die erstere Annahme von Delitzsch und Hofmann erhoben worden sind, hat Kurtz S. 341 f. beseitigt. — Die Sühnung des Brandopferaltars wurde dadurch vollzogen, dass von dem Blute des Stiers und des Bockes rings an die Hörner desselben gestrichen und dann auf ihn vom Blute mit dem Finger siebenmal gesprengt wurde. (Der Ausdruck עָלָיו gestattet nicht, an eine Besprengung des Bodens vor dem Altare zu denken; was, wie Kurtz treffend bemerkt hat, sich daraus erklärt, dass im Vorhof nicht der ganze Raum, sondern eben nur der Altar göttliche Offenbarungsstätte ist.) Der erstere Akt gilt wieder der Sühnung der Priesterschaft und des Volkes, der zweite der Reinigung der heiligen Stätte. [i. ang. Art.]

18) Die Worte לְכַפֵּר עָלָיו in Lev. 16, 10 sind so schwierig, dass es nicht zu verwundern ist, wenn man dieselben schon als ein ungeschicktes Glossem hinauswerfen wollte (so Ritschl). Die Erklärung (z. B. von Klaiber) »ut per eum fiat expiatio« verstösst ebenso gegen den Sprachgebrauch, wie die »ad expiandum eum sc. Deum«. Aber auch die eher zulässige Auffassung, »damit über ihn eine Sühnung

geschehe«, stimmt mit dem herrschenden Gebrauch des כִּפֶּר עַל nicht überein; auch ist, was in V. 21 folgt, kein Sühnakt.

19) Wie nach der Darstellung des ganzen Kapitels das כִּפֶּר עַל immer durch Besprengung oder durch Bestreichung mit Blut erfolgte. — Das Wegbleiben der nach dem Zusammenhange leicht zu ergänzenden näheren Bestimmung kann in einem Stücke, das so vielfach abkürzend verfährt, nicht auffallen. [i. ang. Art.]

20) An sich freilich sind alle Opferthiere, sofern sie fehllos sind, rein. Aber etwas Anderes ist es, wenn das Thier nicht das noch ungesühnte, sondern das bereits gesühnte Volk vertreten soll; das letztere kann nur dadurch dargestellt werden, dass an dem Thiere selbst ein Entsündigungsakt vorgenommen wird. [i. ang. Art.]

21) Nicht bloss Eine Hand, wie sonst bei der Semicha geschah, um, wie Keil bemerkt, die Handlung feierlicher und ausdrucksvoller zu machen. [i. ang. Art.]

22) Damit der Hohepriester die Ankunft des Bockes an seinem Bestimmungsorte sogleich erfahren konnte, war später eine Art Telegraphenlinie (Warten auf Anhöhen, von denen mit Tüchern gewinkt wurde) von Jerusalem bis zum Eingang der Wüste gezogen (Jom. VI, 8, vgl. dazu Geiger, Lesestücke aus der Mischna, S. 16 ff.) [i. ang. Art.]

23) Dieselben sollten durch ihre Aufbewahrung im Heiligthum vor jeder profanirenden Berührung geschützt werden. [i. ang. Art.]

24) Dies nach Lev. 16, 24 wieder zur Versöhnung für sich und das Volk, indem auch das nach dem grossen Expiationsakt gebrachte Verehrungsopfer selbst wieder nicht ohne das an jedem Brandopfer haftende expiatorische Moment sein kann. [i. ang. Art.]

25) Dieselben Opfer, welche auch für den ersten Tag des 7ten Monats vorgeschrieben sind, nämlich als Brandopfer ein Stier, ein Widder und sieben einjährige Lämmer, samt dem entsprechenden Speisopfer, nämlich feines Mehl mit Oel geknetet, drei Zehntheile Epha für den Stier, zwei Zehntheile Epha für den Widder, ein Zehntheil Epha für jedes der sieben Lämmer, endlich noch ein Ziegenbock als Sündopfer. Diese Opfer waren, wie bei den anderen Festen, unabhängig von der täglichen Thamid-Ola, mit welcher der Tag begonnen und beschlossen wurde. — Nach der Tradition (M. Joma VII, 4. Maimon. IV, 2 am Ende) hätte der Hohepriester nach dem Abendopfer abermals die weissen Kleider angelegt, um im Allerheiligsten die dort zurückgebliebenen Räuchergefässe (Pfanne und Schale) wieder zu holen. Die Tradition behauptet hiernach einen viermaligen Eintritt des Hohenpriesters in das Allerheiligste, wogegen nach dem Gesetz Lev. 16 mindestens ein zweimaliger, mit Wahrscheinlichkeit aber, nach der nächstliegenden Fassung von V. 12 ff., ein dreimaliger Eintritt anzunehmen ist, der Annahme eines vierten aber wenigstens nichts Entscheidendes entgegensteht. Aus der Beschreibung des Versöhnungstages bei Jo-

sephus (Ant. III, 10, 3) ist über die Sache nichts zu ermitteln, da dort der Räucherakt ganz übergangen ist. Dagegen schliesst eine bei Philo (legat. ad Caj. M. II, S. 591) in einem Briefe des Königs Herodes Agrippa gegebene Notiz ein drei- oder viermaliges Eingehen bestimmt aus. Es heisst dort: *κἂν αὐτὸς ὁ ἀρχιερεὺς δυσὶν ἡμέραις τοῦ ἔτους ἢ καὶ τῇ αὐτῇ τρὶς ἢ καὶ τετράκις εἰσφοιτήσῃ, θάνατον ἀπαραίτητον ὑπομένει.* Indessen ist die Echtheit der genannten Schrift mit guten Gründen bestritten worden (s. Grätz, Geschichte der Juden, III, 2. A. S. 488 ff). Wenn Hebr. 9, 7 von dem Hohenpriester sagt, dass er einmal im Jahre in das Allerheiligste gehe, so ist dieser Ausdruck, wie der gleiche Josephus, bell. jud. V, 5, 7. 3. Makk. 1, 11. Philo, monarch. ed. M. II, S. 223, aus dem Gegensatz gegen *διὰ παντός* zu erklären; er steht de uno anni die et de uno eodemque ministerio, wie schon Deyling (de ingressu summi pontif. etc. in den Observ. II, S. 183) richtig gesagt hat. Will man, was auch schon versucht worden ist, die Funktionen der Räucherung und der doppelten Blutsprengung auf Eine Anwesenheit des Hohenpriesters im Allerheiligsten zusammendrängen, so muss man zu unnatürlichen Hypothesen greifen. — Die verschiedenen Ansichten der älteren Theologen über diesen Gegenstand sind zusammengestellt in der angef. Abhandl. von Deyling; ausserdem ist noch besonders die Erörterung der Sache durch Danz (bei Meuschen S. 954 ff.) zu vergleichen. [i. ang. Art.]

§ 141.

Fortsetzung: Bedeutung des Rituals und Alter des Versöhnungstags.

Ueber die Bedeutung des Rituals des Versöhnungstags ist, nach dem früher (§ 127. 139) über die Opfersühne Ausgeführten, nur noch folgendes zu bemerken. Wodurch beim Opfer die Sühne der Sünde vermittelt wird und welcher Theil der Opferhandlung specifisch diesem Zwecke dient, das muss natürlich in dem Ritual des Versöhnungstages in höchster Potenz hervortreten. Wenn dem Sündopfer die Idee der *poena vicaria* zu Grunde liegt, so sollte man, wenn irgendwo, hier die deutlichste Ausprägung derselben erwarten. Aber weder davon, dass der Stier und der Bock, deren Blut in das Allerheiligste gebracht wird, noch davon, dass der in die Wüste entlassene Bock stellvertretend Sünden büsse, ist irgend etwas gesagt; die Schlachtung der Sündopfer wird V. 11 und 15 so kurz wie möglich abgemacht. Es ist einzuräumen (wie dies bereits § 127 mit Erl. 13 bemerkt worden ist), dass sich diese Idee später leicht mit der Schlachtung verknüpfen liess [1]), dass der Tod nicht

bloss als Mittel für die Gewinnung des Blutes, sondern als satisfaktorische Leistung gefasst werden müsse. Aber nirgends ist in den Opfergesetzen eine Begründung für den Satz zu finden, dass eben nur darum, weil das Opferthier durch stellvertretendes Erleiden der Todesstrafe etwas für den Darbringer geleistet, seine im Blute dargebrachte Seele als Sühne für diesen habe dienen können [2]); nur auf die Beschaffenheit der Opferthiere, auf ihre Reinheit und Fleckenlosigkeit, wird Gewicht gelegt [3]). — Auf einem entschiedenen Missverständniss beruht es vollends, wenn das spätere Judenthum die Idee der poena vicaria auch an die Absendung des zweiten Bocks knüpfte. Die Sünden, die diesem aufgeladen werden, sind ja die schon vergebenen, nicht die erst zu büssenden; oder sollen sie gar zweimal symbolisch abgestraft werden? Das über den zweiten Bock nach V. 21 ausgesprochene Sündenbekenntniss kann nur die Bedeutung haben, dass nun erklärt wird: die vergangenen Sünden sind als vergeben jetzt abgethan; es wird ihnen der Abschied gegeben und sie werden dem bösen Geiste überwiesen, dessen Gebiet ausserhalb alles Zusammenhangs mit der Wohnstätte des heiligen Volkes sich befindet. Gerade so muss bei der Reinigung des aussätzigen Menschen und Hauses der losgelassene Vogel den Aussatz symbolisch mit sich fortnehmen (Lev. 14, 7. 53). Ganz verfehlt ist es ebenfalls, in dem zweiten Bock ein an Asasel gebrachtes Opfer zu sehen [4]). Der Mosaismus erkennt keine von Gott unabhängige böse Macht an, von deren Gunst man sich irgendwie zu versichern hätte. Nicht von einer Begütigung, sondern von einer Abfertigung Asasels ist die Rede; es wird ihm erklärt, dass das Volk, da es Vergebung der Sünden hat, mit ihm, dem Patron des Bösen, nichts zu schaffen habe [5]). — Sinnreich findet Hengstenberg (a. a. O. S. 178 ff.) in dem Verfahren mit Asasel eine polemische Beziehung auf die Typhonia sacra der Aegypter. Typhon ist der böse Gott, der namentlich in der lybischen Wüste haust und bei Landplagen durch Opfer gesühnt werden muss. Während aber nun die ägyptische Religion das Eingehen eines Verhältnisses auch zu den bösen Mächten für nöthig hält, wenn man sich gegen sie sichern will, soll Israel durch den Ritus des Versöhnungstags zu der Erkenntniss geführt werden, dass das Volk für seine Sünden sich nur mit dem heiligen Gotte abzufinden habe, ihm dann

aber, wenn dies geschehen ist, die böse Macht nichts mehr anhaben dürfe. Dagegen hat nun freilich Diestel (»Set-Typhon, Asasel und Satan,« Zeitschr. für histor. Theol. 1860, S. 159 ff.) zu zeigen gesucht, dass die Fassung Typhons als bösen Princips viel später anzusetzen sei als Mose, nicht früher als ins 10te oder 11te Jahrhundert v. Chr. [6])

Indem der Versöhnungstag in Bezug auf den Umfang und den Grad der Sühne das Höchste leistet, was der mosaische Kultus mit seinen Mitteln zu leisten im Stande ist, bringt er die Sühnordnungen desselben zu ihrem Abschluss und kann von diesem Gesichtspunkte aus als das höchste Fest bezeichnet werden [7]). Ohne den Versöhnungstag wäre eine wesentliche Lücke in den theokratischen Ordnungen. Das Gesetz, das die Herstellung eines heiligen Volkes als Aufgabe setzt und zugleich beständig den Widerspruch aufdeckt, in welchem das Volk durch seine Sündhaftigkeit zu dem heiligen Gotte steht, kann nicht ohne eine Institution sein, welche den Weg der Lösung dieses Widerspruchs in der Versöhnung der Gemeinde zeigt, auch diese Lösung relativ gewährt, dabei aber freilich in ihrer sarkischen Unvollkommenheit hinausweist auf die vollkommene Versöhnung, deren Frucht die Herstellung der wahrhaft geheiligten Gottesgemeinde sein wird (vgl. Sach. 3, 9. Hebr. 9, 6 ff.) [8]). Als ein »echt mosaisches Fest, in welchem sich mehr als in irgend einem anderen das ganze Bestreben, sowie die volle Strenge der höheren Religion ausdrückte«, hat Ewald (Alterthümer, 1. Aufl. S. 368, 3. Aufl. S. 477) den Versöhnungstag bezeichnet, auch hierin heller blickend als die unbeschnittene Kritik ordinären Schlags. Wenn man gegen das Alter des Festes das Schweigen der übrigen alttestamentlichen Bücher über dasselbe geltend macht, so erhellt das Missliche einer solchen Argumentation schon daraus, dass man dann konsequenter Weise die Entstehung des Festes bis in das dritte Jahrhundert v. Chr. herabrücken müsste; denn die ersten Andeutungen über das Fest finden sich, wenn von der wahrscheinlichen Anspielung auf dasselbe in Sach. 3, 9 abgesehen wird, erst in Sir. 50, 5 (in der Schilderung der herrlichen Erscheinung des Hohenpriesters Simon beim Heraustreten aus dem Allerheiligsten) und in 3. Makk. 1, 11. Es war ein stille begangenes, abgesehen von dem Fasten des Volks ganz an das Heilig-

thum gebundenes Fest (kein Wallfahrtsfest), das keinen Anlass zur Erwähnung gab [9]). Anlass zur Erwähnung hätte sich höchstens in 1. Reg. 8, 65. 2. Chr. 7, 9 f. finden können, da das Fest der Zeit nach in die siebentägige Feier der Einweihung des salomonischen Tempels fiel; aber in der Tempelweihe wurde eben ein wesentliches Stück des Festes (die Heiligthumsweihe) vollzogen [10]).

1) Ganz auf der Idee der Strafstellvertretung beruht die jetzige jüdische, Kapporeth betitelte Ceremonie, welche am Rüsttag des Festes vorgenommen wird, indem der Mann einen Hahn, die Frau eine Henne (nur von weisser Farbe mit Rücksicht auf Jes. 1, 18) nimmt, und vor der Schlachtung dreimal sich an den Kopf stösst mit den Worten: זה חליפתי זה תחתי זה כפרתי זה התרנגול ילך למיתה ואני אלך לחיים טובים עם כל ישראל אמן, »dieser Hahn (Henne) sei eine Auswechslung für mich, er sei an meiner Statt! er sei eine Sühne für mich! Dieser Hahn soll zum Tode gehen, ich aber werde zu gutem Leben gehen mit ganz Israel. Amen«. Es werden an dem Hahn die vier Todesstrafen, Erwürgen, Enthaupten, Steinigen und Verbrennen, symbolysirt. S. die Beschreibung der Ceremonie in Buxtorf's Synagoga judaica, ed. III, Kap. XXV, S. 509 ff.

2) Wie dies auch wieder Küper, das Priesterthum des A. Bundes, 1866, S. 125, ausgesprochen hat. — Hiegegen das argumentum a silentio geltend zu machen, ist man bei einem Punkte, der von so entscheidender Bedeutung wäre, gewiss berechtigt. [i. ang. Art.]

3) Das Blut wird als ein Sühnmittel betrachtet, das Gott seinem Volke auf den Altar gegeben habe. (Lev. 17, 11), um dem, der vermöge seiner Sündhaftigkeit Gott nicht nahen könnte, dieses Nahen dadurch möglich zu machen, dass für seine Seele die schuldlose Thierseele deckend ins Mittel tritt. — Worin liegt nun die Potenzirung der mittelst des Opferbluts am Versöhnungstage vollzogenen Sühne? Nicht in einer quantitativen Steigerung des Sühnmittels. Nicht des Bluts einer Hekatombe bedarf es, sondern für die Sühnung des Hohenpriesters und des Volkes je nur des Bluts eines einzigen Thieres. Es ist überhaupt charakteristisch für die Sündopfer, dass sie alle sich je auf die Darbringung Eines Thiers beschränken. Der Grund hievon ist wohl der, dass das Specifische des Sündopfers nicht die Gabe, das Geschenk von Seiten des Opfernden ist, wobei, wie die Dankopfer zeigen, von einem Mehr oder Weniger die Rede sein kann, sondern die von Gott verordnete Deckung durch ein Mittel, das vermöge seiner Qualität (als Substituirung einer Seele für die Seele) sich hiefür eignet, aber eben vermöge dieser Qualität einer Steigerung nicht fähig ist. (Auf diese Weise dürfte die von Kurtz a. a. O. S. 156 ausgesprochene Ansicht vervollständigt werden.) — Die Sühnung des Versöhnungstages ist vielmehr die höchste desswegen, weil hier das

Blut Gott so nahe wie möglich, vor seinen Thron, und zwar innerhalb des Vorhangs, in die sonst unnahbare Centralstätte seiner Einwohnung gebracht wird, und eben dort, wo das Gesetz in der Bundeslade anklagend wider das Volk zeugt, das letztere deckt. Indem das Volk dort mittelst des Blutes der Versöhnung sich wohlgefällig angenommen weiss, ist ihm die Fortdauer der Einwohnung Gottes in seiner Mitte und eben damit die Fortdauer seines Gnadenstandes verbürgt, und empfängt von diesem Centrum aus, indem das im Allerheiligsten angenommene Blut zur Reinigung der vorderen Theile des Heiligthums dient, auch der gewöhnliche im Kultus sich vollziehende Verkehr zwischen Gott und der Gemeinde aufs Neue seine Weihe. [i. ang. Art.]

4) Diese Deutung ist unstatthaft, auch wenn das Opfer im weiteren Sinne des Geschenks genommen wird, nach der rabbinischen Ansicht, dass durch dieses Geschenk der Teufel (Sammael) bestimmt werden sollte, das zur Versöhnung Israels dargebrachte Opfer nicht unwirksam zu machen, vielmehr aus einem Ankläger ein Fürsprecher des Volks zu werden (s. Eisenmenger, entdecktes Judenthum, II, S. 155 ff.; Bähr a. a. O. S. 686). [i. ang. Art.]

5) Will man, wozu aber kein Recht vorliegt, auf den Asasel bereits die spätere Satansidee übertragen, so käme noch der Gedanke hinzu, dass er Israel bei Gott nicht weiter verklagen, Gottes Zorn und Strafe über dasselbe nicht provociren dürfe (s. Kurtz a. a. O. S. 359). — Uebrigens ist der zweite Bock, für sich betrachtet, überhaupt nicht unter den Gesichtspunkt eines Opfers zu stellen. Wenn es Lev. 16, 5 heisst, die beiden Böcke seien לְחַטָּאת, so wird hiemit im Allgemeinen der Zweck bezeichnet, dem die Aufstellung beider zusammen dient; speciell aber heisst nur der erste Bock, der geschlachtet wird, in V. 9 und 15 חַטָּאת, der zweite nicht. Der letztere, an dem die Konsequenz der erlangten Sühne vollzogen wird, tritt an die Stelle des geopferten Bocks. Der zweite Bock ist also gleichsam, wie man ihn häufig bezeichnet hat, der hircus redivivus. Auch die jüdische Tradition hat diese Beziehung der beiden Böcke auf einander dadurch anerkannt, dass sie (Joma VI, 1) verordnet, die beiden Böcke sollen einander gleich sein an Farbe, Grösse und Werth. [i. ang. Art.]

6) Dass der Mann, der den Bock in die Wüste geführt hat, sich baden muss, ehe er wieder ins Lager kommen darf, ist natürlich, da ja die Wüste das Gebiet der Unreinigkeit ist. — Ueber die Verbrennung des Fleisches der Sündopfer s. § 139. Da dieselbe ausserhalb des Lagers erfolgt, so hat der Mann, der sie besorgt hat, vor seiner Rückkehr ebenfalls sich zu reinigen. — Die aufs Höchste gesteigerte Heiligkeit des Tages forderte, wie Kurtz a. a. O. S. 362 ganz richtig bemerkt, dass auch die blosse Möglichkeit levitischer Verunreinigung, die ausserhalb des Lagers leicht eintreten konnte, berücksichtigt wurde. [i. ang. Art.]

7) Darüber, dass der Tag den Namen חַג nicht geführt, s. später bei der Besprechung der heiligen Zeiten § 144.

8) In besonderer Weise tritt das Bedürfniss einer solchen Institution hervor in Bezug auf das Jobeljahr, das ausserdem unvermittelt, ohne einen Abschluss der alten Periode, wie ihn die göttliche Heiligkeit fordert, in das Leben des Volkes eintreten würde. [i. ang. Art.]

9) Dabei ist wohl möglich, dass das Fest, wie andere Kultusordnungen, längere Zeit hindurch abgekommen war. [i. ang. Art.]

10) In dem prophetischen Kultusgesetze des Ezechiel fehlt der Versöhnungstag. Dagegen wird ein Ersatz für ihn dadurch gegeben, dass (45, 18—20) für den Anfang des Jahres, nämlich den ersten und siebenten Nisan, also zur Vorbereitung des Passahfestes, eine Entsündigung des Heiligthums »wegen der Irrenden und der Bethörten« angeordnet wird. (Ezechiel nimmt überhaupt noch die Sündopfer in seine Kultusordnung auf; wogegen im Uebrigen die Prophetie, wenn sie von einem Opferdienst der Heilszeit redet, keine Sündopfer mehr erwähnt.) — Eine übersichtliche Zusammenstellung der wichtigsten traditionellen Bestimmungen, deren Geltung für die spätere Zeit des zweiten Tempels vorausgesetzt werden darf, s. im angef. Art. S. 456 ff. — Wie sich die Feier des Versöhnungstages seit der Zerstörung Jerusalems gestaltet hat, darüber s. Orach Chajim, übersetzt von Löwe, S. 150 ff., Buxtorf a. a. O. Kap. 25 f., Schröder, Satzungen und Gebräuche des thalmudisch-rabbinischen Judenthums, S. 130 ff. [i. ang. Art.] — Vgl. auch den Artikel »Kol Nidre« in Herzog's Realencyklop. VIII, S. 24 f.

Anhang. Die Reinigungsakte [1]).

§ 142.

1) Die levitischen Reinigungen.

Der Israelite soll, als zum heiligen Volke gehörig, rein (טָהוֹר) sein und darum, auch wenn er auf unvermeidliche Weise in unreine Zustände oder mit einer unreinen Sache in Berührung gekommen und so טָמֵא geworden ist, durch einen besonderen Akt den Zustand der Reinigkeit wieder herstellen. Verunreinigend ist alles was auf geschlechtliche Zustände, Zeugung und Geburt und geschlechtliche Absonderungen Lev. 12 und 15, ferner was auf Tod und Verwesung sich bezieht. In letzterer Hinsicht ist verunreinigend nicht bloss die menschliche Leiche und was damit in Verbindung kam, das Grab, die Wohnung, in der einer gestorben war, ja alles unverschlossene Geräthe in ihr Num. 19, 11.

14—16, sondern auch das Aas eines unreinen Thieres Lev. 5, 2. 11, 8, sowie der Körper eines reinen Thieres, wenn dieses nicht durch ordentliche Schlachtung seinen Tod gefunden hatte 11, 39 f. Endlich wirkt verunreinigend auch die Krankheit des Aussatzes Kap. 13 f.; denn dieser wird als ein langsam fortschreitender Verwesungsprocess betrachtet, wesswegen der Aussätzige als ein einem Todten Gleichender Num. 12, 12, die Heilung des Aussatzes als ein Lebendigmachen 2. Reg. 5, 7 bezeichnet wird. Das Gesetz Lev. 14, 33 ff. gibt auch Bestimmungen über einen Häuseraussatz, über dessen Beschaffenheit man nicht im Reinen ist *). — Das Hauptmittel für die Reinigung ist das fliessende Wasser, welches selbst ein Symbol des Lebens ist und daher lebendiges Wasser heisst (מַיִם חַיִּים Lev. 14, 5. 50. Num. 19, 17 u. s. w.). Bei den Verunreinigungen der niederen Grade genügte die Waschung der verunreinigten Person oder Sache (insoweit die letztere nicht zerbrechlich war, in welchem Fall sie zerstört werden musste) und die Absonderung bis Sonnenuntergang (s. Lev. 11, 23 ff. 15, 4 ff. 16 ff.); unter Umständen kam die Darbringung eines Sündopfers hinzu (5, 2 ff.). Bei höheren Graden der Unreinheit dauerte die Absonderung 7, beziehungsweise 14 Tage und kam nach Umständen noch anderes hinzu, namentlich zum Schluss ein Sündopfer von Vögeln (15, 13—15). Während des Zugs durch die Wüste mussten alle mit einer Verunreinigung Behafteten aus dem Lager entfernt werden Num. 5, 2 ff. — Dagegen kam bei der von einem menschlichen Leichnam herrührenden Verunreinigung ein besonderes Sprengwasser in Anwendung, מֵי נִדָּה (Wasser gegen Unreinigkeit) genannt, das selbst als Sündopfer bezeichnet wird Num. 19, 9. 17. Es war so zu bereiten. Eine fehllose rothe Kuh, die noch kein Joch getragen, wurde in Gegenwart des Priesters *) ausserhalb des Lagers geschlachtet, von ihrem Blute siebenmal gegen das Heiligthum gesprengt, darauf dieselbe, nämlich Fleisch, Blut, Fell und Mist, wozu noch Cedernholz, mit Koccus gefärbte Wolle und Ysop ins Feuer geworfen wurden, verbrannt. Die drei letztgenannten Ingredienzien erscheinen auch bei der Reinigung des Aussatzes Lev. 14, 6. Das ganze beim Ritus funktionirende Personal war unrein bis zum Abend. Die gewonnene Asche wurde an einem reinen Orte ausserhalb des Lagers aufbewahrt

und nun jede Wohnung, in der eine Leiche sich befunden hatte, samt allen Geräthen und allen Menschen darin am dritten und siebenten Tage mit Wasser, in welches von dieser Asche etwas geworfen worden war, mittelst eines Ysopbüschels gereinigt. — Die rothe Farbe bei diesen Reinigungssymbolen ist nicht (nach Hengstenberg) als Symbol der Sünde zu deuten, wie in Aegypten das Roth Symbol des Typhon war und wie auch Schelling (Philosophie der Offenbarung, II, S. 136) die rothe Kuh mit den rothen Stieren, die dem Typhon (Plutarch, de Is. et Osir. Kap. 31) geopfert werden mussten, kombinirt. Jes. 1, 18 beweist dafür nichts; dort bezieht sich das Roth allerdings als Blutfarbe auf Blutthaten (s. V. 15. 21); aber der Tod, um dessen Sühne es sich bei der rothen Kuh handelt, stellt sich ja nicht dar als vergossenes Blut, sondern als Verwesung. Das Roth ist vielmehr Symbol des Lebens und der Lebensfrische, Koccus zugleich die Farbe der Pracht; das Thier ist ein weibliches, da das gebärende Geschlecht das eigentlich Leben darstellende ist (vgl. Gen. 3, 20). Das Cedernholz als das dauerhafteste aller Hölzer ist ebenfalls Symbol der Unverweslichkeit; dem Ysop wird im ganzen Alterthum reinigende Kraft zugeschrieben. Das Reinigungswasser ist also eine Lauge, verstärkt durch Elemente, welche die Lebenskraft, Unverweslichkeit und Reinheit symbolisiren[4]).

1) Vgl. Sommer, bibl. Abhandl. S. 200 ff., Kurtz, über die symbolische Dignität des in Num. 19 zur Tilgung der Todesunreinigkeit verordneten Ritus, in Ullmann's Studien 1846, 3. H., S. 629 ff.

2) Die Einen verstehen darunter den Salpeterfrass, wogegen nach Andern wirklich ein Uebergang des menschlichen Aussatzes auf das Haus möglich sein soll.

3) Nicht des Hohenpriesters, der ja mit nichts, was auf Tod und Verwesung sich bezog, in Berührung kommen durfte.

4) Ganz anders, aber sehr künstlich hat Hengstenberg gedeutet: Cedern und Ysop seien nach 1. Reg. 5, 13 das erhabenste und das geringste der Schöpfungswerke Gottes und sollen daher symbolisiren des Schöpfers Hoheit und Majestät, sowie seine Niedrigkeit und Herablassung. — Was die Ceremonien betrifft, durch welche die Reinigung eines vom Aussatz Genesenen, Lev. 14, 1—32, sowie die Reinigung des Häuseraussatzes, V. 33—57, vollzogen wurde, so ergibt sich die Deutung der wesentlichen Punkte aus dem Gesagten; vgl. auch das in § 140 f. darüber Bemerkte.

§ 143.

2) Reinigungsakte betreffend die Aufhebung des Verdachts einer Schuld.

Ganz anderer Art sind die Reinigungsakte, die sich auf Aufhebung des Verdachts einer Schuld beziehen, nämlich des Verdachts des Ehebruchs und des Mordes.

Hieher gehört nämlich 1) das bereits in der Darstellung des Eherechts (§ 104, 1) erwähnte Eiferopfer und Trinken des Fluchwassers, wovon das Gesetz Num. 5, 11—31 handelt [1]. Dieses Eiferopfer, welches der Mann, wenn er seine des Ehebruchs verdächtigte Gattin vor den Altar stellte, dem Priester zu übergeben hatte, bestand aus Gerstenmehl ohne Zuthat von Oel und Weihrauch. Das Opfer gilt aber nicht (wie Bähr, Symbolik, II. S. 446 angenommen hat) dem Manne, sondern (wie V. 15: »ihre Opfergabe über sie,« deutlich sagt) der Frau [2]; es soll wie in V. 15 (»Speisopfer der Erinnerung, Verschuldung in Erinnerung bringend«) gesagt wird, die Verschuldung der Frau vor Gott in Erinnerung bringen, nämlich damit er die Enthüllung derselben bewirke. Das Opfer ist (wenn es gleich der Frau aufgenöthigt ist) reines Bittopfer. Es handelt sich hier (vgl. Bähr a. a. O., Kurtz, der alttestamentliche Opferkultus, S. 394) nicht um eine Sühne (כִּפֶּר); denn es soll nicht Sünde zugedeckt, sondern aufgedeckt werden [3]. Die Beschaffenheit des Opfers muss dem vorliegenden Falle entsprechen; es muss sich darin ausprägen, in welcher Eigenschaft die Darbringerin vor Gottes Angesicht erscheint. Das Opfer, das vom geringsten Speiseopfermaterial genommen ist, soll aber nicht (wie Keil, Archäologie I, S. 299 es deutet) Symbol des bisherigen Lebenswandels der Frau sein; denn darüber, wie es sich mit diesem verhält, soll ja erst das göttliche Urtheil eingeholt werden [4]. Vielmehr soll das Opfer, ohne bereits ein Urtheil über das Vergangene zu involviren, ganz objektiv den Charakter, in welchem die Darbringerin hingestellt ist, an sich tragen [5]. Wie der Angeklagte vor Gericht im Trauerkostüm erscheint, ohne dass dadurch hinsichtlich seiner Schuld etwas präjudicirt wird, so soll das Opfer einfach einen düsteren Charakter haben. Darum wird das Opfermaterial nicht genommen von dem edlen Weizen-

mehl, sondern von dem gering geachteten Gerstenmehl [6]). Dass die sonst der Mincha zukommende Ausstattung mit Oel und Weihrauch wegfällt, hat nach meiner Ansicht lediglich den Zweck, den düstern Charakter des Opfers noch weiter auszuprägen; es soll nicht schmackhaft, nicht ein Opfer lieblichen Geruches sein [7]).

Der weitere Vorgang ist dieser. Der Priester stellt die Angeschuldigte vor Jehova (indem er sie vor den Brandopferaltar im Vorhofe führt); er nimmt sodann in ein irdenes Gefäss heiliges Wasser, d. h. wahrscheinlich von dem zu Kultuszwecken bestimmten Wasser des Beckens im Vorhof (Ex. 30, 18) [8]) und thut darein Staub vom Fussboden der Stiftshütte. Nun entblösst er das Haupt der Frau, legt das Speisopfer auf ihre Hände und spricht, während er selbst das Gefäss mit dem »fluchbringenden Wasser des Weh's« in der Hand hält, über sie eine Beschwörung aus des Inhalts, dass sie, falls sie unschuldig sei, frei bleiben werde von den Wirkungen des Fluchwassers, im entgegengesetzten Fall aber dieses Wasser in ihren Leib eingehen solle, »schwellen zu machen den Bauch und die Hüfte verfallen zu machen« [9]). Nachdem die Frau durch ein zweimaliges Amen die Beschwörung auf sich genommen hat, schreibt der Priester die Flüche (nach Josephus, Ant. III, 11, 16 bloss den Namen Gottes) auf einen Zettel, nach der Tradition auf eine Pergamentrolle (διφθέρα Josephus, vgl. Sota II, 4), und wischt die Schrift mit dem Fluchwasser ab. Hierauf nimmt er das Eiferopfer aus der Hand der Frau, webt es vor Jehova und zündet eine Handvoll davon als Askara (s. § 129) auf dem Altare an, und nun gibt er dem Weibe das Wasser zu trinken [10]).

Die Entblössung des Hauptes (durch Wegnahme des Schleiers und Auflösung der Haare) will nicht sagen (wie Theodoret es deutet), dass vor Gott alles bloss und aufgedeckt daliege, sondern bezeichnet, da die Verhüllung des Hauptes Abzeichen der weiblichen Sittsamkeit ist, eben die Makel, die vermöge der erhobenen Anschuldigung an dem Weibe haftet. Ein irdenes Gefäss wird verwendet wegen seiner Werthlosigkeit. Dass dem Wasser Staub beigemischt wird, findet (wie zuerst Bähr a. a. O. S. 443 erinnert hat) seine Erläuterung in Gen. 3, 14 vgl. mit Ps. 72, 9. Mich. 7, 17. Jes. 49, 23, nach welchen Stellen Staubessen über-

haupt Zeichen der Fluchwürdigkeit, der tiefsten Schmach und Erniedrigung ist. Dass *heiliges* Wasser und Staub *von dem Boden des Heiligthums* genommen wird, soll die Wirksamkeit des Trankes verstärken, indem er dadurch um so mehr als Vehikel der wider alles Sündige tilgend sich kehrenden göttlichen Heiligkeit erscheint. Vermöge seiner Wirksamkeit, die in das Wasser durch das Wort der Beschwörung und das Abwaschen des geschriebenen Fluches gelegt wird, heisst der Trank das fluchbringende Wasser des Weh's [11]). Durch das *Trinken* soll das Eindringen des Fluchs in das Innerste des Leibes vermittelt werden (vgl. den Ausdruck in Ps. 109, 18). Wir sagen *vermittelt*, nicht bloss symbolisirt. Denn nach dem einfachen Wortsinn von V. 27 ist das Wasser nicht bloss als Symbol und Unterpfand, sondern als wirkliches Vehikel des göttlichen Fluches zu betrachten [12]). Das Magische wird durch das hinzukommende ethische Moment ausgeschlossen, sofern die Wirkung des Trankes bei der schuldigen Frau durch die Angst des bösen Gewissens befördert, bei der unschuldigen durch die Freudigkeit des guten Gewissens gehemmt wird [13]).

2) *Die Reinigung einer Gemeinde von dem Verdacht der Blutschuld*, wenn in ihrer Nähe ein Erschlagener gefunden wurde und der Mörder nicht ermittelt werden konnte. Für diesen Fall verordnet das Gesetz Deut. 21, 1—9, dass die Aeltesten der Stadt eine junge Kuh, mit der noch nicht gearbeitet worden ist, in ein Thal mit einem Bache hinabführen, ihr dort in Gegenwart von Priestern das Genick brechen und über der getödteten Kuh sich die Hände waschen sollen mit den Worten: »Wir haben dieses Blut nicht vergossen und unsere Augen haben es nicht gesehen; vergieb deinem Volke Israel, welches du erlöset hast, Jehova; gieb nicht unschuldiges Blut inmitten deines Volkes Israel«, d. h. lass uns nicht dieses in unserer Mitte vergossene Blut zugerechnet werden, u. s. w. — *Der Zweck dieser Handlung* ist nicht eine Opfersühne. Es handelt sich hier ja nicht um ein בִּשְׁגָגָה begangenes Vergehen; es steht auch nicht der Ausdruck, der die Opferschlachtung bezeichnet, שָׁחַט, sondern עָרַף. Das vergossene Blut soll aus der Mitte des Volkes weggeschafft werden, was durch symbolische Vollstreckung der Todesstrafe an der Kuh geschieht, die von den Aeltesten ausgehen muss, da diesen nach Kap. 19, 12

überhaupt die Kognition eines Todtschlags obliegt. Hier hat nun die Idee der *poena vicaria* ihre Geltung; es soll der göttlichen Gerechtigkeit durch symbolische Strafvollziehung Genüge geschehen, was dann V. 8 für die betreffende Gemeinde zur Deckung der Blutschuld dient. Durch das Händewaschen sagen sich die Aeltesten im Namen der Gemeinde von jeder Gemeinschaft an dem verübten Todtschlag los; vielleicht sollte auch der Bach das Blut der Kuh fortschwemmen. Die Priester funktioniren hier nicht als Sühnmittler, sondern (V. 5) lediglich als Zeugen und Vertreter des Rechts.

1) Vgl. meinen Artikel »Eiferopfer« in Herzogs Realencyklop. XIX, S. 472 ff. — Eine Erklärung desselben, sowie die spätere Praxis gibt der thalmudische Traktat Sota, den Wagenseil mit ausführlichem Kommentar 1674 herausgegeben hat; vgl. ferner Selden, uxor hebraica, III, Kap. 13—15; Lund, jüdische Heiligthümer, S. 701 ff. [i. ang. Art.]

2) Wird es doch nach V. 25 aus der Hand der Frau genommen. — Dass der Mann das Material dazu liefert, ist nothwendig schon darum, weil die Ehegattin als solche gar kein Eigenthum hat, besonders aber desswegen, weil die ganze Handlung von ihm veranlasst ist und ohne Rücksicht auf die Einwilligung der Frau vollzogen wird. [i. ang. Art.]

3) Ein Opfer aber war überhaupt nöthig, da, wie Bähr (a. a. O. S. 445) ganz richtig hervorgehoben hat, nach mosaischer Ordnung jeder, der Jehova für irgend einen Zweck am Heiligthum nahen will, nicht leer (Ex. 23, 15. 34, 20) d. h. nicht ohne Opfer erscheinen darf. Daher muss auch die Darbringung des Opfers, als Einleitung des ganzen Aktes, dem Trinken des Fluchwassers vorangehen. [i. ang. Art.]

4) Es soll auch nicht, wie Kurtz a. a. O. ausführt, einerseits der Zweideutigkeit des Rufes und Lebens der Frau entsprechen und doch andererseits (S. 395) wieder Symbol ihrer Unschuld sein.

5) Wie die Beschaffenheit der Opfer in vielen Fällen nach der äusseren Stellung des Darbringers, dem Rang in der Theokratie oder nach dem Stand des Vermögens sich richtet, so entspricht es in diesem Falle der äusseren Dignität einer Frau, an der die Makel der schwersten Anklage haftet. [i. ang. Art.]

6) Vgl. Hos. 3, 2, wo Gerste als die einer Hure zukommende Nahrung erscheint. — Die jüdische Deutung geht so weit, zu sagen (Sota II, 1), weil das Thun der Ehebrecherin diese dem Vieh ähnlich mache, müsse auch ihr Opfer von der Nahrung des Viehes sein. Allein in diesem Fall wäre ja die Frau als schuldig präsumirt, wovon keine Rede sein kann.

7) Vgl. § 125, Schluss. — Nach Keil und Kurtz soll es ausdrücken, dass die Werke des Weibes nicht vom Geiste Gottes beseelt und nicht in der Stimmung des Gebets verrichtet waren. Die rabbinischen Deutungen s. bei Wagenseil a. a. O. S. 351 f. [i. ang. Art.]

8) So Onkelos und Sota II, 2, wogegen die LXX ὕδωρ καθαρὸν ζῶν übersetzen, also einfach reines Quellwasser verstehen. [i. ang. Art.]

9) Während der Handlung war wohl der Frau noch Zeit zu einem Geständniss gegeben; es ist wahrscheinlich nach V. 20 eine Pause anzunehmen. [i. ang. Art.]

10) Dass nämlich das Trinken erst nach der Darbringung des Opfers erfolgte, nicht umgekehrt (wie Sota III, 2, doch unter Anführung auch der entgegenstehenden Ansicht, angibt), fordert die (oben, Erl. 3, erörterte) Bedeutung des Opfers und erhellt auch aus V. 26; V. 24 ist demnach als anticipirende Bemerkung zu betrachten. — »Hat er ihr«, fährt das Gesetz V. 27 f. fort, »das Wasser zu trinken gegeben, und ist sie verunreinigt und hat Untreue an ihrem Manne begangen, so wird das fluchbringende Wasser in sie eingehen zum Weh, dass ihr Bauch schwillt und ihre Hüfte verfällt, und das Weib wird zum Fluche werden inmitten ihres Volkes. Und wenn das Weib nicht verunreinigt, sondern rein ist, so wird sie als schuldlos dargestellt und mit Samen besamet werden.« Der Mann aber, der sein Weib wegen des von ihm gehegten Verdachtes diesem Verfahren unterwirft, ist unter allen Umständen, auch wenn das Weib unschuldig erfunden worden ist, von Schuld frei. [i. ang. Art.]

11) Der Ausdruck מָרִים ist nämlich, wie besonders V. 27 zeigt, nicht auf die Bitterkeit des Geschmacks, sondern auf die verderbliche Wirkung zu beziehen. Die Rabbinen dagegen nahmen das Wort eigentlich und stritten darüber, ob dem Wasser etwas Bitteres sei beigemischt worden oder dasselbe erst im Munde der trinkenden Ehebrecherin bittern Geschmack angenommen habe. [i. ang. Art.]

12) Ganz richtig sagt Keil (a. a. O. S. 301), dass dieses Wasser »durch Gottes Wort und Kraft eine übernatürliche Kraft erhalten soll, die freilich nicht als magisch zu denken ist, wohl aber geistig wunderbarer Art ist, so dass sie auf den schuldigen Leib verderbenbringend einwirkt, dem unschuldigen aber keinen Schaden zufügt.« [i. ang. Art.]

13) Spätere Traditionen s. im angef. Artikel S. 475 f.

III. Die heiligen Zeiten.

1. Von denselben im Allgemeinen [1]).

§ 144.

Uebersicht und Bezeichnungen der heiligen Zeiten.

Die Heiligung des Zeitlaufs wird im Allgemeinen vollzogen durch das Morgen- und Abendopfer עֹלַת תָּמִיד (worüber § 131). Daneben sind aber noch besondere Zeiten ausgehoben, welche, wie sie durch regelmässigen Wechsel von Arbeit und Ruhe eine dem Bedürfniss des Menschen entsprechende Ordnung des natürlichen Lebens begründen, so zugleich das Substrat darbieten für den im Kultus stattfindenden Verkehr zwischen Gott und der Gemeinde. Als solche heilige Zeiten sind im Pentateuch bestimmt: 1) der siebente Wochentag oder der Sabbath; 2) die Neumonde, gleichsam als die Erstgeborenen unter den Monatstagen, übrigens von untergeordneter Bedeutung, mit Ausnahme des mit festlichem Charakter ausgestatteten siebenten Neumonds, der den Namen יוֹם תְּרוּעָה Tag des Posaunenhalls führte; 3) die drei Wallfahrtsfeste, an denen die ganze Gemeinde beim Heiligthum sich versammeln soll, nämlich a) das den jährlichen Festcyklus im Frühling eröffnende, im ersten Monat des mosaischen Jahres (Ex. 12, 2) am Abend des 14ten Abib oder Nisan zu begehende Passah mit den vom 15ten an zu feiernden sieben Tagen der ungesäuerten Brote, b) sieben Wochen später das Wochenfest (Pfingsten), c) das Laubhüttenfest vom 15ten des siebenten Monats an; 4) der siebente Monat (Thisri) war ausserdem, dass, wie bereits bemerkt wurde, sein Neumond festlichen Charakter hatte, noch durch den am 10ten gefeierten Versöhnungstag (יוֹם הַכִּפֻּרִים) ausgezeichnet, in ihm schloss nach der siebentägigen Feier des Laubhüttenfestes die am achten Tage (dem 22sten des Monats) stattfindende עֲצֶרֶת (Lev. 23, 36) [2]) die festliche Hälfte des Jahres. — Ausserdem war 5) je das siebente Jahr als Sabbathjahr und das sieben Jahrsabbathe abschliessende fünfzigste als Jobel- (Hall-) jahr geheiligt. — Die Gesetze über die heiligen Zeiten im Allgemeinen sind enthalten in Ex. 23, 10—17. Lev. 23 und 25. Num. 28. 29. Deut. 16. Das Deuteronomium erwähnt wie das Bun-

desbuch (Ex. a. a. O.) nur die drei Wallfahrtsfeste; geht es doch selbst über den Sabbath (mit Ausnahme des Dekalog 5, 12 f.) und über die Neumonde mit Stillschweigen hinweg. Dieser Umstand erklärt sich daraus, dass die Einheit des Heiligthums, um deren Einschärfung es dem Deuteronomium in seinen Kultusgeboten besonders zu thun ist, eben nur bei den Wallfahrtsfesten ausdrücklich hervorzuheben war (s. Deut. 16, 5—7. 11. 15. 16) [3]).

Die allgemeinste Bezeichnung für die nach fester Ordnung eintretenden heiligen Zeiten wäre מוֹעֲדֵי יְהוָה, da מוֹעֵד bestimmte Zeit überhaupt bedeutet vgl. Num. 28, 2. Auch steht der Ausdruck in der Ueberschrift Lev. 23, 2 von allen heiligen Tagen mit Einschluss des Sabbaths, an denen heilige Versammlung (מִקְרָא קֹדֶשׁ) stattfindet, darum Ez. 46, 11 (s. Hitzig z. d. St.) auch von den Neumonden, denn diese sollen nach der prophetischen Gesetzgebung Ez. 46, 3 vgl. mit Jes. 66, 23 Tage heiliger Versammlung sein, was sie im Pentateuch noch nicht sind. — Häufiger aber wird der Ausdruck מוֹעֲדִים enger gefasst und mit Ausschluss der Sabbathe und Neumonde bloss auf die Versammlungstage der Jahresfeste bezogen Lev. 23, 4. Ez. 46, 9. 2. Chr. 8, 13. 31, 3. — Noch enger ist die Bedeutung des Wortes חַג, welches der gewöhnliche Name der drei Wallfahrtsfeste als der Freudenfeste des Jahres ist. Die Bezeichnung scheint (der Verbalstamm חָגַג bedeutet nämlich eigentlich im Kreise sich drehen) von den an diesen Festen (s. Jud. 21, 19—21, vgl. auch zur Erläuterung Ex. 32, 5 mit V. 19) aufgeführten fröhlichen Reigen ausgegangen zu sein [4]). Für den ernsten Versöhnungstag konnte daher dieses Wort nicht gebraucht werden; er führt auch später nur den Namen der Tag κ. ἐξ. יוֹמָא oder der grosse Tag יוֹמָא רַבָּא [5]).

1) Vgl. meinen Artikel: »Feste der alten Hebräer« in Herzog's Realencyklop. IV, S. 383 ff.

2) S. das Nähere beim Laubhüttenfest § 156.

3) Ueber die sonst in den Festgesetzen stattfindenden Differenzen s. die Behandlung der einzelnen Feste.

4) Im Arabischen wird dann das Wort حَجّ Bezeichnung der Wallfahrt der Pilger nach Mekka.

5) Dass, wie häufig behauptet wird, der Ausdruck חַג schon im A. T. κ. ἐξ. vom Laubhüttenfeste, als dem grössten Freudenfeste des

Jahres stehe, folgt wenigstens aus 1. Reg. 8, 2. Ez. 45, 25. 2. Chr. 7, 8 nicht sicher, da dort die Beziehung auf das Laubhüttenfest sich von selbst aus dem Zusammenhang ergibt; Jud. 21, 19 aber kann auch vom Passahfeste verstanden werden (vgl. Hengstenberg, Beitr. zur Einl. ins A. T. III, S. 80). [i. ang. Art.]

§ 145.

Gründe für die Zeitbestimmung der Feste.

Den Grundtypus für die Ordnung der heiligen Zeiten bildet die Siebenzahl, die von Gen. 2, 2 f. an Signatur der göttlichen Vollendung ist [1]). Durch dieselbe ist unmittelbar bestimmt die Ordnung der Sabbathzeiten (§ 147 ff.); aber auch in die Festordnung greift die Siebenzahl ein, sofern (wie aus § 144 erhellt) bei zwei Hauptfesten die Dauer eine siebentägige ist, ferner in dem jährlichen Festcyklus als besonderer Festkreis die sieben Wochen von Passah bis Pfingsten sich abzweigen, ferner der siebente Monat vorzugsweise mit Festen besetzt ist, endlich die Gesamtzahl der heiligen Versammlungstage, also der Haupttage der Feste, zusammen ebenfalls sieben ist (indem Passah- und Laubhüttenfest zwei Versammlungstage haben). — Unter den fünf Jahresfesten haben die drei Wallfahrtsfeste, Passah, Pfingsten und Laubhütten, theils eine agrarische theils eine historische Bedeutung; nur dass die letztere im Alten Testament beim Pfingstfeste fehlt [2]). Der Versöhnungstag hat trotz seiner einzigartigen Bedeutung doch eine unverkennbare Beziehung zum Laubhüttenfeste: wie das Passah das Erntefest der ungesäuerten Brote einleitet, so der Versöhnungstag die höchste Freudenzeit des Jahres in der Laubhüttenfeier. Diese Stellung des Versöhnungstags will sagen, dass nur das mit Gott versöhnte Volk das Recht hat, sich des Segens zu freuen, mit dem Gott das Jahr gekrönt hat; s. dagegen Hos. 9, 1 ff. [3]). Ebenso dient, worüber später (§ 152), der Versöhnungstag zur Einleitung des Jobeljahres, das, nach dem ökonomischen Jahr sich richtend, eben mit dem Herbst beginnt [4]). Warum das Fest gerade am 10ten des siebenten Monats gefeiert werden soll, darüber ist im Gesetz nichts angedeutet [5]). Die Wahl des Tages hat wohl rückwärts weisende Bedeutung; es soll wohl dadurch die erste Dekas des Sabbathmonats als eine Zeit bussfertiger Selbsteinkehr bezeichnet wer-

den, wie denn auch das spätere Judenthum die Tage vom ersten bis zum 10ten Thisri für Busstage erklärt hat. — Der Mondwechsel bestimmt, abgesehen von den Neumonden, das Passah- und Laubhüttenfest, die beide auf den Vollmond fallen, wie auch das Nachpassah von denjenigen, die an der Feier des eigentlichen Passah verhindert gewesen waren, am nächsten Vollmond zu begehen war (Num. 9, 9—13. vgl. 2. Chr. 30, 2); daher Sir. 43, 7: ἀπὸ σελήνης σημεῖον ἑορτῆς. Weiter ist anzuführen, dass das Passah in die Nähe des Frühlings-, das Hüttenfest in die Nähe des Herbstäquinoctium zu fallen pflegt [6]). — Bei dem allem ist es aber doch ganz unrichtig, die Bedeutung der heiligen Zeiten des Mosaismus aus kosmischen Verhältnissen abzuleiten. Für das Heidenthum, welches das Leben und Walten der Gottheit mit dem Leben der Welt identificirt, sind freilich die Weltzeiten als solche zugleich Gotteszeiten und werden darum die hervorstechenden Momente im Laufe der Sonne und des Mondes vorzugsweise als Festzeiten verwendet (vgl. Bähr, Symbolik, II, S. 546). Nach alttestamentlicher Anschauung dagegen sollen die Ordnungen des Himmels als Zeitmesser für die theokratischen Ordnungen dienen (Gen. 1, 14. Ps. 104, 19), damit auch auf diese Weise die Einheit der Natur- und der Bundesordnung zur Erscheinung komme. Unter den Gesichtspunkt chronologischer Feste, wie z. B. George (Die älteren jüdischen Feste 1835, S. 193 ff.) eine Klasse von Festen genannt hat, könnten höchstens die Neumonde fallen; aber gerade diese haben im Pentateuch durchaus untergeordnete Bedeutung (s. später § 150). Man mag immerhin vermuthen, dass die Israeliten, wie Ewald meint [7]), in der vormosaischen Zeit eine Feier der Vollmonde, ferner eine Feier des Frühlings- und Herbsteintritts gehabt haben, wiewohl uns hiefür alle sicheren Data fehlen, man mag auch mit Philo [8]) und Neueren in dem Glanze des Vollmondes eine besondere Verherrlichung des Passah- und des Hüttenfestes sehen. Was die Feste zu Festen, die Sabbathe zu heiligen Tagen macht, das ist doch nicht eine an die Naturordnung anknüpfende menschliche Wahl, sondern die Stiftung des Bundesgottes, der durch die Feste einerseits die grossen Thatsachen der Erlösung und Führung seines Volkes in lebendiger Erinnerung erhält (vgl. Ex. 13, 9. Lev. 23, 42 f. u. s. w.), andererseits das Volk

anweist, seinen irdischen, auf ein agrarisches Leben gegründeten Beruf in stetiger Abhängigkeit von dem Geber alles Natursegens und diesen Segen selbst in unveräusserlichem Zusammenhang mit der Bundesordnung aufzufassen.

1) Ueber die heiligen Zahlen s. Kliefoth, die Zahlensymbolik der hl. Schrift, theol. Zeitschr. von Dieckhoff und Kliefoth 1862, S. 1—89, 341—453, 509—623, sowie den auch die Abhandlung von Kliefoth berücksichtigenden Artikel von Leyrer: »Zahlen bei den Hebräern« in Herzog's Realencyklop. XVIII, S. 360 ff.

2) Woraus sich erklären dürfte, dass dasselbe niedriger als die beiden andern zu stehen scheint, wie es denn in der Weissagung Ez. 45, 21 ff. ganz weggelassen ist. [i. ang. Art.]

3) Vgl. Hupfeld, de primitiva et vera festorum ap. Hebraeos ratione, II, S. 12: »Quae enim esset terrae et proventuum consecratio a populo profano peracta, h. e. communis vitae labe polluto, nisi antea lustratus et expiatus se denuo sacraverit?« — Hos. 9, 1 ff. ein höchst wahrscheinlich auf das Laubhüttenfest gehendes Prophetenwort, das drohend (»freue dich nicht, Israel« u. s. w.) in den Jubel des abtrünnigen Volkes über den Erntesegen hineinschallt.

4) Eben diese Beziehung, in welcher der Versöhnungstag zum Jobeljahre steht, zeigt, dass man die Bedeutung desselben nicht auf die einer Vorfeier des Laubhüttenfestes beschränken darf. Vollends ihn mit der auf den 10ten des Nisan fallenden Vorbereitung des Passahfestes (§ 153), die gar keinen festlichen Charakter hatte, zusammenzustellen, verbietet der hohe Rang, der ihm unter den mosaischen Festen zukommt. [Artikel: »Versöhnungstag.«]

5) Die rabbinischen Träumereien hierüber (weil Adam am 10ten Thisri gesündigt und Busse gethan habe, oder weil Abraham an diesem Tage beschnitten worden sei, oder weil an diesem Tage Mose vom Berge gekommen und die Versündigung mit dem goldenen Kalbe gesühnt u. dgl.) s. bei Carpzov, appar. antiq. s. cod. S. 433; Philo (de septen. ed. M. II, S. 297) weist auf die Bedeutung der Zehnzahl als Zahl der Vollkommenheit hin, was er dann in seiner Weise auf den ethischen Werth des für den Tag verordneten Fastens bezieht. Nach Bähr (Symbolik II, S. 673) wird durch die Zehnzahl der Versöhnungstag als der umfassendste, vollkommenste Tag bezeichnet; ähnlich Kurtz (Opferkultus, S. 336). [i. ang. Art.]

6) Wie denn schon Philo, de septen. ed. M. II, S. 297, diesen Punkt in seiner Weise ausdeutet. [Artikel: »Feste der alten Hebr.«]

7) Vgl. Ewald, de feriarum hebr. origine ac ratione, Zeitschr. für Kunde des Morgenlandes II, S. 414 ff.

8) S. Philo a. a. O. S. 297: »ἵνα μὴ μεθ' ἡμέραν μόνον ἀλλὰ καὶ νύκτωρ πλήρης ὁ κόσμος ᾖ τοῦ παγκάλου φωτός«, vgl. S. 293.

§ 146.

Die Begehung der heiligen Tage.

Ueber die Begehung der heiligen Tage ist im Allgemeinen folgendes zu bemerken.

1) Neben den für jeden Tag verordneten Opfern (§ 131) fanden noch besondere öffentliche Opfer statt, die aber je nach dem Charakter der einzelnen heiligen Tage sich verschieden gestalteten. Die Gesetze hierüber finden sich Num. 28 und 29.

2) Wie für den Wochensabbath war auch für sieben jährliche Festtage (eben jene Versammlungstage § 145), nämlich den ersten und siebenten Tag der ungesäuerten Brote, den Tag des Wochenfestes, den Neumondsabbath, den Versöhnungstag, den ersten und den Schlusstag des Laubhüttenfestes, die Ruhe von der Arbeit geboten. Dabei findet aber der Unterschied statt, dass am Wochensabbath und am Versöhnungstag alle Arbeit (כָּל־מְלָאכָה) untersagt ist (Lev. 23, 3. 31. vgl. mit Num. 29, 7), an den übrigen sechs oben genannten Ruhefesttagen dagegen nur כָּל־מְלָאכֶת עֲבֹדָה (Vulg. servile opus, Luther: Dienstarbeit) Lev. 23, 7. 8. 21. 25. 35. 36. vgl. Num. 28, 18 u. s. w. Das letztere schloss, wie aus Ex. 12, 16 erhellt, die Bereitung der Speisen nicht aus [1]). Im Pentateuch wird daher der die strengere Enthaltung von Arbeit bezeichnende Ausdruck שַׁבַּת שַׁבָּתוֹן (hoher Ruhetag) nur vom Wochensabbath und vom Versöhnungstag, Lev. 16, 31. vgl. 23, 28, gebraucht; übrigens auch der einfache Ausdruck שַׁבָּת nur noch von den Ruhetagen der Feste des siebenten Monats [2]) und, nach der gewöhnlichen Erklärung von Lev. 23, 11. 15 auch von dem ersten Mazzothtage [3]). An den Zwischentagen der beiden Festwochen war die Arbeit gestattet [4]).

3) Das Positive der Feier der Wochensabbathe und der sabbathlichen Festtage ist enthalten in der Lev. 23 und Num. 28 regelmässig wiederkehrenden Formel, dass an ihnen stattfinden solle מִקְרָא קֹדֶשׁ. Dieser Ausdruck bedeutet nicht, wie schon LXX und Vulgata ihn verstanden, *κλητὴ ἁγία ἔσται ὑμῖν*, vocabitur sanctus (darnach auch Luther: »der Tag soll heilig heissen«), oder, wie Coccejus und Vitringa (s. des letzteren Synag. vet. S. 288 ff.), unter den Neueren Saalschütz (Mo-

saisches Recht S. 387) unter Vergleichung von Ex. 32, 5. Jer. 36, 9 ihn erklärten, indictio sancti, proclamatio sanctitatis; sondern der Ausdruck bezeichnet heilige Zusammenberufung und will sagen, dass, wie Ez. 46, 3. 9 es ausdrückt, das Volk zum Heiligthum kommen soll, um anzubeten. Doch findet ein allgemeines Gebot des Erscheinens beim Heiligthum (der רְאִיָּה nach der späteren Bezeichnung) nur hinsichtlich der drei Wallfahrtsfeste und zwar für die männliche Bevölkerung statt Ex. 23, 14. 17. Deut. 16, 16 [5]).

4) Die zu den Festen Kommenden sollen nicht leer vor dem Herrn erscheinen Ex. 23, 15. vgl. 34, 20. Deut. 16, 16, nämlich, wie V. 17 sagt, »ein jeglicher nach dem, was seine Hand geben kann, nach dem Segen, den dir der Herr dein Gott gegeben.« Es geht dies auf die freiwilligen Gaben V. 10, den Deuteronomiumzehnten (§ 136, 3), die Erstgeburten des Viehs (§ 136, 1) [6]), Erstlinge (§ 136, 2) u. s. w. und die daraus gebildeten Schelamim (denen Brandopfer vorausgiengen, Num. 10, 10, fröhliche Mahlzeiten folgten, vgl. 2. Chr. 30, 22) [7]).

1) S. die gründliche Erörterung der Sache bei Gusset, lex. hebr. ed. II, S. 817 ff. und 1582. — Die Thalmudisten haben daher den Sabbath der Schöpfung (d. i. den Wochensabbath) und den Festsabbath unterschieden. [i. ang. Art.]

2) Wahrscheinlich desswegen, weil (wie schon Gusset a. a. O. S. 1581 gesehen hat) diese Tage von dem Sabbathmonat her einen besondern sabbathlichen Charakter gewannen. [i. ang. Art.]

3) Nach anderer Auslegung ist Lev. 23, 11, 15 an den Wochensabbath zu denken (s. Hupfeld a. a. O. II, S. 4). — Ganz unrichtig ist die Behauptung Bähr's, a. a. O. S. 532, dass im A. T. zuweilen auch sämtliche Fest- und Feierzeiten mit dem Namen Sabbathe bezeichnet werden. — Ueber die Form des Wortes שַׁבָּתוֹן (= σαββατισμός) s. Ewald, Ausf. Lehrb. § 163, *d*.

4) Die Satzungen, durch welche später diese Freiheit eingeschränkt wurde, gibt die Mischna tract. Moëd Katon, II, 11. [i. ang. Art.]

5) Ueber die aus Ex. 23, 14 stammende thalmudische Bezeichnung der Wallfahrtsfeste durch רְגָלִים und die Ausdeutung dieses Ausdrucks s. den angef. Artikel S. 386.

6) S. über den letzteren Punkt Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 52 ff.

7) Diese Privatfestopfer bezeichnet der thalmudische Sprachgebrauch mit dem Namen חגיגה; einige spätere rabbinische Bestim-

mungen hierüber s. bei Saalschütz a. a. O. S. 422. — Vgl. die Zusammenstellung der Requisite der Festfeier bei Josephus, Ant. III, 10, 6 fin. — In den im Kanon auf den Pentateuch folgenden historischen Büchern finden sich nur wenige Notizen über die Kultuszeiten. Dies gilt schon von dem Buche Josua, das nur 5, 10 ff. das erste auf dem Boden Kanaans gefeierte Passah erwähnt. Wenn dieses mit dem Pentateuch eng zusammenhängende, denselben anerkannter Massen voraussetzende Buch Festfeier u. dgl. sonst nicht erwähnt, so ist hiernach jedem Unbefangenen deutlich, wie wenig aus dem Schweigen der folgenden Bücher über die Feste auf die Nichtexistenz derselben geschlossen werden darf. — Ueber die Notizen der späteren Bücher s. den Prophetismus. — Diejenigen, welche den mosaischen Ursprung der im Pentateuch angeordneten Kultuszeiten leugnen, sind bis jetzt die Nachweisung schuldig geblieben, wo denn die Entstehung derselben in der späteren israelitischen Geschichte eingefügt und wie sie erklärt werden solle. Bildet doch der ganze Cyklus der heil. Zeiten und besonders die Reihe der Sabbathzeiten ein eng zusammenhängendes, in sich abgerundetes Ganzes. [i. ang. Art.]

2. Die Sabbathzeiten.

a) Der Wochensabbath[1]).

§ 147.

1) Alter und Ursprung des Sabbaths.

Das Wort שַׁבָּת, das meistens als Femininum gebraucht wird, ist wahrscheinlich ursprünglich ein Abstraktum, nämlich, worauf die Form desselben mit den Suffixen (שַׁבַּתּוֹ) hinweist, aus שַׁבֶּתֶת (= Feier, Ruhe, ἀνάπαυσις, Josephus, Ant. I, 1, 1) zusammengezogen[2]). Der volle Ausdruck aber ist יוֹם הַשַּׁבָּת.

Der Sabbath, den Manche bereits im Paradiese eingesetzt sein lassen, Andere als Saturntag aus dem ältesten Heidenthum, namentlich dem ägyptischen ableiten, ist nach dem Pentateuch **rein mosaischen Ursprungs**. In Gen. 2, 1 ff. ist zwar die Weihung des siebenten Tages mit der Schöpfung in Verbindung gebracht, nicht aber die Promulgation des Sabbathgebotes für die Menschen[3]). Auch im patriarchalischen Zeitalter fehlt es an jeder Spur des Sabbaths, wie denn schon die Kirchenväter dem Judaismus gegenüber es mit Nachdruck hervorgehoben haben, dass die Gerechten vor Mose Gottes Wohlgefallen erlangt haben, obwohl sie keinen Sabbath gefeiert[4]). Die erste Vorschrift über die Sabbath-

feier erscheint Ex. 16, 5. 22—30 aus Anlass des Mannasammelns, und zwar in einer Form, welche anzudeuten scheint, dass dem Volke damals der Sabbath noch unbekannt war. Erst nachdem durch jenen Vorgang das Volk in die Begehung des Sabbaths unter Erfahrung des darauf ruhenden Segens praktisch eingeleitet war [5]), erfolgte am Sinai im Dekalog die eigentliche Promulgation des Sabbathgebotes. Der Ex. 20, 8 gebrauchte Ausdruck: »gedenke (זָכוֹר) des Sabbathtags« will nicht an den Sabbath als altes Institut erinnern (wenn er überhaupt auf Früheres zurückwiese, wäre es das in Kap. 16 Berichtete), sondern fordert, von nun an des Sabbaths eingedenk zu sein, entspricht somit ganz dem »beobachte« (שָׁמוֹר) in der Parallelstelle Deut. 5, 12 [6]). Auch Neh. 9, 14 zeugt für den mosaischen Ursprung des Sabbaths. — Der Ableitung des Sabbaths aus dem Heidenthum widerspricht das Alte Testament bestimmt dadurch, dass es den Sabbath für ein Zeichen zwischen Jehova und dem Volke erklärt, an dem zu erkennen sei, dass Jehova Israel als sein Volk sich geheiligt habe (Ex. 31, 13. Ez. 20, 12) [7]). Indessen ist diese Ableitung ebensowenig auf religionsgeschichtlichem Wege zu begründen [8]). Weit verbreitet ist allerdings im Alterthum die Heiligkeit der Siebenzahl, was sich aus dem häufigen bedeutsamen Vorkommen derselben in natürlichen Verhältnissen, besonders im Planetensystem der Alten und im Mondlauf, zur Genüge erklärt [9]). Auch der Wochencyklus, der vielleicht ursprünglich als Viertel des synodischen Mondmonats (wenn auch nicht vollständig zutreffend) sich gebildet hat (so Hengstenberg), geht in die vormosaische Zeit zurück (s. Gen. 29, 27 f. und vielleicht schon 7, 4. 10. 8, 10. 12. 17, 12. 21, 4) [10]). Aber allgemein verbreitet war die siebentägige Woche im Alterthum nicht; namentlich hatten die alten Aegypter, auf welche Dio Cassius XXXVII, 18 f. [11]) die siebentägige Woche zurückführt, nach den neueren Untersuchungen [12]) in früherer Zeit den zehntägigen Zeitkreis. Und jedenfalls steht fest, dass eine religiöse Feier des siebenten Wochentages oder auch nur je eines der sieben Wochentage sich in keiner der alten heidnischen Religionen nachweisen lässt [13]). Die bei römischen und griechischen Schriftstellern allerdings übliche Kombination des jüdischen Sabbaths mit dem Saturntage [14]) beruht auf der Beziehung der sieben Wo-

chentage auf die Planeten. Von dieser weiss das Alte Testament nichts und sie scheint auch im Heidenthum nicht in eine sehr frühe Zeit zurückzugehen [15]). Ihre allgemeine Verbreitung, sagt Dio Cassius a. a. O., sei noch nicht alt [16]). Da die Stelle Herodot's II, 82, wornach bei den Aegyptern jeder Monat und Tag einem Gott heilig war, nicht auf die Wochen-, sondern (wie jetzt nachgewiesen ist) auf die Monatstage geht, indem jeder der dreissig Monatstage seine besondere Schutzgottheit hatte, so ist das älteste Zeugniss für die Sache der Orakelspruch bei Eusebius, praep. ev. 5, 14, wo die Anrufung der sieben Planeten an ihren sieben Tagen auf den Magier Ostanes (der nach Plinius, hist. nat. 30, 2 ein Zeitgenosse des Xerxes war) zurückgeführt wird. Die der Benennung der Wochentage zu Grunde liegende Aufeinanderfolge der Planeten beruht übrigens nach der angeführten Stelle des Dio Cassius (s. über dieselbe Lobeck, Aglaophamus S. 941 ff.) auf künstlichen Theorien, deren eine die Eintheilung des Tages in 24 Stunden voraussetzt [17]). Schon hiernach ist es misslich, (mit Baur) jener Identificirung des Sabbaths mit dem Saturntage das Gewicht einer uralten Ueberlieferung beizulegen. Es lässt sich aber auch die Ideenassociation, von der man sich bei dieser Kombination leiten liess, leicht erkennen [18]). Mit der Idee des Saturn war bekanntlich die Idee des mühelosen, seligen Lebens (Hesiod, op. et d. 170; Pindar, Ol. 2, 70 ff.) so eng verknüpft, dass *ὁ ἐπὶ Κρόνου βίος* (Lucian. fugit. 17) geradezu ein Faullenzerleben bedeutet [19]). Auch den Römern war bei dem jüdischen Sabbath mit seinem otium und als dem Tage, der einst, wie Tacitus (hist. V, 4. vgl. Justin. hist. 36, 2) die Sache darstellt, bei der Ausführung aus Aegypten das Ende der Mühen gebracht haben sollte, die Vergleichung mit ihren Saturnalien nahe genug gelegt [20]). Von einer dem Sabbath entsprechenden heidnischen Feier des siebenten Wochentages weiss aber kein römischer und griechischer Schriftsteller etwas. Den römischen Schriftstellern ist vielmehr eine solche Feier etwas specifisch Jüdisches und darum Gegenstand des Spottes der Satyriker [21]), wie auch Seneca in der Sabbathfeier ein »septimam fere partem aetatis perdere« erblickte. Wenn Josephus und Philo von einer allgemeinen Verbreitung der Sabbathfeier reden, so geht das auf die in jenen Jahrhunderten immer weiter um sich

greifende Nachahmung jüdischer Sitte[22]). Das otium des siebenten Tages gefiel nämlich nicht bloss den eigentlichen Proselyten des Judenthums, sondern wurde auch von Heiden angenommen[23]), zumal seit in Folge des Eindringens morgenländischer Astrologie der Tag des Saturn (des »sidus triste«, Juvenal sat. VI, 569) als dies ater, somit als ungünstig für jedes Unternehmen, namentlich für Reisen (Tibull. I, 3. 18) betrachtet wurde.

1) Vgl. meinen Artikel: »Sabbath« in Herzog's Realencyklop. XIII, S. 193 ff.

2) Nach anderer Auffassung (so Ewald, Ausf. Lehrb. § 155, *c*) soll das Wort ursprünglich ein Maskulinum nach der Form קָטֵל sein und den Tag selbst als den Feirer bezeichnen; hiezu passt aber die Ausdrucksweise in mehreren Stellen (z. B. Ex. 31, 15: »am siebenten Tage ist שַׁבָּת«) nicht gut. (Vgl. auch gegen diese Auffassung Böttcher, Ausf. Lehrb. § 621, 4 mit Note 2). Die Ansicht, wornach שַׁבָּת aus שַׁבַּעַת (= ἑβδομάς, ein Ausdruck, der allerdings zuweilen, 2. Makk. 6, 11. 12, 38 u. a., geradezu für den Sabbath gesetzt wird) kontrahirt sein und den siebenten Tag bezeichnen soll (Lact. inst. 7, 14 dies sabbati, qui lingua Hebraeorum a numero nomen accepit), ist so wenig als die Kombination des Stammes שָׁבַת mit שׁוּב (Bähr, Symbolik des mos. Kultus II, S. 532 ff.) zu begründen. Ueber die höhnische Erklärung des Wortes bei Apion s. Josephus in der Schrift gegen denselben (II, 2). — Die LXX, das N. T., Josephus u. A. geben das Wort nicht bloss durch τὸ σάββατον, sondern auch durch τὰ σάββατα; letztere Pluralform mit Singularbedeutung könnte Nachbildung der aramäischen Form des stat. emph. sein, ist aber wahrscheinlich nach Analogie anderer Festnamen wie ἐγκαίνια, ἄζυμα zu erklären. Vgl. Buttmann, Gramm. des neutest. Sprachidioms, S. 21; ebendas. über den Metaplasmus in der Deklination dieses Plural. [i. ang. Art.]

3) Wie auch die herrschende jüdische Auslegung die Worte als כתוב על־העתיד (Raschi z. d. St.) gefasst hat. — In Gen. 4, 3 konnte nur durch falsche Deutung des מִקֵּץ יָמִים eine Andeutung der Sabbathfeier gefunden werden. [i. ang. Art.]

4) Justinus M., dial. c. Tryph. Kap. 19. 27; Irenäus adv. haer. IV, 16, 2; Eusebius, hist. eccl. I, 4.

5) Was die Juden weiter über diese שבת ראשונה sagen, s. bei Selden, de jure nat. et gent. III, 11. — Die entgegenstehende Ansicht vertritt Saalschütz, das mos. Recht, S. 389 f. [i. ang. Art.]

6) Richtig Gerhard, loc. th. ed. Cott. V, S. 311: »admonemur hac voce, quod ad praeceptorum divinorum observantiam requiratur animus *memor* et vigilans.« [i. ang. Art.]

7) Wie auch die Juden selbst den Sabbath durchaus als eine ihnen specifisch angehörende Ordnung fassen, darüber s. die Nachweisungen

bei Selden (a. a. O. III, 10); daher wird im Synagogalkultus der Sabbath als Braut begrüsst (vgl. Buxtorf, synag. jud. S. 299). [i. ang. Art.]

8) Es gehört hieher besonders Baur, »der hebräische Sabbath und die Nationalfeste des mosaischen Kultus«, Tübinger Zeitschr. 1832, 3. H., S. 125 ff. Grosser Missbrauch mit unerwiesenen religionsgeschichtlichen Sätzen ist unter den neueren Schriften namentlich bei Oschwald, Die christliche Sonntagsfeier 1850, S. 13 ff. getrieben worden. Das Absehen dieser Schrift ist darauf gerichtet, durch die Behauptung der vor- und aussermosaischen Existenz des Sabbaths für die Meinung, als sei der Sabbath nicht zugleich mit dem mosaischen Ceremonialgesetz abrogirt worden, eine geschichtliche Grundlage zu gewinnen. Es ist merkwürdig, wie hier ein einseitiger Nomismus mit religionsgeschichtlichen Hypothesen sich befreundet hat, die einem ganz andern Interesse dienen. Besonnener hat die hier zur Sprache kommenden Fragen Liebetrut behandelt in der Schrift: »Die Sonntagsfeier, das Wochenfest des Volkes Gottes« 1851.

9) Vgl. Philo, de mundi opif., ed. Mang. I, S. 24; Plutarch, de Ei ap. Delph. Kap. 17.

10) Er scheint ein uraltes Eigenthum der semitischen Völker zu sein, ist wahrscheinlich von diesen aus zu andern alten Völkern gekommen, konnte übrigens an verschiedenen Orten selbständig entstehen. [i. ang. Art.]

11) Dio Cassius, XXXVII, 18 f.: »Die Eintheilung der Tage nach den sieben sogenannten Planeten ist bei den Aegyptern aufgekommen und jetzt bei allen Völkern, jedoch glaube ich nicht seit langer Zeit, angenommen. Die alten Hellenen wenigstens wussten, so viel mir bekannt ist, nichts davon. Da dieselbe aber jetzt bei allen Völkern und selbst bei den Römern üblich und gewissermassen heimisch geworden ist« u. s. w.

12) S. Lepsius, Chronol. der Aegypter, I, S. 22; Brugsch in der Zeitschr. der deutschen morgenländ. Gesellsch. III, S. 271.

13) Vor Allem nicht bei den Aegyptern, und zwar auch nicht nach der angef. Stelle des Dio Cassius, in der lediglich von der astrologischen Bedeutung der sieben Wochentage, aber entfernt nicht von der specifischen Heiligkeit eines derselben die Rede ist. Eben so wenig bei den Arabern, denn wenn diese dem Saturn an seinem Tage in einem sechseckigen schwarzen Tempel schwarz gekleidet einen alten Stier opferten, so lag der Grund hievon nicht darin, dass ihnen der siebente Tag heilig gewesen wäre, sondern darin, dass der Saturn als bösartige Macht gefürchtet wurde; ebenso wurde von ihnen der Planet Jupiter an seinem Wochentage durch das Opfer eines Knabens verehrt (s. Stuhr, Religionssyst. des Orients, S. 407). Aber auch bei den Griechen nicht; denn wenn noch Oschwald a. a. O. (vgl.

v. Bohlen, altes Indien, II, S. 245; Baur a. a. O. S. 135 f.) behauptet hat, in der griechischen Literatur trete schon bei Homer und Hesiod uns das ausdrückliche Zeugniss entgegen, dass der siebente Tag heilig sei, so kann sich das, sofern es sich um die Nachweisung einer Analogie des Sabbaths handelt, nur auf jene bei Clemens Al. strom. V, 14; Eusebius praep. ev. XIII, 12 angeführten Verse beziehen, die bekanntlich ein jüdisch-griechisches Fabrikat sind. Hesiod selbst redet op. et d. V. 770 f. von dem siebenten Tage des Monats als dem dem Apollo geweihten, wie andere Monatstage anderen Göttern angehörten (s. Hermann, gottesdienstl. Alterth. der Griechen, § 44, Note 5; Lobeck, Aglaophamus S. 430 ff.). Bei den Römern endlich hat bekanntlich der Festkalender schlechthin nichts mit dem Wochencyklus und der Feier des siebenten Wochentages zu schaffen; ihre Saturnfeier wurde nur Einmal im Jahre, im December (hauptsächlich am 19ten desselben) seit Augustus 3, seit Caligula 5 Tage hindurch begangen. (Wo 7 Tage gezählt werden, wie Martial. 14, 72, Lucian. epist. Saturn. 25, werden andere Feste eingerechnet.) [i. ang. Art.]

14) Eine Kombination, die auch zu den Rabbinen übergegangen ist, sofern sie den Planeten Saturn שַׁבְּתַי nennen. [i. ang. Art.]

15) Vgl. Ewald, Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. III, S. 417.

16) Eine Zusammenstellung der Zeugnisse für die Benennung einzelner Wochentage nach den Planeten s. bei Selden a. a. O. III, 19.

17) Die Sache verhält sich folgendermassen: In jener Kombination der 7 Planeten der Alten mit den 7 Wochentagen ist der Saturn nicht der letzte, sondern der erste und ist nun die Folge, wie sie auch in unsern Wochentagnamen zu Tage tritt, so entstanden: Die Planetenreihe ist: Saturn, Jupiter, Mars, Sonne, Venus, Merkur, Mond. Jede Stunde des Tags bekam einen Planeten. Wenn nun die erste Stunde des ersten Wochentags dem Saturn geweiht wurde, so fiel auf ihn wieder die 8te, die 15te, die 22ste; dagegen die 23ste auf Jupiter, die 24ste auf Mars, die 25ste oder die erste Stunde des zweiten Tags auf die Sonne; daher folgt auf den Saturntag der Sonntag. Wenn nun am Sonntag die erste Stunde der Sonne geheiligt war, so fiel die 23ste auf Venus, die 24ste auf Merkur, also die erste Stunde des nächsten Tags auf den Mond; daher folgt auf den Sonntag der Montag. Am Montag fiel die 23ste Stunde auf Saturn, die 24ste auf Jupiter, also gehört am folgenden Tag die erste Stunde dem Mars; daher auf den Montag der dies Martis, der Dienstag folgt u. s. w.

18) Dio Cassius deutet sie an, indem er als die Eigenthümlichkeit des jüdischen Sabbaths das *οὐδὲν τὸ παράπαν δρᾶν* (Kap. 16), das *ἔργου οὐδενὸς σπουδαίου προςάπτεσθαι* (Kap. 17) hervorhebt. [i. ang. Art.]

19) Ueber den torpor Saturni vgl. Servius zu Virgil, Aen. VI, 714.

20) Wenn Tacitus selbst a. a. O. für die Kombination des Sabbaths mit dem Saturntag noch, nach der Ansicht der Einen, eine Ver-

wechslung der Judaei mit den Idaei in Kreta geltend macht, nach der Ansicht der Andern auf die Dignität des Saturn als des höchsten Planeten sich beruft (»alii, honorem eum Saturno haberi, seu principia religionis tradentibus Idaeis, quos cum Saturno pulsos et conditores gentis accepimus, seu quod e septem sideribus, queis mortales reguntur, altissimo orbe et praecipua potentia stella Saturni feratur«), so zeigt eben diese Stelle deutlich, dass wir hier lediglich Hypothesen vor uns haben, denen nicht mehr Werth beizulegen ist als der von Plutarch (Sympos. IV, 6) vorgetragenen, von Tacitus ebenfalls erwähnten Kombination des Jehovakultus mit dem Bacchusdienste, der zu lieb Plutarch das Wort Sabbath sogar mit den σαβοί (Bezeichnung der Bacchanten) in Verbindung bringt.

21) Vgl. schon Ovid, de art. amat. I, 415 f.; — Juvenal sat. XIV, 96—106; Persius V, 179—184; Martialis IV, 4. 7. — Das Wort des Tacitus: »Moses, quo sibi in posterum gentem firmaret, *novos* ritus *contrarios*que ceteris mortalibus indidit«, bezieht sich nach dem Zusammenhang der Stelle auch auf die Sabbathfeier. [i. ang. Art.]

22) Josephus sagt in der häufig missverstandenen Stelle c. Ap. II, 39: »Es gibt keine Stadt, weder eine hellenische, noch eine barbarische, und kein einziges Volk, wohin nicht die Sitte des siebenten Tages, den wir durch Unthätigkeit begehen, gedrungen wäre.« Wie aus dem Zusammenhang der ganzen, übrigens rhetorisch übertreibenden Stelle klar hervorgeht, redet er damit ganz und gar nicht von einer seit alter Zeit bei den Heiden bestehenden, dem Sabbath verwandten Einrichtung. — Philo ferner erklärt allerdings (de opif. mundi, M. I, S. 21) den Sabbath seiner Bedeutung nach für eine ἑορτὴ τοῦ παντός, für μόνη πάνδημος καὶ τοῦ κόσμου γενέθλιος; was er aber vit. Mos. II, S. 137 über die Verbreitung seiner Begehung sagt, bezeugt, wenn man die Hyperbeln auf das gehörige Mass zurückführt, nichts Anderes, als was Seneca in den bekannten Worten bei Augustin, civ. Dei, VI, 11 (Seneca, opp. ed. Hase III, S. 427), über die um sich greifende Nachäffung jüdischer Sitte klagt: »usque eo sceleratissimae gentis consuetudo convaluit, ut per omnes jam terras recepta sit; victi victoribus leges dederunt.« [i. ang. Art.]

23) Vgl. wie Tertullian, Apol. Kap. 16, von Heiden redet, qui diem Saturni otio et victui decernunt, exorbitantes et ipsi a Judaico more, quem ignorant, weil sie nämlich die religiöse Bedeutung des Sabbaths nicht kennen. [i. ang. Art.]

§ 148.

2) Die Sabbathidee.

Die Bedeutung des Sabbaths kann nach dem Bisherigen nur aus dem Alten Testament erkannt werden. Die Hauptstellen

sind Gen. 2, 3. Ex. 20, 11. 31, 13—17, deren wesentlicher Inhalt folgender ist. Gott hat in sechs Tagen die Welt erschaffen und am siebenten Tage geruht und darum diesen Tag der Vollendung seines Werkes gesegnet und geheiligt. Darum soll das Volk, das er sich geheiligt hat und das den Schöpfer und Herrn der Welt als seinen Gott erkennt, ebenfalls je nach sechstägiger Berufsarbeit den siebenten Tag als Ruhetag heiligen, und es soll dies ein Zeichen des Bundes sein zwischen Gott und dem Volke. In diesen Sätzen sind folgende Gedanken enthalten: 1) Wie Gott soll der Mensch wirken und ruhen; also das menschliche Leben soll sich zum Abbild des göttlichen gestalten; namentlich aber soll das Volk, das zum Organ der Herstellung einer göttlichen Lebensordnung auf Erden berufen ist, durch den dem Rythmus des göttlichen Lebens entsprechenden Wechsel von Arbeit und Feier als das Eigenthumsvolk des lebendigen Gottes erkannt werden. — 2) In selige Ruhe hebt sich das göttliche Wirken auf; erst darin, dass der schaffende Gott in der Anschauung seiner Werke befriedigt ruht, ist sein Schaffen selbst vollendet [1]). Ebenso soll auch das menschliche Wirken nicht in resultatlosem Kreisen verlaufen; es soll sich abschliessen in einer seligen Harmonie des Daseins. Dieser Gedanke ist, wie wir später (§ 152) sehen werden, besonders klar in der die Sabbathzeiten abschliessenden Institution des Jobeljahres ausgeprägt. Aber die Sabbathidee greift weiter. Dass die ganze Menschengeschichte nicht in schlechter Unendlichkeit fortgehen soll, dass ihre Akten einen positiven Abschluss haben, in einer harmonischen Gottesordnung sich vollenden sollen, das ist schon im Schöpfungssabbath verbürgt und in den Sabbathzeiten vorgebildet. Die Gottesruhe des siebenten Schöpfungstages, der keinen Abend hat, schwebt über dem ganzen Weltlauf, um ihn am Ende in sich aufzunehmen. Eben darauf, dass die Ruhe in Gott, die *κατάπαυσις θεοῦ*, auch eine Ruhe für die Menschen werden soll und dass dies Gott durch die Einsetzung des Sabbaths erklärt hat, gründet Hebr. 4 den Beweis für den Satz: »*ἄρα ἀπολείπεται σαββατισμὸς τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ*« (V. 9) [2]). — Diese Sabbathidee hat ihre Ausdrucksform in der Siebenzahl, wie denn diese Zahl auch in natürlichen Vorgängen mannigfach als *ἀριθμὸς τελεσφόρος* und *ἀποκαταστατικός*, wie Philo sie nennt, erscheint [3]). So wurde

sie Signatur der nach göttlicher Gesetzmässigkeit erfolgenden Vollendung des Weltlaufs, speciell Signatur für die Vollendung des göttlichen Reiches [4]).

Die volle Bestimmung der Sabbathidee wird aber erst gewonnen, wenn die in die Entwicklung der Menschheit eingetretene Herrschaft der Sünde und des Todes berücksichtigt wird. Nachdem der göttliche Fluch auf die Erde gelegt und der Mensch zum Arbeitsschweiss im Dienste des vergänglichen Wesens verurtheilt ist, gestaltet sich das Verlangen nach der Gottesruhe zur Sehnsucht nach der Erlösung (Gen. 5, 29). Auch Israel hat, da es unter dem ägyptischen Drucke Tag für Tag ohne erquickende Unterbrechung geplagt wurde, gelernt, nach Ruhe zu seufzen. Als ihm nun Gott bei der Ausführung aus der Knechtschaft die regelmässig wiederkehrende Ruhezeit schenkte, wurde diese Ordnung zugleich eine dankbare Feier zum Gedächtniss der erfahrenen Erlösung. Darum heisst es in der zweiten Recension des Dekalog Deut. 5, 15: »Du sollst gedenken, dass du Knecht warst im Lande Aegypten und Jehova, dein Gott, dich von dort ausgeführt hat mit starker Hand und ausgerecktem Arm; darum hat dir Jehova, dein Gott, geboten, zu halten den Sabbathtag.« Diese Stelle will nämlich nicht bloss, wie sie schon gefasst worden ist, die specielle Verpflichtung motiviren, den Dienstboten die Ruhe des siebenten Tages nicht zu verkümmern; eben so wenig aber enthält sie, wie sie auch schon gefasst wurde, den eigentlichen objektiven Grund der Sabbathfeier, der vielmehr, wie gesagt, in der ersten Recension des Dekalog Ex. 20, 11 ausgesprochen ist; sondern sie wendet das, was tiefster subjektiver Beweggrund der ganzen Gesetzeserfüllung ist, speciell auf die Sabbathfeier an [5]). Und wie sehr gerade an dem Sabbathinstitute das Andenken an die Erlösung aus der ägyptischen Knechtschaft haftete, erhellt auch aus dem, was nach den oben mitgetheilten Zeugnissen römischer Schriftsteller (Tacitus, hist. V, 4, Justin. hist. 36, 2) über den Grund der Sabbathfeier den Heiden kund geworden war.

Hiemit ist nun auseinandergesetzt, wie der Sabbath hinauf, hinaus und zurück blicken lehrt; aber es ist noch auf einen in ethischer Beziehung wichtigen Punkt hinzuweisen. Der Sabbath hat seine Bedeutung eben nur als der siebente Tag, dem sechs

Arbeitstage vorangehen. Der erste Theil des Sabbathgebots, der selbst Gebot ist, Ex. 20, 9 f. lautet: »sechs Tage sollst du arbeiten und all' dein Geschäft beschicken und der siebente Tag ist Feier für Jehova, deinen Gott« [6]). Also eben nur auf dem Grunde vorangegangener Berufsarbeit soll die Sabbathruhe sich erheben. Das Wort Gen. 3, 19: »im Schweiss deines Angesichts sollst du dein Brot essen«, bleibt in seinem Rechte. Der Sabbath will nur dem Sichverzehren in irdischer Arbeit wehren [7]) und in dem Ziel, dem die irdische Berufsarbeit zustrebt, diese selbst heiligen. — Wie ferner in der Sabbathordnung, sofern sie namentlich auch dem Gesinde, dem inmitten Israels lebenden Fremdling, dem Last- und Zugvieh zu gut kommen soll (Ex. 20, 10. 23, 12), der humane Charakter des mosaischen Gesetzes sich ausprägt und welche sonstigen Vortheile aus der Sabbathordnung für das bürgerliche Leben entspringen, ist hier nicht weiter auseinanderzusetzen [8]).

1) Vgl. § 18 und das in § 52 Erl. 1 über Gen. 2, 2 Bemerkte.

2) Bekanntlich ist das schon in der alten Kirche weiter auf den Verlauf der Welt in 7 Jahrtausenden, deren siebentes die sabbathliche consummatio ist, gedeutet worden (s. besonders Lact. inst. VII, 14). [i. ang. Art.]

3) Vgl. Baur a. a. O. und Philo, de mundi opif. M. I, S. 24, de septenario M. II, S. 281. — Die Zahlenmystik Philo's geht davon aus, dass in der Dekas die Siebenzahl die Zahl ist, die nicht gezeugt ist und innerhalb der Dekas nicht zeugt. So wird die Sieben Symbol des Unbeweglichen, des Vollendeten. — Darauf ist nun wenig Gewicht zu legen; allein das ist allerdings merkwürdig, wie durch jede entwickeltere Religion des Alterthums eine gewisse Bedeutung der Siebenzahl irgendwie durchschimmert.

4) Nicht haltbar ist die Ansicht, die hauptsächlich Bähr (Symbolik des mos. Kultus, I, S. 187) aufgestellt hat: Drei sei die Signatur der Gottheit, Vier die Signatur der Welt, Sieben, insofern Drei und Vier darin zusammentreten und zu Einer Zahl sich verbinden, die Signatur der Verbindung Gottes und der Welt. — Vgl. über diesen Punkt, ausser dem § 145 Erl. 1 Angeführten, noch Lämmert, Zur Revision der biblischen Zahlensymbolik, Jahrb. für deutsche Theol. 1864, H. 1. Derselbe sagt S. 7: »So oft die Sieben wiederkehrt in der Zählung der Zeitabschnitte, ist eine Zeit heiliger Ruhe, eine Zeit Gottes des Herrn vorhanden, da das irdische Tagewerk dahinten bleibt, ein Vorbild der einstigen Vollendung in der Sabbathsruhe, die dem Volke Gottes noch zukünftig ist.«

5) Es verhält sich Deut. 5, 15 zu Ex. 20, 11 wie z. B. Deut. 26, 8 ff. zu den früheren Gesetzen über die Darbringung der Erstlinge. [i. ang. Art.]

6) Es ist nicht passend, wenn Hengstenberg sagt, bei dem Sabbath sei nicht das die Hauptsache, dass es gerade der siebente Tag, sondern nur dass es der wöchentlich wiederkehrende Ruhetag des Volkes sei. — Die Sabbathzeiten sind Schlusszeiten. Anders die Sonntagsidee.

7) Keil, Bibl. Archäologie I, S. 362: »als Korrektiv für die Schäden, welche aus der schweren, drückenden, von Gott abziehenden Arbeit für den unter dem Fluche der Sünde stehenden Menschen entspringen.«

8) Es wurde schon § 12 bemerkt, wie besonders J. D. Michaelis in solchen Deutungen Grosses geleistet hat. — Die alttest. Sabbathordnungen haben in dieser Beziehung einen beredten Lobredner an dem Kommunisten Proudhon gefunden (»Die Sonntagsfeier, betrachtet in Hinsicht auf öffentliche Gesundheit, Moral, Familien- und Bürgerleben«; aus dem Französischen, Ratibor 1850). Die Hervorhebung solcher Nützlichkeitsrücksichten ist im Allgemeinen nicht unberechtigt, wenn sie bloss in sekundärer Weise und in ungezwungener Ableitung aus dem Princip hingestellt werden; aber ganz verkehrt und auf grober Verkennung des ideellen Gehaltes des mosaischen Gesetzes beruhend ist es, wenn man sie zum eigentlichen Erklärungsgrund der mosaischen Ordnungen stempelt. [i. ang. Art.]

§ 149.

3) Die Begehung der Sabbathfeier.

Der Sabbath ist nach dem Bisherigen göttliche Stiftung[1]), näher ein das Volk heiligendes göttliches Gnadengeschenk Ez. 20, 12 [1]). Mit andern Worten: der Sabbath ist vor allem etwas Sakramentliches. Der göttlichen Gabe muss nun freilich ein gebotenes Verhalten, eine Hingabe von Seiten des Volkes entsprechen; es kommt also zum sakramentalen Moment ein sakrificielles hinzu. Wenn man aber das letztere mit Ewald, der den Sabbath (Alterthümer, 1. Aufl. S. 104 ff. 3. Aufl. S. 130 ff.) als Ruheopfer fasst, in den Vordergrund stellt, oder wenn man gar mit Knobel (zu Lev. 23) das sabbathliche Ablassen von der Arbeit als ein Aufgeben des Erwerbs und ein Verzichten auf Gewinn in Eine Linie mit dem Fasten stellt, so ist das eine gründliche Verkennung der alttestamentlichen Anschauung.

Für diese hat der Sabbath so wenig das Peinliche irgend einer Entsagung, dass er vielmehr als Wonne- (Jes. 58, 13), als Freudentag (vgl. das Sabbathlied Ps. 92, auch Hos. 2, 13) betrachtet wird [3]).

In diesem Sinn sind die Ordnungen in Betreff der Begehung des Sabbaths zu fassen. Das erste Stück ist (wie der Name שַׁבָּת aussagt), das Feiern von der Arbeit [4]), wozu nicht bloss die Unterlassung der Dienstarbeit (Feldarbeit und zwar auch in der Pflüge- und Erntezeit Ex. 34, 21, Holzlesen Num. 15, 32), sondern auch Ex. 16, 23 die Unterlassung der Bereitung der Speisen gehört; auf die letztere bezog sich ohne Zweifel auch das Verbot des Feueranzündens in den Wohnungen 35, 3. Ferner wird den Israeliten 16, 29 untersagt, am Sabbath aus dem Lager zu gehen, woraus sich für die spätere Zeit das Verbot des Reisens von selbst ergab. Auf die Uebertretung dieser Ordnungen war, wie bei allen Grundgesetzen der Theokratie (§ 99), die Todesstrafe gesetzt 31, 14. 35, 2, nämlich die Steinigung Num. 15, 35 f. Mit diesen Bestimmungen des Gesetzes ist ganz im Einklang, was sonst im Alten Testament als mit dem Sabbath unvereinbar bezeichnet wird, wenn nämlich nach Jer. 17, 21 das Lasttragen, nach Am. 8, 5 f. das Handelsgeschäft am Sabbath unterbleiben soll, und Nehemia, um den Marktverkehr, dessen Unterlassung das Volk nach Neh. 10, 32 angelobt hat, zu hemmen, eine Thorsperre anordnet 13, 15. 19. — Die positive Begehung des Sabbaths ergab sich aus seiner gottesdienstlichen Bestimmung. Neben dem, dass seine Weihe durch Verdopplung des Morgen- und Abendopfers vollzogen wurde (Num. 28, 9), auch an ihm die Erneuerung der Schaubrote stattfand (Lev. 24, 8), sollte an ihm מִקְרָא קֹדֶשׁ, heilige Versammlung sein (s. § 146, 3). Schon frühe mögen, da der Besuch des Centralheiligthums nur einem kleinen Theile des Volks möglich war, am Sabbath Vereinigungen zu Hörung und Betrachtung des göttlichen Worts stattgefunden haben; doch liegt die erste Spur davon in 2. Reg. 4, 23 [5]). — Unverkennbar tritt in den gesetzlichen Bestimmungen die positive Seite der Sabbathheiligung gegen die negative zurück. Durchaus unrichtig ist die Behauptung, dass die Ruhe von der Arbeit am Sabbath bloss Mittel für den Zweck des Gottesdienstes sein sollte [6]). Es ist beachtenswerth, dass auch

die späteren prophetischen Stellen, welche auf Sabbathheiligung dringen, wie Jes. 56, 2. 58, 13 f. Jer. 17, 21 ff. sich darauf beschränken, hervorzuheben, was man am Sabbath nicht thun solle, wobei Jes. 58, 13 auch ein nichtsnutziges Nichtsthun (wie leeres Geschwätz) vom Sabbath ferngehalten wissen will. Sollte aber darum die positive Heiligung des Sabbaths, die in der gottesdienstlichen Bestimmung liegt, weniger in der Intention des Gesetzes gelegen haben? Dagegen spricht die ganze obige Entwicklung der Sabbathidee. Vielmehr ist auch hier die weise Pädagogie des Gesetzes zu erkennen, die vieles nicht ausdrücklich gebietet, weil es an den gegebenen Thatsachen, Vorbildern und Ordnungen frei sich erzeugen soll (vgl. § 84). Eine solche Pädagogie vom Negativen aufs Positive, vom Aeusseren auf das Innere hin lag auch in den gesetzlichen Vorschriften über die Sabbathruhe. Sie gehen eben so weit als nöthig ist, um neben der Erholung, die, wie gesagt, auch Selbstzweck ist, der positiven Heiligung des Tages einen Boden zu bereiten, deren Motive dann dem Volk ans Herz gelegt werden [7]; wogegen die Satzungen, mit welchen das spätere Judenthum das Sabbathgebot umzäunte, ganz geeignet waren eine lebendige Begehung des Sabbaths niederzudrücken [8].

1) Vgl. das über den allgemeinen Charakter der alttest. Kultuszeiten § 145 Bemerkte.

2) Ez. 20, 12: »Meine Sabbathe gab ich ihnen, dass sie zum Zeichen wären zwischen mir und ihnen, dass man erkenne, dass ich Jehova sie heilige.«

3) Mit welchem Segen treue Sabbathfeier sich lohnen werde, wie für das in der Ruhe Versäumte reicher Ersatz in Aussicht gestellt sei, dafür empfieng das Volk bei seiner ersten Sabbathfeier ein thatsächliches Unterpfand Ex. 16, 29. [i. ang. Art.]

4) S. § 146, 2 und das dort bereits über den Unterschied des Wochen- und Festsabbaths Ausgeführte.

5) S. über diese Stelle später die Besprechung der Prophetenschulen in der Geschichte des Zehnstämmereichs. — Dass die Sabbathfeier, wie sie später in den Synagogen stattfand, nicht schon in die alte Zeit zurückverlegt werden darf, wie dies von Josephus (c. Ap. II, 17) geschehen ist, bedarf kaum bemerkt zu werden. [i. ang. Art.]

6) So z. B. Hengstenberg. — Solchen Meinungen gegenüber ist Vitringa, de synag. vet. S. 292 f. ganz im Rechte. [i. ang. Art.]

7) Vgl. Vitringa a. a. O. S. 295 f.

8) Diese Satzungen haben bereits in den Jahrhunderten zwischen

Esra und Christus sich gebildet. Welche Bedeutung die Sabbathordnung als eines der Stücke des Ceremonialgesetzes, die auch von dem unter die Heiden geworfenen Volke beobachtet werden konnten, im Exil gewann, darüber vgl. den Prophetismus. Doch zeigen die oben angef. Stellen des Buches Nehemia, namentlich 10, 32, wornach das Volk sich erst eidlich darauf verpflichten muss, am Sabbath den Marktverkehr zu unterlassen, dass in jener Zeit strenge Sabbathfeier noch nicht Volkssitte geworden war. In den Massregeln aber, die Nehemia zur Wahrung der Sabbathstille trifft, ist von der mikrologischen Kasuistik der späteren Zeit noch nichts zu finden. Welche Skrupulosität in Bezug auf die Heiligung des Sabbaths dagegen in der makkabäischen Zeit erscheint, darüber s. den angef. Artikel S. 200; ebendas. s. eine Zusammenstellung der wichtigsten Satzungen des späteren Judenthums S. 201 ff.

b) Der Neumondsabbath.

§ 150.

Unter dem Neumond im Sinne des Gesetzes ist ohne Zweifel nicht der astronomische Neumond zu verstehen, sondern das erste Erscheinen der Mondsichel, wie sich dies auch bei andern alten Völkern findet und wie es entschieden Praxis der späteren Juden war [1]). — Die gewöhnlichen Neumonde waren nur untergeordnete Feiertage; es wurde an ihnen ein verstärktes Brandopfer dargebracht Num. 28, 11—15, und zwar nach 10, 10 wie an Festtagen mit Posaunenhall. Sie wurden, wie man aus 1. Sam. 20, 5 f. errathen kann, hauptsächlich zu Familienopfern benützt. Die Arbeit war an ihnen nicht verboten; aber später scheint, wie sich aus Am. 8, 5 f. schliessen lässt, wenigstens im Zehnstämmereich eine strengere Begehung derselben angeordnet gewesen zu sein. — Dagegen war der siebente Neumond (der des Monats Thisri im Herbst) ein sabbathlicher Tag. Sein eigentlicher Name יוֹם תְּרוּעָה, Tag des Posaunenhalls, scheint darauf hinzuweisen, dass die Anwendung der Posaunen beim Kultus an diesem Tage in besonders feierlicher Weise stattfand. Die Bedeutung des Posaunenhalls erhellt aus Num. 10, 9 f.: »Wenn ihr in den Streit ziehet ...., so machet Lärm mit den Posaunen, und es wird euer gedacht werden vor Jehova..... Und an euren Freudentagen, euren Festen oder Neumonden sollt ihr in die Posaunen stossen

bei euren Brandopfern und bei euren Heilsopfern, zum Gedächtniss vor eurem Gott« (לְזִכָּרוֹן לִפְנֵי אֱלֹהֵיכֶם). Hiernach vertrat der Posaunenhall beim Kultus gleichsam die Stelle der Gebetsanrufung. Der Posaunenhall bringt das Volk bei Gott in Erinnerung, oder vielmehr er bringt dem Volk zum Bewusstsein, dass Gott seiner gedenkt, wesshalb später, als seit David der Gesang beim Kultus eingeführt wurde, die an besonders markirten Stellen einfallenden Posaunen der Priester dazu dienten, die Anbetung des Volkes gleichsam aufwärts vor Jehova zu tragen (vgl. 2. Chr. 13, 14) [2]). Ob nun der siebente Neumond durch die Posaunenfeier bloss im Allgemeinen als potenzirter Sabbath dargestellt werden sollte, oder ob er (wie Sommer annimmt) eine Beziehung hatte auf das bald darauf folgende Versöhnungsfest, Gott gleichsam erinnern sollte an den nahe bevorstehenden Gnadenakt der erneuerten Vergebung der Sünden des Volkes, lässt sich nicht entscheiden. — Neujahrsfest ist der Tag im mosaischen Kultus noch nicht, wenn auch die Verordnung Ex. 12, 2, dass der Monat, in dem Israel aus Aegypten zog (der Abib oder Nisan im Frühling), der erste Monat des Jahres sein solle, darauf hinzuweisen scheint, dass Israel vorher einen anderen Jahresanfang hatte [3]), und Stellen wie Ex. 23, 16 ein im Herbst beginnendes landwirthschaftliches Jahr voraussetzen, das aber wahrscheinlich keine bestimmte Begrenzung hatte [4]).

1) Wenn der Neumond herannahte, war das Synedrium in Jerusalem versammelt, um sofort den, der zuerst in Jerusalem die Mondsichel geschaut hatte, zu vernehmen, worauf es durch das ganze Land signalisirt wurde.

2) Hierauf beziehe ich mit Sommer — vgl. dessen bibl. Abhandl. I, S. 37 ff. —, Keil u. A. das schwierige סֶלָה.

3) Vgl. auch das über die Fluterzählung in den Kommentaren zur Genesis von Knobel S. 74, von Delitzsch, 2. A. S. 250 f., 4. A. S. 213 f. Bemerkte.

4) S. ferner Ex. 34, 22, endlich die Bestimmung über den Anfang des Halljahrs Lev. 25, 9 f., wie denn auch das Sabbathjahr naturgemäss (vgl. 25, 4) mit der Saatzeit, also im Herbste beginnen musste. — Nach Josephus, Ant. I, 3, 3 wäre der Anfang des Jahres mit dem Thisri vormosaische Ordnung gewesen und wäre dieser Jahresanfang von Mose für die Geschäfte des bürgerlichen Lebens beibehalten worden. Doch, wie es sich mit dem vormosaischen Jahre verhalten haben möge, die oben angeführten Stellen der mittleren Bücher des Pentateuch führen nicht auf den ersten Thisri als Anfang des bürgerlichen

Jahres. Denn dass unter Voraussetzung dieses Jahresanfangs von dem vom 15.—21. Thisri gefeierten Hüttenfeste gesagt werden konnte, es falle an den »Ausgang des Jahres« (Ex. 23, 16), bleibt eine unnatürliche Annahme, der auch durch das, was Hupfeld (De primitiva et vera fest. ap. Hebr. ratione II, S. 14) zu ihren Gunsten bemerkt, nicht aufgeholfen worden ist. Vielmehr wäre mit Hitzig (Komm. zu Jesaja S. 335) anzunehmen, dass für das gemeine Leben die Rechnung des neuen Jahres vom Schluss des Laubhüttenfestes an datirte, wenn man überhaupt den Beginn des landwirthschaftlichen Jahres (denn so wird dieses sogenannte bürgerliche Jahr wohl am richtigsten bezeichnet) an einen bestimmten Tag knüpfte. [Artikel: »Feste der späteren Juden«.] — Darüber, wie dann der Neumondsabbath bürgerliches Neujahrsfest wurde (was er noch jetzt bei den Juden ist), s. die Geschichte der nachexilischen Zeit.

c) Das Sabbath- und Jobeljahr [1]).

§ 151.

Die gesetzlichen Bestimmungen darüber.

Die Institutionen des Sabbath- und Jobeljahres, in denen der Cyklus der Sabbathzeiten sich abschliesst, stehen in so naher Beziehung zu einander, dass es angemessen ist, sie im Zusammenhang zu behandeln. — Die das Sabbathjahr betreffenden Gesetze sind folgende. Fürs Erste Ex. 23, 10 f., wo im Allgemeinen verordnet ist, dass, nachdem das Land sechs Jahre hindurch besät und sein Ertrag eingesammelt worden, es im siebenten Jahre liegen gelassen werden solle (תִּשְׁמְטֶנָּה) [2]), damit die Armen davon essen und was sie übrig gelassen, von dem Wild verzehrt werde. (Ebenso sei mit den Wein- und Oelpflanzungen zu verfahren.) Die Sorge für die Armen ist, wie der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden zeigt [3]), vorzugsweise der Gesichtspunkt, unter den hier das Sabbathjahr gestellt wird. — Das zweite, ausführlichere Gesetz Lev. 25, 1—7 bezeichnet dann bestimmter diese Ordnung als eine Jehova geweihte Feier des Landes (V. 2 und 4), das Jahr als Feierjahr (שְׁנַת שַׁבָּתוֹן), gibt aber weiter die Bestimmung, dass, was die Aecker und Weinberge ohne Bestellung in diesem Jahre tragen, nicht eingeheimst, sondern von dem Besitzer, seinem Gesinde, seinen Taglöhnern und Beisassen, seinem Vieh und dem Wild des Landes verzehrt werden solle [4]). Der Gesichtspunkt, der hier

aufgestellt wird, ist der, dass der Ertrag des Sabbathjahres Gemeingut sei für Menschen und Thiere (vgl. Josephus, Ant. III, 12, 3), ein Gesichtspunkt, der den im ersten Gesetz aufgestellten nicht aus-, sondern einschliesst. Bei der grossen Fruchtbarkeit des palästinensischen Bodens, die noch jetzt bei dem sich selbst aussäenden wildwachsenden Getreide hervortritt [5]), konnte der aus den ausgefallenen Körnern des vorhergegangenen Jahres aufgehende Brachwuchs (ספיח) einen nicht unbeträchtlichen Ertrag geben [6]). — Eine wesentlich neue Bestimmung enthält das dritte, deuteronomische Gesetz Deut. 15, 1—11. Der Zusammenhang von V. 1—6 mit 14, 29, wie das, was 15, 7—10 nachfolgt, erinnert an den Zusammenhang des ersten Gesetzes im Bundesbuche; wie dort handelt es sich besonders um die Bedeutung, welche das Sabbathjahr für die Armen haben soll. Es soll nämlich im siebenten Jahre jeder Gläubiger das Darlehen, das er seinem Nächsten vorgestreckt hat, liegen lassen (שמט) [7]). Er soll seinen Nächsten und seinen Bruder (im Unterschied vom Ausländer V. 3) nicht drängen, weil שמטה dem Herrn zu Ehren ausgerufen worden sei; woher eben das Sabbathjahr in V. 9 (vgl. 31, 10) שנת השמטה heisst. Die Frage, ob unter dieser Loslassung völliger Erlass oder nur Suspension des Anlehens zu verstehen sei, wird verschieden beantwortet. Das Erstere ist die gewöhnliche jüdische Auffassung [8]), wobei freilich die spätere Satzung Mittel ausfindig zu machen wusste, um das Gebot zu umgehen [9]). Auch unter den christlichen Theologen haben manche die rabbinische Auffassung getheilt, so namentlich Luther. Die Ausdrücke in V. 2 und 3 führen aber nicht weiter, als dass die Schulden nicht eingetrieben werden sollen, also auf die Suspension derselben [10]). — Das vierte das Sabbathjahr betreffende Gesetz endlich, Deut. 31, 10—13 bestimmt, dass am Laubhüttenfeste des Erlassjahres das Gesetz in öffentlicher Versammlung des Volkes am Heiligthum solle vorgelesen werden. Da das Sabbathjahr sich nach dem Landbau richtete und mit der Unterlassung der Aussaat im Herbste, näher, wenn sein Anfang überhaupt an einen bestimmten Tag geknüpft war, wie das Halljahr am 10ten Thisri begonnen haben wird [11]), so fällt diese Laubhüttenfestfeier in den Anfang des Sabbathjahres [12]). So lag in diesem Gebote ein bedeutungsvoller Wink, wie das angetretene siebente Jahr geheiligt werden sollte.

Sieben solcher Jahrsabbathe schlossen sich ab mit dem Jobeljahr (שְׁנַת הַיּוֹבֵל). In Bezug auf dieses heisst es Lev. 25, 8—10: »sieben Sabbathe von Jahren sollst du zählen, sieben Jahre siebenmal, dass die Tage von sieben Jahrsabbathen 49 Jahre seien. — Und ihr sollt das Jahr der 50 Jahre heiligen.« Diese sehr verschieden erklärte Stelle wird am natürlichsten so verstanden, dass das Jobeljahr auf das siebente Sabbathjahr folgen soll, und zwar nicht (wie man es schon gefasst hat) als das erste einer neuen Sabbathjahrperiode, sondern so, dass die neue Sabbathjahrperiode erst mit dem 51sten Jahre beginnt. Diese Auffassung der Sache wird, wie es scheint, bei Philo und Josephus vorausgesetzt [13]). Bei ihr findet auch die kontroverse Stelle 25, 20—22, die auf das unmittelbar vorher besprochene Jobeljahr zu beziehen sein wird, ihre natürlichste Erklärung; dieselbe setzt zwei auf einander folgende Brachjahre voraus. Nach anderer Auffassung dagegen soll das Jobeljahr das 49ste gewesen und als der Sabbath der Sabbathjahre je mit dem siebenten von diesen zusammengefallen sein [14]). Dann wird gewöhnlich vorausgesetzt, dass das Sabbathjahr im Frühling begonnen habe, und wird die Bezeichnung des Jobeljahres als des fünfzigsten daraus erklärt, dass es als im Herbst beginnend gebildet worden sei durch die zweite Hälfte des siebenten und die erste Hälfte des ersten Jahres einer neuen Sabbathperiode [15]). Die letztere Ansicht kann sich nicht sicher auf die jüdische Tradition berufen. Denn die Ansicht von R. Jehuda (Erachin fol. 12, b), wornach das Jobeljahr überhaupt nie als gesondertes Jahr gezählt worden wäre, steht vereinzelt; die Ueberlieferung der Geonim (bei Maimonides, de juribus anni septimi et jubilaei, X, 4) behauptet nur, dass das Jobeljahr seit der Zerstörung des ersten Tempels ausgefallen sei.

Das Jobeljahr sollte nach Lev. 25, 9 am 10ten des siebenten Monats, also am Versöhnungstage, nachdem jeder auf dem Volk lastende Schuldbann gesühnt worden war, durch das ganze Land (mittelst ausgesendeter Boten) mit dem Lärmhorn (שׁוֹפַר תְּרוּעָה) angekündigt werden. Von dem Hall dieses Horns (Raschi על שם תקיעת שופר) soll nach der verbreitetsten Annahme das Jahr seinen Namen erhalten haben. In diesem Fall ist das יוֹבֵל sprachlich wahrscheinlich so zu erklären, dass es (von יָבַל strömen) den hervor-

wallenden, ausströmenden Ton des Horns bezeichnet, wozu die Redensart מְשֹׁךְ הַיֹּבֵל Ex. 19, 13 oder מְשֹׁךְ בְּקֶרֶן הַיּוֹבֵל Jos. 6, 5 gut passt. Hiernach wäre der Name im Deutschen durch Halljahr (Luther) wiederzugeben. Andere fassen יבל onomatopoetisch in der Bedeutung von jubilavit (vgl. Gesenius, Thesaurus II, S. 561); hiernach schon die Vulgata: annus jubilei oder jubileus. Dagegen soll nach einer rabbinischen Tradition (s. Aben Esra zu Lev. 25, 10) יוֹבֵל = שָׁלוּחַ emissus sein und den Widder bezeichnen, was dann weiter auf das Widderhorn bezogen wurde. Diese sachliche Erklärung ist jedenfalls unrichtig; dagegen ist die derselben zu Grunde liegende sprachliche Auffassung wohl zulässig; יוֹבֵל würde dann neben דְּרוֹר freier Lauf zunächst den bezeichnen, der freien Lauf hat, dann die Abstraktbedeutung von דְּרוֹר selbst gewonnen haben (s. Hitzig zu Jer. 34, 8), was gut zu Lev. 25, 10 passt [16]).

Was die Begehung des Jobeljahrs betrifft, so hat es fürs Erste mit dem Sabbathjahre gemein das Ruhenlassen des Landbaues Lev. 25, 11 f. Der Ertrag des Wildwuchses sollte nicht eingeheimst, sondern der Bedarf immer frisch von dem Felde geholt werden [17]). — Das Eigenthümliche des Jobeljahrs aber ist zweitens in V. 10 in den Worten enthalten: »ihr sollt heiligen das 50ste Jahr und Freiheit (דְּרוֹר) ausrufen im Lande allen seinen Bewohnern; ein Jobel soll es euch sein, dass ihr zurückkehrt jeder zu seinem Besitze und jeder zu seinem Geschlechte.« In diesem Jahre, das hiernach Ez. 46, 17 שְׁנַת דְּרוֹר (was wir kurz mit Luther: das Freijahr übersetzen können) heisst, sollte also gleichsam eine Wiedergeburt des Staates eintreten, bei der alle mit den theokratischen Principien streitenden Störungen des bürgerlichen Lebens beseitigt werden sollten. Eine derartige Störung war fürs Erste das Knechtsverhältniss israelitischer Bürger [18]). Daher sollte nach V. 39 ff. des Gesetzes Lev. 25 jeder Israelite, der sich wegen Verarmung verkauft hatte, frei werden [19]). Die zweite Störung lag in der Veräusserung des erblichen Grundbesitzes, die demnach nicht über das Jobeljahr hinausreichen durfte, in welchem ohne Einlösung alles Gut an die Familie, der es ursprünglich gehörte (nämlich an den ursprünglichen Besitzer, wenn dieser noch lebte, oder an dessen Erben) ohne alle Entschädigung

zurückfallen sollte V. 25 ff.)[20]). Wie das Grundeigenthum an Feldern wurden nach V. 31 auch die Häuser der nicht ummauerten Höfe behandelt, wogegen die Häuser in ummauerten Städten, falls sie nicht in Jahresfrist nach dem Verkaufe gelöst wurden, dem Käufer für immer, ohne dass das Jobeljahr einen Einfluss darauf gehabt hätte, verblieben V. 29 f. Der Grund dieser Unterscheidung ist leicht zu erkennen. Die Häuser der ersteren Art hiengen eng mit dem Grundbesitze zusammen (V. 31: »sie sollen zum Felde des Landes gerechnet werden«), wogegen die Häuser in Städten in keiner Beziehung zu demselben standen und desshalb als rein menschliche Werke und Besitzthümer nicht in gleicher Weise unter die Landesoberherrlichkeit Jehova's fielen [21]).

1) Vgl. Hupfeld, de primitiva et vera temp. fest. ap. Hebr. ratione III, Hal. 1858, und meinen Artikel: »Sabbath- und Jobeljahr« in Herzog's Realencyklop. XIII, S. 204 ff. — Die zahlreichen Monographien über den vorliegenden Gegenstand hat Winer im bibl. Realwörterbuch unter den Artikeln »Jubeljahr« und »Sabbatjahr« verzeichnet. Aus neuerer Zeit kommen hauptsächlich in Betracht die Abhandlung von Hug »über das mosaische Gesetz vom Jubeljahr« in der Zeitschr. für das Erzbisthum Freiburg I, 1 und die Preisschriften zum Göttinger Universitätsjubiläum 1837 de anno Hebraeorum jubilaeo von Kranold und Wolde; vgl. die Anzeige der letzteren von Ewald in der Zeitschr für die Kunde des Morgenl. I, S. 410 ff. [i. ang. Art.]

2) Gegen die gewöhnliche Erklärung will Hupfeld (a. a. O. S. 10) in V. 11 die Suffixe in תִּשְׁמְטֶנָּה וּנְטַשְׁתָּהּ nicht auf אַרְצְךָ, sondern auf תְּבוּאָתָהּ zurückbeziehen und V. 11 nur von einer Freilassung des Ertrags, nicht von einer Unterlassung der Bebauung verstehen. Aber auch bei der angegebenen allerdings zulässigen Konstruktion ist man keineswegs berechtigt, V. 11 so zu fassen, als ob es hiesse: »im siebenten Jahre sollst du dein Land zwar auch besäen, aber seinen Ertrag frei geben«. Ἄτοπον γὰρ ἦν, ἑτέρους μὲν πονεῖν, ἑτέρους δὲ καρποῦσθαι, bemerkt Philo (de carit. II, S. 391) ganz richtig. Vielmehr will V. 11 augenscheinlich dem Sinne nach einen Gegensatz gegen den ganzen 10. Vers bilden. [i. ang. Art.]

3) Vgl. Ranke, Untersuchungen über den Pentateuch II, S. 53.

4) Der Sinn dieser Bestimmung ist ganz und gar nicht, wie Hupfeld a. a. O. S. 13 ihn gefasst hat, dass der Ertrag des Sabbathjahres zur Ernährung der Familie mit Ausschluss der Armen dienen solle; denn der Tagelöhner und der Beisasse gehörten (wie schon aus Ex. 12, 45 erhellt) gerade nicht zur Familie; diese beiden Klassen, die keinen Grundbesitz im Lande haben, sind vielmehr eben zu den Armen des Landes zu rechnen (vgl. Deut. 24, 14). [i. ang. Art.]

5) Man sehe, was hierüber in Ritter's Erdkunde XVI, S. 283. 482. 693 mitgetheilt wird.

6) Doch ist natürlich die Meinung des Gesetzes nicht die, dass dieser Brachwuchs den Nahrungsbedarf des Jahres decken solle; vielmehr wird Lev. 25, 20—22 vorausgesetzt, dass Vorräthe von früheren Jahren vorhanden seien. [i. ang. Art.]

7) Oder, wenn mit Hupfeld a. a. O. S. 21 in V. 2 מַשֶּׁה gelesen und יָדוֹ von שָׁמוֹט abhängig gemacht wird, es soll jeder Gläubiger seine Hand ruhen lassen in Bezug auf das, was er seinem Nächsten geborgt hat. [i. ang. Art.]

8) Eine Auffassung, die wahrscheinlich schon bei den LXX (*ἀφήσεις πᾶν χρέος — — καὶ τὸν ἀδελφόν σου οὐκ ἀπαιτήσεις*) anzunehmen ist, dann bei Philo, der die Sache de septen. ed. M. II, S. 277 durch *τὰ δάνεια χαρίζεσθαι*, ebendas. S. 284 durch *χρεωκοπία* bezeichnet, sich findet, endlich Mischna Schebiith X, 1 ausgesprochen ist. [i. ang. Art.]

9) Nach der Mischna a. a. O. § 8 geschieht sogar dem Gesetze Genüge, wenn der Gläubiger bloss ausspricht, er wolle die Schuld erlassen, dann aber, wenn der Schuldner auf der Bezahlung besteht, das Geschenk doch annimmt, nämlich nach den gemaristischen Bestimmungen als Geschenk, zu dem übrigens der Schuldner zuvor sich verpflichtet hat. Ueber anderes, wodurch die Mischna dafür sorgt, dass das Gebot seine Lästigkeit verliert, besonders über das sogenannte Prosbul, s. den angef. Artikel S. 206. — S. auch über die Sache Geiger, Lesestücke aus der Mischna, S. 4. 77 f., Saalschütz, mos. Recht, S. 164, Note 208.

10) Dass hiegegen, wie behauptet worden ist, V. 9 sprechen soll, ist nicht einzusehen; denn die Rücksicht darauf, dass das geborgte Geld im Sabbathjahre nicht würde eingetrieben werden können, konnte gar wohl Anlass geben, Borggesuche in der nächst vorangegangenen Zeit zurückzuweisen. Wenn man häufig das Gebot der Schuldenstundung mit dem Brachegesetz so in Verbindung gebracht hat, dass jenes eben durch die Rücksicht auf den Ausfall der regelmässigen Ernte, welcher den Schuldner zahlungsunfähig gemacht, veranlasst worden sei, so ist diese Kombination zwar nicht völlig abzuweisen; das eigentliche Motiv des Gesetzes liegt aber doch tiefer, wie sich dies weiter unten aus der Erörterung der Idee des Sabbathjahres ergeben wird. Dass das auf das Schuldenstundungsgesetz unmittelbar 15, 12—18 folgende Gesetz über die Freilassung der hebräischen Knechte und Mägde im siebenten Dienstjahre sich nicht auf das Sabbathjahr beziehe, ist anerkannt. Es erhellt dies schon aus V. 14, wornach der im siebenten Jahre Entlassene aus der Tenne und der Kelter ausgestattet werden soll, was eine regelmässige Ernte voraussetzt. [i. ang. Art.]

11) Nach der Ansicht der meisten Rabbinen, auch des Maimonides, de juribus anni septimi et jubilaei VI, 6 begann das Sabbath-

und das Jobeljahr mit dem ersten Thisri. Zu dieser Annahme hat wohl der spätere jüdische Jahresanfang Veranlassung gegeben. In Lev. 25, 9 das בֶּעָשׂוֹר mit Hupfeld (a. a. O. S. 20) in בְּאֶחָד abzuändern, ist gar kein Grund vorhanden. Gusset, comment. ling. hebr. s. v. שָׁמַט, vertheidigt die Ansicht, nach welcher das Sabbathjahr mit dem ersten Nisan begonnen hätte. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Ansichten über diesen Punkt gibt Majus, dissert. de jure anni septimi, S. 19. [i. ang. Art.]

12) Das מִקֵּץ שֶׁבַע שָׁנִים in Deut. 31, 10 bedeutet nicht »am Ende des siebenten Jahres« oder gar »nach Ablauf desselben«, also im Anfang des achten, wie M. Sota VII, 8 die Stelle fasst, sondern wie 15, 1 »am Ende der siebenjährigen Periode« d. h. im Allgemeinen im siebenten Jahre; vgl. 14, 28 mit 26, 12. [i. ang. Art.]

13) Philo, der das Jobeljahr öfters erwähnt, bezeichnet es immer als das fünfzigste; Josephus aber sagt Ant. III, 12, 3 ganz deutlich, dass der Gesetzgeber dasselbe, was im Sabbathjahr geschieht, zu thun geboten habe *μεθ' ἑβδόμην ἐτῶν ἑβδομάδα. Ταῦτα πεντήκοντα μέν ἐστιν ἔτη τὰ πάντα, καλεῖται δὲ ὑπὸ Ἑβραίων ὁ πεντηκοστὸς ἐνιαυτὸς Ἰώβηλος.* [i. ang. Art.]

14) So Gatterer, Frank und andere ältere Chronologen (vgl. Ideler, Handbuch der Chronologie I, S. 504), ferner Gusset a. a. O., unter den Neueren besonders Ewald, Alterth. des Volkes Isr. 1. A. S. 385, 3. A. S. 496. [i. ang. Art.]

15) Eine andere Wendung hat Saalschütz (Archäologie der Hebräer II, S. 229) versucht; er vermuthet, dass das Jobeljahr mit dem Nisan begonnen habe, und aus der zweiten (Sommer-) Hälfte des siebenten Sabbathjahres und der ersten (Winter-) Hälfte des ersten Jahres einer neuen Sabbathperiode gebildet worden sei. Allein obwohl sich zu Gunsten dieser von Saalschütz scharfsinnig begründeten Hypothese Manches sagen lässt, so macht doch Lev. 25, 9 im Zusammenhang mit V. 10 nicht den Eindruck, als ob hier von einer erst in der Mitte des Jobeljahrs vollzogenen Weihe die Rede sei, eben so wenig ist es natürlich, dass das Verbot des Säens in V. 11 nur auf die erste Hälfte des Jobeljahres bezogen werden soll. [i. ang. Art.]

16) So schon die LXX: *ἐνιαυτὸς ἀφέσεως*, Josephus, Ant. III, 12, 3: *ἐλευθερίαν σημαίνει τὸ ὄνομα.* Ueber andere Erklärungen des Ausdrucks s. Majus zu Maimonides de juribus etc. S. 120 f., Carpzov, app. ant. S. 447 ff. [i. ang. Art.]

17) Lev. 25, 11: »Ihr sollt nicht säen und nicht ernten seinen (des Landes) Selbstwuchs und nicht ablesen seine unbeschnittenen Weinstöcke; denn Jobel ist es, heilig soll es euch sein, vom Felde aus sollt ihr essen seinen Ertrag.« — Zur Beseitigung des Zweifels, ob denn das Land überhaupt im zweiten Brachjahre noch einen nennenswerthen Ertrag habe liefern können, reicht schon Jes. 37, 30 hin, wo

dem Volke noch für das zweite Jahr, da das Land nicht bebaut sein wird, Nahrung vom Wildwuchs in Aussicht gestellt ist. Die Fruchtbarkeit Palästina's war wohl nicht geringer, als die Albaniens, wo nach Strabo XI, 4, 3 von Einer Aussaat zwei bis drei Ernten gemacht werden konnten. [i. ang. Art.]

18) Es stand im Widerspruch mit dem ausschliesslichen Eigenthumsrecht Jehova's auf sein erkauftes Volk; Lev. 25, 42: »denn meine Knechte sind sie, die ich ausgeführt aus dem Lande Aegypten; sie sollen nicht verkauft werden, wie man Knechte verkauft.« [i. ang. Art.]

19) Weiteres hierüber s. in dem Abschnitt von den Verhältnissen der dienenden Klasse § 110.

20) Vgl. das Familienrecht § 107. — Wie es mit einem verschenkten Grundstück gehalten werden solle, darüber bestimmt das Gesetz nichts; nach Maimonides a. a. O. XI, 10 sollte es mit demselben wie mit einem verkauften gehalten werden, und es liegt dies allerdings in der Konsequenz des Gesetzes (vgl. Ez. 46, 17). Dagegen erstreckte sich das Jobelgesetz nicht auf solche Grundstücke, die auf dem Wege der Vererbung, wenn nämlich ein Israelite eine Erbtochter geheiratet hatte, an eine andere Familie gekommen waren (s. Num. 36, 4, eine Stelle, deren Sinn mit Hupfeld a. a. O. S. 17, Anm. 23 so zu bestimmen ist: obgleich das Jobeljahr kommt, das allgemeine Restitution bringen soll, nützt es uns doch nichts; im Gegentheil, weil das Erbgut nicht gelöst wird, wird es — nach Analogie des Gesetzes Lev. 27, 21 — nun erst bleibend dem Stamme entzogen). Eben darum verordnet Mose Num. 36, 8 f., dass, um wenigstens die Stammesantheile in ihrer Integrität zu bewahren, jede Erbtochter nur innerhalb ihres Stammes heiraten dürfe (vgl. § 106). [i. ang. Art.]

21) Doch bildeten hievon eine Ausnahme die Häuser der Leviten in den diesen zugewiesenen Städten, die als ein den Leviten vermöge göttlicher Ordnung angehöriger Besitz ganz wie die Erbgüter der übrigen Stämme zu behandeln waren (s. Lev. 25, 32—34; in V. 33 ist wahrscheinlich nach der Vulg. לא יִגְאַל zu lesen und demnach der Sinn: »so einer von den Leviten nicht löst, so geht im Halljahre frei aus das Verkaufte des Hauses«. Anders Keil, bibl. Archäol. I, S. 376, indem er nach Hiskuni's Vorgang dem גאל die Bedeutung »kaufen« gibt: »wenn einer von den Leviten kauft«, welcher eigenthümliche Gebrauch des גאל sich daraus erklären soll, dass der ganze levitische Besitz eigentlich ex Israelitarum haereditate sei). — Eine Modifikation erleidet das obige Gesetz in Bezug auf die gelobten Erbäcker, in Betreff welcher wieder ganz im Einklang mit dem theokratischen Princip Lev. 27, 16—21 Folgendes verordnet wird. Wenn einer von seinem Erbgut ein Stück Jehova weiht, so bleibt das Feld in seiner Hand und er hat nur den Ertrag desselben oder genauer das Aequi-

valent in Geld, das nach dem zur Aussaat erforderlichen Getreidequantum zu schätzen ist, an das Heiligthum zu bezahlen. Der Betrag dieser Geldsumme richtet sich, da die Weihung nur bis zum Halljahre sich erstreckt, nach der Zahl der bis dahin noch verfliessenden Jahre. Wenn er aber das Grundstück in der Zeit, in der es noch dem Heiligthum gehört, und ohne dass er es vorschriftmässig nach V. 19 gelöst hat, an einen Andern (nicht gerade an den Angehörigen eines andern Geschlechts) verkauft, so verwirkt er durch dieses willkürliche Schalten mit einer Sache, deren er sich doch Gott zu Ehren entäussert hat, sein Lösungs- und Besitzrecht. Das Grundstück ist von nun an für immer wie etwas Gebanntes Jehova verfallen und geht in den priesterlichen Besitz über. -- Dass, wie Josephus, Ant. XIII, 12, 8, angibt, in dem Jobeljahre auch die Schulden erlassen worden seien, hat im Gesetze keinen Grund; auch die Rabbinen lehren das Gegentheil, wie z. B. Maimonides a. a. O. X, 12 bemerkt, dass das siebente Jahr vor dem Jobel den Schuldenerlass voraus habe. [i. ang. Art.]

§ 152.

Bedeutung und Ausführbarkeit der Institute des Sabbath- und Jobeljahrs.

Die Bedeutung beider ist häufig nur aus politischen oder ökonomischen Interessen abgeleitet worden [1]). So sucht J. D. Michaelis (mosaisches Recht, II, § 74) mit der ihm gewohnten Redseligkeit zu beweisen, das Sabbathjahr habe das Volk in ergiebigen Jahren zur Magazinirung nöthigen sollen, als dem besten Mittel, etwaigem Mangel vorzubeugen; Andere wollten die Bestimmung dieses Instituts in der Düngung der Felder durch das auf ihnen frei sich umhertreibende Vieh oder, was am meisten für sich hätte, in der Erhöhung der Fruchtbarkeit des Bodens durch die Brache, nebenher auch in der Beförderung der Jagd sehen; wogegen nun wieder Andere an das Unsinnige eines zweifachen Brachjahres erinnern zu dürfen glaubten. An das Alles erinnert das Gesetz nicht; es verweist einfach Lev. 25, 21 f. auf den den Gehorsam krönenden göttlichen Segen [2]). Mit ungleich grösserer Feinheit, als sie in der Aufspürung jener Zweckmässigkeitsrücksichten sich kundgibt, hat Ewald an den Natursinn des Alterthums erinnert, wornach der Acker sein göttliches Recht auf Ruhe und Schonung geltend zu machen hat [3]). Aber auch dieses trifft doch nicht den wahren Gesichtspunkt, der in Lev. 25, 2 klar in den Worten ausgesprochen

ist: »das Land soll eine Feier halten dem Herrn.« Der ganzen Ordnung liegt nämlich der Gedanke zu Grunde, dass der Mensch in thatsächlicher Anerkennung des höheren göttlichen Eigenthumsrechtes (V. 23: »mein ist das Land«) die Hand von der Bebauung des Bodens zurückzieht und denselben ganz Jehova zu freier Segnung zur Verfügung stellt [4]). Es ist dies zugleich die Abtragung einer Schuld von Seiten des Landes an Jehova (vgl. Lev. 26, 34. 2. Chr. 36, 21). Darin lag die Lehre für Israel, dass, wie Keil (Archäologie I, S. 373) treffend ausführt, »die Erde, obgleich für den Menschen geschaffen, doch nicht bloss dazu geschaffen sei, dass er ihre Kraft für sich ausbeute, sondern dass sie dem Herrn heilig sei und auch an seiner seligen Ruhe Theil habe.« Das Sabbathjahr ist so in gewissem Sinne eine Rückkehr in den Zustand, wie er vor dem Worte Gen. 3, 17 stattfand: »verflucht sei das Erdreich deinetwegen; in Mühsal sollst du davon dich nähren alle Tage deines Lebens« [5]). Ebenso weist das Sabbathjahr typisch hinaus auf die Zeit, da die Schöpfung befreit werden soll von der Knechtschaft der Vergänglichkeit (Röm. 8, 21). Indem ferner der Ertrag, womit Gott im Sabbathjahr die Erde segnet, Gemeingut für alle, Menschen und Thiere, ist, namentlich aber dem Armen zu gut kommen soll, so wird hiemit der egoistischen Auffassung des menschlichen Eigenthumsrechtes gewehrt und in Erinnerung gebracht, dass der Herr auf den alles wartet, dass er ihnen Speise gebe zu seiner Zeit (Ps. 104, 27), mit seinen Gaben alles, was lebt, gesättigt wissen will (Ps. 145, 16) [6]). Damit endlich der Arme seines Lebens einmal ganz froh werde, so soll auch der Druck von Seiten des Gläubigers von ihm genommen sein [7]).

Das Jobeljahr, in welchem der Sabbathcyklus seine Vollendung erreicht, nimmt in sich die Idee des Sabbathjahres auf, hat aber seine specifische Bedeutung in der Idee der erlösenden Wiederherstellung und der Zurückführung der Theokratie zu der ursprünglichen Gottesordnung, in der alle frei sind als Gottes Knechte und jedem durch die Wiedereinsetzung in den Genuss des seinem Geschlechte zum Unterhalt zugewiesenen Erbes sein irdisches Bestehen gesichert ist. Der Gott, der einst sein Volk aus Aegypten erlöst und sich zum Eigenthum erworben hat, tritt hier abermals als Löser (גֹּאֵל) auf, um dem in Knechtschaft Gebundenen

wieder die persönliche Freiheit zu verschaffen, den Verarmten wieder mit dem ihm zukommenden Antheil am Erbe seines Volkes zu belehnen. Denn in dem Bundesvolke soll eigentlich kein Armer sich befinden (Deut. 15, 4), und das wenigstens wäre die Frucht einer konsequenten Durchführung der Jobelordnung gewesen, dass in Israel ein Proletariat sich nicht hätte bilden können. — Damit aber ein solches Gnadenjahr (שְׁנַת רָצוֹן לַיהוָה, Jes. 61, 2) eintreten konnte, mussten die Sünden vergeben sein; darum sollte das Jobeljahr am *Versöhnungstag* angekündigt werden (s. *Keil* a. a. O. S. 379). Der *Schopharschall* sollte, wie einst am Sinai (Ex. 19, 13) das Herabsteigen Jehova's zur Promulgation des Gesetzes, so jetzt seine gnadenreiche Einkehr bei seinem Volke signalisiren und zugleich als Weckruf für die Gemeinde dienen. — Als das Jahr der ἀποκατάστασις wird das Jobeljahr in der Weissagung Jes. 61, 1—3 als Vorbild gefasst für die messianische Heilszeit, in welcher die Dissonanzen des Weltlaufs in die Harmonie des göttlichen Lebens sich auflösen sollen; und so bezeichnet denn Christus Luk. 4, 21 sich als Erfüller jener Weissagung und weist die Bezeichnung der Vollendung des göttlichen Reiches als σαββατισμός des Volkes Gottes Hebr. 4, 9 eben auf den Typus des Jobeljahres zurück.

Wie steht es aber nun mit der *Ausführbarkeit der Institute des Sabbath- und Jobeljahrs*? Die Schwierigkeiten sind so augenfällig, dass sich eben darum dieses ganze System unmöglich als Abstraktion aus späteren Verhältnissen, vielmehr nur aus der Konsequenz des theokratischen Princips erklären lässt. Aber schlechthin unausführbar war das System nicht, wenn das Volk willig war, alle egoistischen Interessen dem göttlichen Willen zum Opfer zu bringen. In Lev. 26, 35 wird indessen die Unterlassung dieser Ordnungen bereits in Aussicht genommen. In wie weit aber dieselben in der nachmosaischen Zeit wirklich ins Leben gerufen wurden, wissen wir nicht. Dass die Begehung des *Sabbathjahrs* in den letzten Jahrhunderten vor dem Exil abgekommen war, erhellt aus 2. Chr. 36, 21, wo es heisst, das Land habe während des Exils verwüstet siebenzig Jahre feiern müssen, um seine Sabbathjahre abzutragen. Wird die Zahl urgirt, so würde die Stelle auf eine etwa 500jährige, also bis in die salomonische Zeit

zurückgehende Unterlassung des Sabbathjahres hinweisen [8]). Von dem Jobeljahr finden sich im Alten Testament für die vorexilische Zeit bloss einige Spuren, und zwar in Stellen zweifelhafter Auslegung; am wahrscheinlichsten in Jes. 37, 30. Ob in der Zeitangabe Ez. 1, 1 (»im dreissigsten Jahr«) das dreissigste Jahr einer Jobelperiode gemeint ist (s. Hitzig z. d. St. und zu 40, 1), ist sehr unsicher; dagegen findet sich allerdings in Ez. 7, 12 eine Anspielung auf die Jobelordnung und in der prophetischen Gesetzgebung bei Ezechiel wird dieselbe 46, 17 bestimmt vorausgesetzt. Das Jer. 34, 8—10 erwähnte Freijahr ist kein Jobeljahr. Die Freilassung der Dienstboten wird ohne Rücksicht auf das Jobelgesetz bloss mit Bezugnahme auf Ex. 21, 2. Deut. 15, 12 ff. angeordnet; den Anlass gab vielleicht (s. Hitzig z. d. St.) ein gerade einfallendes Sabbathjahr. Dagegen hatte allerdings das Rechtsprincip, zu dessen Wahrung das Jobeljahr bestimmt war, dass nämlich jeder Familie ihr Erbbesitz verbleiben sollte, im Volk tiefe Wurzeln geschlagen. Man vergleiche die Erzählung 1. Reg. 21, 3 f. (von Naboth); auch prophetische Strafreden wie Jes. 5, 8 ff. Mich. 2, 2 u. s. w. werden erst hieraus vollkommen verstanden. (Aber eben die letzteren Stellen lassen errathen, dass von einer Durchführung der Jobelordnung keine Rede war.) — Nach dem Exil verpflichtete sich das Volk auf Nehemia's Betrieb zur Haltung der Sabbathjahre (Neh. 10, 32) und dieselben müssen nun, da sie besonders bei Josephus öfters erwähnt werden [9]), in regelmässige Ausübung gekommen sein. Dagegen wurden die das Jobeljahr speciell betreffenden Gesetze nicht wieder aufgenommen, wenn auch die Jobelordnung in einzelnen Bestimmungen des bürgerlichen Rechts nachgewirkt haben mag [10]). — Die Ordnung des Sabbathjahres (deren spätere Bestimmungen in Mischna Schebiith zusammengestellt sind) betrachtet man als an das heilige Land gebunden, weil es Lev. 25, 2 heisst: »wenn ihr in das Land kommet« u. s. w. [11]) Für alles Land ausserhalb Palästina's gibt es kein Sabbathjahr, doch so, dass in Betreff Syriens wegen seiner nahen Beziehung zu Palästina gewisse Beschränkungen eintraten [12]).

1) Im Allgemeinen gilt in Betreff dieser Ansichten das bereits bei der Besprechung des Sabbaths (§ 148, Erl. 8) über derartige Deutungen Bemerkte. Ueber die weither geholte Hypothese Hug's (a. a. O. S. 10 ff.) s. den angef. Artikel S. 210.

2) Sehr richtig bemerkt über diesen Punkt Schnell (Das israel. Recht S. 28): »Man hat auch hier wieder hin und her viel erzählt von den landwirthschaftlichen und politischen Vortheilen dieser Einrichtung; Mose scheint sich von der Einsicht in dieselben weniger versprochen, sondern die Anfechtungen des alltäglichen Verstandes, der damals so thätig war, wie heute, erwartet zu haben, denn er weiset sein Volk auch hier wieder ganz einfach an den alten Grundgedanken des ganzen Sabbathsystems, die göttlichen Reichthümer.«

3) S. Ewald, Alterthümer, 1. A. S. 378, 3. A. S. 489: »Auch der Acker hat sein göttliches Recht auf ein nothwendiges und daher göttliches Mass von Ruhe und Schonung; auch gegen ihn soll der Mensch nicht immerfort seine Lust zu arbeiten und zu gewinnen kehren. — — Der Acker gibt jährlich seine Früchte wie eine Schuld, die er dem Menschen abträgt und worauf dieser als den Lohn seiner auf ihn verwendeten Mühe rechnen darf; aber wie man bisweilen auch von einem menschlichen Schuldner keine Schuld einfordern kann, so soll er den Acker zur rechten Zeit liegen lassen, ohne eine Schuld von ihm einzutreiben.« — Allerdings bildet sich ein gewisses ethisches Verhältniss zwischen dem Grundstück und seinem Besitzer, wesshalb der Dichter Hi. 31, 38 f. den seinem Herrn entrissenen Acker schreien, seine Furchen darüber, dass sie nicht dem rechtmässigen Besitzer tragen sollen, weinen lässt; wie sollte umgekehrt nicht auch der Besitzer mitleidig gegen seinen Acker sein! [i. ang. Art.]

4) Die Vorstellung, dass ein der Gottheit geweihtes Grundstück unbenützt solle liegen bleiben, ist auch anderen Religionen nicht fremd; über die ἀνειμένα oder ἄνετα bei den Griechen s. Hermann, gottesdienstl. Alterthümer der Griechen, § 20, Note 10. [i. ang. Art.]

5) Damit verknüpft sich der Gedanke, dass, um wieder Keil's Worte a. a. O. zu gebrauchen, »auch das Lebensziel der Gemeinde des Herrn nicht in dem unablässigen, mit saurer Arbeit im Schweisse des Angesichts verbundenen Bearbeiten der Erde bestehe, sondern in dem sorgenfreien Genusse der Früchte der Erde, die ohne ihrer Hände Arbeit der Herr ihr Gott ihr gibt.« [i. ang. Art.]

6) Es ist dieselbe Anschauung, aus der auch die nach unseren Begriffen so polizeiwidrigen Bestimmungen Deut. 23, 25 f., vom Traubenessen in den Weinbergen und Aehrenausraufen, hervorgegangen sind.

7) Diese Ruhe nun, die Gott seinem Volke jedes siebente Jahr gewähren will, ist nach dem Sinne des Gesetzes so wenig als die des Sabbathtages eine Ruhe trägen Nichtsthuns. War denn das Leben der Patriarchen, in dem der Ackerbau nur als untergeordnete Nebenbeschäftigung vorkommt (Gen. 26, 12), ein Faullenzerleben? In der am Anfange des Jahres stattfindenden öffentlichen Vorlesung des Gesetzes lag, wie bereits angedeutet worden ist, eine bedeutsame Mahnung auch zu geistlicher Beschäftigung in dieser Zeit. Ewald (a. a. O.

1. A. S. 381, 3. A. S. 491 f.) meint, dass in diesem Jahre auch Schule und Unterricht, sonst noch wenig zusammenhängend und folgerichtig betrieben, für Jüngere und für Erwachsene anhaltender und eifriger vorgenommen worden sein mögen. [i. ang. Art.]

8) S. Bertheau z. d. St. und die rabbinischen Stellen bei Majus a. a. O. S. 122 f.

9) Sabbathjahre werden erwähnt 1. Makk. 6, 49. 53; Josephus, Ant. XIII, 8, 1. XIV, 10, 6. XV, 1, 2; Bell. jud. I, 2, 4 und bei den Samaritanern (in Alexander's d. Gr. Zeit) Ant. XI, 8, 6. [i. ang. Art.]

10) Vgl. Herzfeld, Gesch. des Volkes Israel II, S. 464.

11) S. Maimonides a. a. O. IV, 22. — Wie in Bezug auf Palästina selbst unterschieden wird (Schebiith VI, 1) zwischen dem Gebiet, welches die Kinder Israel bei ihrer Rückkehr aus Babel in Besitz nahmen, und dem nach dem Auszug aus Aegypten eroberten, s. im angef. Artikel S. 212.

12) Schebiith VI, 2. 5. 6. Maimonides a. a. O. IV, 23. Vgl. über diesen Gegenstand Geiger, Lesestücke aus der Mischna S. 75 f. und 79.

3. Die drei Wallfahrtsfeste.

a) Das Passahfest [1]).

§ 153.

Die Verordnungen über die Feier.

Auf das Passahfest beziehen sich die Verordnungen Ex. 12, 1—28. 43—49. 13, 3—9. 23, 15. Lev. 23, 5 ff. Num. 28, 16—25. Deut. 16, 1 ff. — In Ex. 12, 1—20 ist das vollendete Passahgesetz enthalten, promulgirt an Mose und Aaron vor der Thatsache, an welche die Passahfeier sich anknüpfen sollte (wenn darauf geachtet wird, so heben sich manche scheinbare Widersprüche); sodann gibt 12, 21 ff. die Promulgation des Gesetzes durch Mose an das Volk; diese erfolgt stückweise, so wie die Vollziehung unter den damaligen Umständen möglich war. Der Hergang der Passahfeier war folgender: Vier Tage vor derselben (12, 3) musste das einjährige männliche Passahlamm, an dessen Stelle übrigens nach 12, 5 auch ein Böckchen genommen werden durfte, ausgesondert werden, und zwar für jede Familie eines, wenn diese stark genug war, es zu verzehren, ausserdem für zwei Familien eines [2]). Die Aussonderung geschah nach der Tradition in feierlicher Weise; das Lamm wurde förmlich geweiht und allen Hausgenossen befohlen, es

heilig zu halten. Am 14ten Abib oder Nisan (dem Frühlingsmonat) hatte, da (vgl. Deut. 16, 3) während der ganzen Festzeit nichts Gesäuertes gegessen werden durfte, die Wegschaffung des gesäuerten Brotes und des Sauerteigs aus dem Hause zu erfolgen. Das Fest selbst sollte beginnen am 14ten Abib mit der Schlachtung des Passahlammes בֵּין הָעַרְבַּיִם; über die verschiedenen Deutungen dieses Ausdrucks s. das beim täglichen Brandopfer (§ 131) Bemerkte. Im Allgemeinen wird (mit Hengstenberg) anzunehmen sein, dass alle Vorbereitungen des Mahls noch dem 14ten, die Mahlzeit selbst aber, die den Anfang des Festes der ungesäuerten Brote bildet, bereits dem 15ten angehörte. Bei der ersten Feier in Aegypten erfolgte die Schlachtung ohne Zweifel durch den Hausvater (der hiebei überhaupt priesterliche Funktionen versehen zu haben scheint). Vom Blut des Thiers wurde an die Pfosten und die Oberschwelle der Hausthüre gestrichen. Dies fiel später weg, da nach Deut. 16, 5—7, worauf schon Ex. 23, 17 hinweist, das Passah am Heiligthum gefeiert wurde und desswegen die Schlachtung im Vorhofe erfolgte. Die Schlachtung besorgen bei dem grossen Passah des Hiskia 2. Chr. 30, 16 f. die Leviten, zunächst für diejenigen, die nicht rein sind, bei dem Passah des Josia dagegen 35, 11 und ebenso bei dem Esr. 6, 20 erwähnten erscheinen die Leviten schlechthin mit dieser Dienstleistung betraut. Gestattet war aber die Schlachtung durch die Laien auch später noch [3]). Das Blut der Lämmer wurde von Priestern aufgefangen und am Altare ausgeschüttet oder versprengt. Die Fettstücke wurden auf dem Altare verbrannt [4]). Die dem Feuer zu übergebenden Stücke heissen 2. Chr. 35, 12 עֹלָה (Brandopfer). Das Thier wurde sodann ganz, ohne dass ihm ein Knochen gebrochen werden durfte, und in der nämlichen Nacht mit ungesäuerten Broten (מַצּוֹת) und bittern Kräutern (מְרֹרִים, wilder Lattich, wilde Endivie u. s. w.) verzehrt. Es durfte nichts davon aus dem Hause über die Strasse getragen werden; auch sollte nichts davon übrig bleiben; war dies doch der Fall, so musste es am Morgen verbrannt werden. Bei dem ersten Passah mussten die Essenden reisefertig (gegürtet, beschuht, mit dem Stab in der Hand), also ohne Zweifel stehend essen, was später wegfiel. Dass Frauen an der Mahlzeit theilnahmen, scheint sich von selbst zu verstehen [5]). Fremde dagegen durften nur, wenn sie durch

Beschneidung dem Bundesvolk einverleibt worden waren, an der Mahlzeit theilnehmen Ex. 12, 44. 48. Diese Feier war es, die eigentlich פֶּסַח hiess [6]). Sie trug nach 12, 13 diesen Namen zum Andenken daran, dass in der Nacht, da Jehova Aegyptens Erstgeburt erwürgte, er an Israel schonend vorübergegangen war (פָּסַח), eigentlich — denn dies ist die Grundbedeutung von פָּסַח — es übersprungen hatte [7]). S. für diese Bedeutung namentlich Jes. 31, 5, wo nach dem Zusammenhang — vgl. besonders 30, 29 — eben auf das Passah angespielt ist [8]). Zur Erinnerung an den Vorgang bei der Stiftung des Passah sollte gemäss Ex. 12, 26 f. nach dem späteren Ritual (mit dem wir es hier nicht näher zu thun haben) der Hausvater bei dem Mahle die Geschichte der Erlösung Israels in jener Nacht erzählen, worauf von der Hausgemeinde das Hallel angestimmt wurde, nämlich Ps. 113 und 114 nach dem zweiten Becher vor dem eigentlichen Essen und dann vor dem vierten Becher Ps. 115—118 [9]). Die auf das Passahmahl folgenden sieben Tage heissen im Pentateuch, weil an ihnen nur ungesäuertes Brot gegessen werden durfte, חַג הַמַּצּוֹת Fest der süssen Brote, s. namentlich Lev. 23, 6—8; doch werden Deut. 16, 2 unter den Namen פֶּסַח auch die während dieser Festzeit dargebrachten שְׁלָמִים subsumirt; zu solchen Heilsopfern wurden die 2. Chr. 35, 7—9 erwähnten Rinder verwendet. Hiernach konnte auch von den in die Festwoche fallenden Opfermahlzeiten der Ausdruck »Passahessen« gebraucht werden [10]). Wahrscheinlich wurden in der Passahwoche besonders die Erstgeburtsmahlzeiten, von denen Deut. 15, 19 f. die Rede ist (vgl. § 136, 1), gehalten [11]). Die für die Festzeit vorgeschriebenen öffentlichen Brand- und Sündopfer sind verzeichnet Num. 28, 19—24. Der erste und siebente Tag der Festwoche waren Ruhetage; wenn Deut. 16, 8 (vgl. Ex. 13, 6) nur von dem siebenten Tag der Sabbathcharakter ausgesagt wird, so erklärt sich dieses daraus, dass für den ersten Tag, den Haupttag des Festes, diesen Charakter ausdrücklich zu erwähnen überflüssig erscheinen durfte; wie ja das deuteronomische Gesetz die Sache beim Pfingstfest und Laubhüttenfest auch unerwähnt lässt. — Nach dem Gesetz Lev. 23, 11. 15 soll מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת, am Morgen nach dem Sabbath die Erstlingsgarbe der Gerste dargebracht, nämlich vor Jehova gewebt werden; es war dieses die Weihe der

nun beginnenden Ernte. Aber über den Sinn des מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת herrschte schon Streit im jüdischen Alterthum. Die Pharisäer verstanden es vom Morgen nach dem ersten Festtage (wornach die Garbenweihe am 16ten Nisan stattgefunden hätte), die Baithosäer vom Morgen nach dem in die Festzeit fallenden Wochensabbath [12]). Für die erstere Ansicht spricht entschieden Jos. 5, 11, wornach das Volk am Tage nach dem Passah geröstete Körner von dem Ertrag des Landes ass, was eben die Darbringung der Erstlingsgarbe als geschehen voraussetzt [13]).

1) Zur Literatur über die Wallfahrtsfeste: Hupfeld, de primitiva etc., die zwei Halle'schen Universitätsprogramme von 1851 und 1852. Gegen Hupfeld hauptsächlich ist gerichtet die Schrift: Bachmann, Die Festgesetze des Pentateuch, 1858. Vgl. auch W. Schultz, die innere Bedeutung der alttest. Feste, Deutsche Zeitschr. 1857. — Ueber das Passah: Baur, über die ursprüngliche Bedeutung des Passahfestes und des Beschneidungsritus, Tübinger Zeitschr. 1832, 1. H. S. 40 ff.; gegen Baur hauptsächlich Scholl in Klaiber's Studien der evang. Geistlichkeit Württembergs, V, 2 und Bähr, Symbolik, II, S. 640 ff.; Hengstenberg, das Passah, Evang. Kirchenzeitung 1852, Nr. 16.

2) Nach Josephus, Bell. jud. VI, 9, 3 sollten nicht unter 10—20 Essende auf ein Lamm gerechnet werden.

3) Hätte doch die Zahl der Leviten schwerlich für die ungeheure Zahl der Osterlämmer zugereicht. Bei dem Passah des Josia spendete nach 2. Chr. 35, 7 allein der König für das gemeine Volk 30,000 Lämmer. Bei dem letzten Passah, das in Jerusalem gehalten wurde, war die Zahl der Passahopfer nach Josephus a. a. O. 256,500.

4) So nach der ohne Zweifel richtigen Angabe Mischna Pesach 5, 6. 10. Das Gesetz bestimmt darüber nichts.

5) Die Mischna nimmt dieses auch an; doch waren sie nach der Gemara nicht dazu verpflichtet, wie die Männer.

6) Bei den LXX *πάσχα* nach der aramäischen Form im Status emphat.

7) Daraus ergibt sich auch, wie das Wort ausserdem »hinken« heissen kann. Dagegen »erlösen«, »erretten«, wie Hengstenberg annimmt, heisst es nicht; und dass das Wort mit *πάσχω* zusammenhänge, wie Kirchenväter meinten und selbst Hengstenberg für möglich hält, davon kann gar keine Rede sein. — Josephus, Ant. II, 14, 6 erklärt das Wort durch *ὑπερβασία*.

8) Die Hypothese von Baur a. a. O., dass פֶּסַח ursprünglich den Uebergang der Sonne in das Zeichen des Widders bedeute, hat gerade den Gebrauch des פֶּסַח ganz gegen sich. Schon damit fällt die ganze

Hypothese, wornach das Passah mit dem thebäischen Frühlingsfeste zusammenhängen soll, bei welchem dem Amun, dem Widdergott d. h. der ins Zeichen des Widders tretenden Sonne ein Widder geopfert wurde. Wie wenig an dieser Hypothese ist, haben schon Scholl und Bähr a. a. O. gezeigt.

9) Man nennt Ps. 113—118 häufig das grosse Hallel; genau genommen aber heisst so vielmehr Ps. 136: »Danket dem Herrn, denn er ist freundlich, denn ewig währt seine Gnade« u. s. w. Nach der Haggada-schel-pesach wird dieser Psalm am Schluss der Mahlzeit gesprochen, wobei die Hausgemeinde das 26mal vorkommende כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ respondirt.

10) Es ist dies bekanntlich schon bei der johanneischen Frage in Betreff der Passahfeier Christi geltend gemacht worden.

11) S. Riehm, Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab, S. 52.

12) Daher die verschiedene Berechnung des Pfingstfestes vgl. § 155.

13) Die von Hitzig aufgebrachte, von Hupfeld erneuerte Ansicht, dass das Passahfest immer mit einem Sonntag begonnen und am 21sten Nisan mit einem Sonnabend geschlossen habe, und dieser Sabbath in מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת gemeint sei, setzt eine Jahresordnung voraus (wornach das Jahr immer mit einem Sonntag begonnen hätte), für die jeder Beweis fehlt, und ist schon von Bähr widerlegt. — Das Nachpassah Num. 9, 11 ff., dem sich solche Israeliten unterwerfen mussten, die wegen levitischer Unreinheit das Passah nicht hatten begehen dürfen, später auch solche, die nicht zu rechter Zeit am Heiligthum anlangen konnten, ist schon § 145 erwähnt worden.

§ 154.

Die Bedeutung des Passahfestes und die daran sich knüpfenden Fragen.

Die Bedeutung des Passahfestes ist nach dem Bisherigen im Allgemeinen eine historische, nämlich die Gedächtnissfeier der Erlösung Israels aus Aegypten. Der Israelite bezeugte durch die Begehung dieses Mahles seine Angehörigkeit zu dem Volk, das Jehova durch jene Erlösungsthat sich zum Eigenthum erworben [1]). In agrarischer Beziehung ist dann das Fest die Weihe des Ernteanfangs. Schwieriger ist es, die Bedeutung des Festes im Besondern zu bestimmen. Zuerst fragt sich, ob die eigentliche Passahhandlung unter den Gesichtspunkt des Opfers zu stellen ist. Diese Frage war ein Zankapfel unter den römischen und protestantischen Theo-

logen. Die ersteren behaupteten es im Interesse ihres Opferdogma's, die letzteren meinten es ebendesswegen leugnen zu müssen (als ob für das römische Messopfer hieraus eine dogmatische Stütze sich ergeben würde). Doch hatten reformirte Theologen wie Vitringa hierüber eine unbefangenere Ansicht. Unter den neueren Theologen hat besonders Hofmann (auch wieder im Schriftbeweis) den Opfercharakter des Passah bestritten; seine Ansicht ist besonders von Kurtz mit triftigen Gründen widerlegt worden *). Dass bei dem ersten Passah kein vollständiger Opferakt stattgefunden, ist natürlich; die ganze Opferordnung ist ja erst später eingesetzt worden; aber die dem Mahl vorangehende Blutmanipulation hat doch durchaus sakrificielle Bedeutung. Unter den Gesichtspunkt des Opfers aber wird es ausdrücklich gestellt, wenn es Ex. 12, 27 von ihm heisst: זֶבַח־פֶּסַח הוּא לַיהוָֹה, vgl. 34, 25, wenn Num. 9, 7. 13 die Feier desselben als הַקְרִיב אֶת־קָרְבַּן יְהוָֹה bezeichnet wird. So steht 1. Kor. 5, 7: τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη, wie auch Philo und Josephus es als Opfer bezeichnen. Nun fragt sich aber, unter welche Klasse von Opfern das Passah subsumirt werden soll, ob es zu den Sühnopfern gehört oder mit den Schelamim verwandt ist. Die erste Ansicht hat Hengstenberg vertheidigt. »Das Passah, sagt er, ist ein Sündopfer im vollsten und eigentlichsten Sinn.« Aber diese Ansicht ist eben mit dem, was das Wichtigste im Passah ist, nämlich der Verzehrung des geheiligten Thiers durch die Familie, in deren Namen es dargebracht wird, schlechthin unvereinbar. Das priesterliche Essen des Sündopferfleisches zu vergleichen, ist nicht zutreffend; denn bei diesem handelte es sich nicht um einen Genuss (wie § 139 gezeigt wurde) und von dem für ihn selbst dargebrachten Sündopfer durfte der Priester nichts essen. Die Mahlzeit stellt das Passah in Eine Reihe mit den Schelamim. Nun kann es freilich kein Schelemopfer geben ohne Sühne, die in der Blutsprengung vollzogen wird; so hat auch das Passahmahl einen Sühnakt zur Voraussetzung, der durch die Verwendung des Bluts des Passahlammes vollzogen wird. Dass aber das Passahlamm stellvertretend den Tod erleide, dass es bei der Einsetzung der Feier für die eigentlich dem Tode verfallene Erstgeburt Israels habe sterben müssen, hievon ist schlechterdings nichts angedeutet. Das im Blut

dargebrachte reine Leben des Opferthiers dient zur Deckung und so zur Reinigung für die zu dem heiligen Mahl nahende Familie. Die Bestreichung der Thürpfosten des Hauses, das die Opferstätte des ersten Passahmahles bildet, wird dieselbe Bedeutung haben, wie die Sühne und Reinigung des Heiligthums mit dem Opferblut am Versöhnungstage Lev. 16, 16. Gedeckt und gereinigt in diesem Blut ist das Haus gesichert vor dem Würgeengel, der durch das dem göttlichen Gericht verfallene Aegypten schreitet. So ist allerdings, wie Hengstenberg es ausdrückt, das Blut der Versöhnung die Scheidewand zwischen dem Gottesvolk und der Welt [3]). — Das Mahl selbst hat durchaus die Bedeutung eines Freudenmahls. Bei dem ersten Passah ist die Bedeutung nicht ausgeschlossen, dass in Kraft dieser Speise das befreite Volk seine Wanderung aus Aegypten antreten soll. So empfieng bei jedem Passahmahl der Israelite eine neue Stärkung für das angetretene Jahr. Nicht aber ein Einzelner soll dieses Mahl feiern, es soll ein Kommunionakt der ganzen Hausgemeinde sein; jede Familie soll bei diesem Mahle sich als integrirenden Bestandtheil des Bundesvolkes erkennen, und so prägt sich in der Handlung das Bekenntniss aus: »Ich und mein Haus wollen dem Herrn dienen« (Jos. 24, 15)[4]). — Das Verbot, an dem Passahlamm ein Bein zu zerbrechen, will gewiss nicht bloss sagen, das Lamm solle nicht wie ein gewöhnliches Schlachtthier behandelt werden; das Verbot fordert (vgl. den Gebrauch des Ausdrucks in Ps. 34, 21) die Bewahrung des Lamms in seiner Vollständigkeit, zum Zeichen, dass die Essenden in unzertrennlicher Gemeinschaft verbunden sind. Mit Recht verweist Bähr zur Erläuterung auf die analoge Stelle 1. Kor. 10, 17[5]). Auch das Verbot, etwas von dem Lamm über die Strasse zu bringen, deutet auf diese in der theokratischen Ordnung gesetzte abgeschlossene Verbundenheit jeder Familie. — Mazzoth sollen in der ganzen Festzeit gegessen werden, um ihrer Reinheit willen; vgl. das früher (§ 124) über den Sauerteig Bemerkte, auch zur Deutung 1. Kor. 5, 7 f. Wie die neugeweihten Priester sieben Tage ungesäuerte Brote assen (s. Ex. 29, 30 ff. in Verbindung mit V. 2), so Israel in dieser Zeit, in der es seine Erwählung zum priesterlichen Volke feiert. Damit

ist nicht im Widerspruch, wenn Ex. 13, 8. Deut. 16, 3 eine *historische* Erinnerung an den Genuss der ungesäuerten Brote geknüpft wird, nämlich die Erinnerung an die Eilfertigkeit des Abzugs aus Aegypten; denn das Gesetz, namentlich das Deuteronomium, liebt die Motive zu vervielfältigen. Ob dieses Brot in der Deuteronomiumstelle desswegen לֶחֶם עֹנִי heisst, weil es durch seine Geschmacklosigkeit an die Kost der ägyptischen Knechtschaft erinnerte, oder bloss weil es bei der Errettung aus dem Elend gegessen wurde, kann dahingestellt bleiben. Die *bitteren Kräuter* sind jedenfalls ein Symbol der in der ägyptischen Knechtschaft ausgestandenen Bitterkeiten, womit das nicht im Widerspruch steht, dass sie hinwiederum eine Würze der Mahlzeit waren [6]).

1) *Hupfeld* a. a. O. leugnet ohne irgend einen triftigen Grund die historische Bedeutung des Passah; die historische Veranlassung sei erst später zum Passah hinzu erfunden worden. Diese Ansicht ist um kein Haar besser, als wenn Jemand die Veranlassung des christlichen Abendmahls auf eine spätere Erfindung zurückführen wollte.

2) S. *Hofmann*, Schriftbeweis II, 1, 1. A. S. 177 ff. 2. A. S. 270 ff. *Kurtz*, Geschichte des A. Bundes II, S. 119 ff.

3) *Hupfeld* vergleicht auch passend den Akt bei dem Weihopfer der Priesterinvestitur Ex. 29, 20, wo auch zur Sühne und Reinigung von dem Blute des Widders an Ohr, Hand und Fuss des Priesters gestrichen wurde (§ 95). Vgl. auch die Reinigung des Aussätzigen.

4) Wie in Israel das Familienleben durch das theokratisch-nationale Princip durchdrungen und verklärt werden sollte, zeigt sich am schönsten eben in der Passahfeier. [Artikel: »Pädagogik des A. T.«]

5) 1. Kor. 10, 17: »Ein Brod ist's, so sind wir viele Ein Leib, dieweil wir Alle Eines Brotes theilhaftig sind.«

6) Da das Passah als Opfer an die Stätte des Heiligthums geknüpft ist, so hat Israel im Exil ein Passah ohne Opferlamm.

b) *Das Wochenfest.*

§ 155.

Das *Wochenfest* (Pfingsten) חַג הַשָּׁבֻעוֹת hat seinen Namen von seiner Zeitbestimmung, weil es sieben Wochen nach dem Passah gefeiert werden soll. Die *nähere Zeitbestimmung* aber liegt im Streite, weil sie von der bereits (§ 153) erwähnten, verschieden gefassten Stelle Lev. 23, 15 f. abhängt. Dort heisst es: »ihr sollt zählen מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת, von dem auf den Sabbath fol-

genden Tage, von dem Tage, da ihr die Webegarbe brachtet«, שֶׁבַע שַׁבָּתוֹת תְּמִימֹת תִּהְיֶינָה (sieben volle Sabbathe sollen es sein). Ist der Sabbath, wie wir § 153 (nach der gewöhnlichen Auslegung) als das Wahrscheinlichste erkannten, der erste Festtag der Passahwoche, so bedeutet hier שַׁבָּתוֹת Wochen (wie auch im Aramäischen das Wort diese Bedeutung hat), und dafür spricht das Prädikat תְּמִימֹת; die Deuteronomiumstelle setzt dafür שִׁבְעָה שָׁבֻעוֹת. Es ist also zu übersetzen: »sieben ganze Wochen sollen es sein« (und V. 16: »bis auf den nach der siebenten Woche folgenden Tag«). Nach dieser Berechnungsweise, wornach also der terminus a quo der Omertag, der 16te Nisan ist, fällt demnach das Pfingstfest immer auf denselben Wochentag wie der 16te Nisan. Dies die jüdische Praxis [1]). — Nach der andern Erklärung des מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת (V. 15) dagegen, wornach der Ausdruck שַׁבָּת auf einen eigentlichen Sabbath (Sonnabend) geht, wäre das Wochenfest immer an einem Sonntag gefeiert worden. — Der zweite Name des Festes ist חַג הַקָּצִיר (Erntefest) oder auch חַג הַבִּכּוּרִים (Fest der Erstlinge). Es hat nämlich im Pentateuch die Bedeutung eines Erntedankfestes, und zwar des Festes der vollendeten Getreideernte, wozu noch kommt, dass, wie das Passah auf die Gerstenernte sich bezog, mit der begonnen wurde, so das Wochenfest auf die Weizenernte. Erst die späteren Juden gaben dem Fest auch noch eine historische Beziehung, nämlich auf die Gesetzgebung am Sinai, die, während Ex. 19, 1 ganz allgemein den dritten Monat angibt, nach der jüdischen Tradition am fünfzigsten Tage nach dem Auszug aus Aegypten erfolgt sein soll. Doch ist diese Beziehung sogar bei Philo noch nicht erwähnt.

Die religiöse Feier des eintägigen [2]) Festes hatte ihren Mittelpunkt in der Darbringung der zwei Erstlingsbrote (nämlich für das ganze Volk, nicht, wie Einige das Gesetz verstanden, für jedes Haus). Wie die Webegarbe am Passahfest das Zeichen für die beginnende Ernte, so waren diese Webebrote לֶחֶם הַתְּנוּפָה das Zeichen der vollendeten Ernte. Sie waren aus dem Mehl des neu gewonnenen Weizens bereitet und gesäuert Lev. 23, 17, da in ihnen die gewöhnliche Nahrung des Volks geheiligt wurde. Als gesäuert durften sie nicht auf dem Altare verbrannt werden, sondern waren von den Priestern zu verzehren. An die

Darbringung dieser Brote schloss sich ein grosses Brand-, Sünd- und Heilsopfer V. 18. Von diesem Gesetz weicht die Num. 28, 27 ff. gegebene Bestimmung etwas ab. Sind in den zwei Stellen zweierlei Opfer zu verstehen, so sind in Num. 28 die allgemeinen Festopfer, in Lev. 23, 18 nur die zu den zwei Broten gehörigen Pfingstopfer gemeint. — Festliche Mahlzeiten erheiterten das Fest Deut. 16, 11. Sie wurden bereitet aus den נְדָבוֹת, den willigen Gaben und dienten zugleich der Wohlthätigkeit; denn Leviten, Fremdlinge, Wittwen und Waisen sollten daran theilnehmen.

1) Z. B. im Jahre 1871 war der 15te Nisan ein Donnerstag (6. April), der 16te Nisan oder der Omertag ein Freitag (7. April), ebenso auch das Wochenfest am 6ten Sivan ein Freitag (26. Mai).

2) Eintägig nämlich ist das Fest nach dem mosaischen Gesetz. Bei den späteren Juden erscheinen für die sabbathlichen Tage der alttest. Festzeiten (mit Ausnahme des Versöhnungstages) je zwei Feiertage. Demnach wird nicht nur das Pfingst- und Neujahrsfest zweitägig gefeiert, sondern es werden auch beim Passah der erste und siebente Feiertag verdoppelt. Ebenso beginnt das Laubhüttenfest mit einem doppelten Feiertag. Diese Doppelfeier der Festtage bildete sich in der jüdischen Diaspora noch während der Zeit des zweiten Tempels durch folgende Veranlassung. Die Bestimmung des Neumonds erfolgte durch das Synedrium in Jerusalem. Da von der Bestimmung des Neumonds die Feier sämtlicher Feste abhieng, so wurden wenigstens die Neumonde, welche für die Festbestimmung von Wichtigkeit waren, durch Feuer, die vom Oelberg aus nach bestimmten Stationen sich über das Land verbreiteten, signalisirt. Die entfernt in Aegypten, Kleinasien, Griechenland u. s. w. wohnenden Juden, welche die Mittheilung des Neumonds nicht mehr zu rechter Zeit erreichen konnte, hatten nun die wichtigeren Feste doppelt zu feiern, damit jedenfalls an einem von beiden Tagen das Fest überall zugleich gefeiert werden möchte. Vgl. Ideler, Handb. der Chronol. I, S. 512 ff.; Grätz, Geschichte der Juden vom Untergang des jüdischen Staats, 1853, S. 82, und s. Näheres in meinem Artikel: »Feste der späteren Juden« in Herzog's Realencyklop. IV, S. 390 f.

c) Das Hüttenfest.

§ 156.

Das Hüttenfest חַג הַסֻּכּוֹת wurde im siebenten Monat (Thisri) vom 15ten an gefeiert. Die eigentliche Dauer desselben betrug sieben Tage. Hiezu kam noch ein achter ebenfalls mit sabbathlichem Charakter, die sogenannte עֲצֶרֶת Lev. 23, 36 (worüber unten).

Die historische Bedeutung des Festes ist die, dass durch siebentägiges Wohnen in Laubhütten das Volk erinnert werden sollte an die Wanderung seiner Väter in der Wüste, während welcher sie in Hütten wohnten Lev. 23, 42 f. Wenn Sach. 14, 18 f. das Fest in die messianische Heilsweissagung aufgenommen wird, liegt wohl ein verwandter Gedanke zu Grunde: dass nun die Nationen, indem sie Laubhüttenfeste feiern, den Dank aussprechen für die Beendigung ihrer Irrfahrt durch Einführung in das messianische Friedensreich. Seiner agrarischen Bedeutung nach ist das Fest חַג הָאָסִף Ex. 23, 16, Fest der Einsammlung, namentlich des Obstes und Weins, in welcher Eigenschaft es das ökonomische Jahr schloss. — Es war das grösste Freudenfest des Jahres, mit zahlreicheren Opfern als die andern ausgestattet Num. 29, 12—34 [1]). Später wurden noch die glänzendsten Ceremonien beigefügt, wohin namentlich die tägliche Wasserlibation gehörte, wahrscheinlich mit Beziehung auf Jes. 12, 3, und die Beleuchtung des Vorhofs am ersten Tage des Festes, Gebräuche auf welche vielleicht die Worte Christi Joh. 7, 37. 8, 12 Bezug nehmen [2]). — Der achte Tag des Festes führt, wie gesagt, den Namen עֲצֶרֶת Lev. 23, 36. Num. 29, 35. Der Name steht ausserdem noch Deut. 16, 8 von dem Schlussfesttage der Passahwoche. Die Erklärung des Worts a cohibitione operis, vom Einstellen der Arbeit, ist unwahrscheinlich, da hiebei nicht zu erklären ist, warum der Name nur an den bezeichneten zwei Tagen haftet. Der Ausdruck bezeichnet wahrscheinlich Abschliessung, nämlich der Festzeit, wie es denn auch die LXX an den angeführten Stellen durch ἐξόδιον geben [3]). Die Azereth des Laubhüttenfestes hatte jedoch ohne Zweifel nicht bloss die Bedeutung der clausula festi, sondern des Abschlusses des ganzen jährlichen Festcyklus [4]). Es war daher richtig, dass die Juden die עֲצֶרֶת als ein besonderes Fest betrachteten, dem dann später am darauf folgenden Tage, am 23sten Thisri, noch ein weiteres Fest beigefügt wurde, die Gesetzesfreude (שִׂמְחַת הַתּוֹרָה), zur Feier der Beendigung der jährlichen Vorlesung des Gesetzes.

Die festliche Hälfte des israelitischen Kirchenjahres fiel hiernach zusammen mit der Zeit, in welcher der jährliche Natursegen eingesammelt wird, wogegen in der winterlichen Hälfte des Jahres

nach der mosaischen Kultusordnung der Kreislauf der Sabbathe und Neumonde durch kein Fest unterbrochen wurde [5]).

1) Josephus und Philo betrachten es überhaupt als das höchste der Jahresfeste.

2) Jes. 12, 3: »Und ihr schöpfet mit Freuden Wasser aus des Heiles Quellen!« — Am wahrscheinlichsten ist die Beziehung von Joh. 7, 37: »Am letzten Tag des Festes, der am herrlichsten war, trat Jesus auf und sprach: Wen da dürstet, der komme zu mir und trinke,« auf die Wasserlibation, von der man sagte: Wer die Freude des Wasserschöpfens am Laubhüttenfeste nicht gesehen hat, der weiss nicht was Freude ist. Auf die Beleuchtung bezieht sich vielleicht 8, 12: »Ich bin das Licht der Welt; wer mir nachfolgt, der wird nicht wandeln in Finsterniss.« — Dass die Griechen — s. Plutarch, Sympos. IV, 6, 2 — in dem Laubhüttenfest, schon um seines Zusammenhangs mit der Weinlese willen, ein Dionysosfest sahen, ist begreiflich; unbegreiflich ist nur, wie manche Neuere darauf ein Gewicht legen konnten.

3) Dagegen hat das Wort später die weitere Bedeutung Festversammlung Jo. 1, 14, vgl. den Gebrauch des Worts עֲצָרָה 2. Reg. 10, 20.

4) So hat schon Philo, de septen. § 24, ed. Mang. II, S. 298, die Sache gefasst.

5) Erst in späterer Zeit wurde hier das Fest der Tempelweihe im neunten und das Purimfest im zwölften Monat eingefügt, womit wir es hier nicht zu thun haben; s. den Prophetismus und den angef. Artikel S. 388 f.

Berichtigungen.

S. 40, Z. 16 v. u. lies 801 statt 108.
S. 176, Z. 9 v. u. lies 135 statt 155.

Theologie des Alten Testaments.

Zweiter Band.

Theologie

des

Alten Testaments

von

Dr. Gust. Fr. Oehler,

weil. ord. Prof. der Theol., Ephorus des evang.-theol. Seminars in Tübingen.

Zweiter Band:

Prophetismus und Alttest. Weisheit.

Tübingen, 1874.

Verlag von J. J. Heckenhauer.

Druck von H. Laupp in Tübingen.

Vorbemerkung.

Der Umfang des vorliegenden Bandes ist etwas grösser geworden, als ich erwartet und in Aussicht gestellt hatte. Ich fand nämlich die Vorlesung in ihrer letzten Gestalt gegen den Schluss nicht unbeträchtlich erweitert und hatte ausser zwei hieher gehörigen Programmen des Verfassers noch mehrere sehr ausgedehnte Artikel aus Herzog zu verwerthen. Die Vermehrung der Bogenzahl wird übrigens, bei dem Gewinn, der sich daraus für die Gleichmässigkeit des ganzen Werkes ergibt, und bei der Wichtigkeit der gerade hier behandelten Gegenstände, kaum einer Entschuldigung bedürfen. — Mein Verfahren bei der Herausgabe war wiederum das in der Vorrede zum ersten Bande bezeichnete. Ich füge dem dort Bemerkten nur noch bei, dass ich ausser vielen Paragraphenüberschriften und einem Theil der Verweisungen auf Abschnitte des vorliegenden Werkes selbst oder auf frühere Veröffentlichungen des Verfassers mir keinerlei eigene Zusätze erlaubt habe. Auch bei den Literaturangaben schien es mir nicht angezeigt, Werke, die von dem Verfasser nicht mehr benützt werden konnten, aufzunehmen. Nur wo mir aus citirten Schriften neuere Auflagen zu Gebot standen, fügte ich aus diesen jedesmal die entsprechende Seitenzahl bei. — Einzelne formelle Mängel mögen in meinem

Bestreben, möglichst konservativ zu Werke zu gehen, sowie in dem Umstand, dass der Druck lange vor Abschluss des ganzen Manuskripts in Angriff genommen wurde, ihre Erklärung finden.

Tübingen, im December 1873.

Der Herausgeber.

Inhalt des zweiten Bandes.

Zweiter Theil.

Prophetismus.

Erster Abschnitt.

Die Entwicklung der Theokratie vom Tode Josua's bis zum Ende der alttestamentlichen Offenbarung.

Erste Abtheilung.

Die Zeit der Richter.

I. Die Zerrissenheit der Theokratie bis auf Samuel.

§ 157.

Gang der Geschichte. Bedeutung der Schopheten.

Die Geschichte der Richterzeit bietet nach dem theokratischen Gesichtspunkt, unter den sie im Buch der Richter, besonders in der zweiten Einleitung desselben 2, 6—3, 6 gestellt wird [1]), einen beständigen Wechsel auf der einen Seite von Abtrünnigkeit des Volkes und darauf folgenden göttlichen Züchtigungen, auf der andern Seite von Umkehr des Volkes zu seinem Gott und daran sich knüpfenden göttlichen Errettungen. Der Gang derselben in den drei Jahrhunderten bis zum Schophetenthum Samuels ist im Allgemeinen folgender. Nachdem Josua, der zunächst keinen Nachfolger bekam, und die andern Aeltesten, »die alle Werke des Herrn wussten, die er an Israel gethan hatte« (Jos. 24, 31), vom Schauplatz abgetreten waren, war das Volk auf sich selbst gestellt und sollte nun in freier Entwicklung in die theokratischen Ordnungen sich hineinleben. So lange noch die Erinnerung an die göttlichen Offenbarungsthaten fortdauerte, blieb das Volk diesen Ordnungen

treu. Selbst jener im Anhang des Richterbuchs Kap. 19—21 berichtete innere Krieg gegen den Stamm Benjamin, welcher, da damals Pinehas (nach 20, 27) Hoherpriester war, bald nach Josua's Tod fallen muss, lässt noch den theokratischen Eifer in seiner vollen Stärke erkennen (doch ist dies das letzte vereinigte Auftreten des Volkes für lange Zeit). Indem aber Josua die letzte Durchführung des Eroberungswerkes den einzelnen Stämmen überlassen hatte, hörte dieses auf Nationalsache zu sein und wurde das Hervortreten der Partikularinteressen begünstigt. In dem kleinen Kriege, den die Stämme für sich führten, waren diese nicht durchaus glücklich; ein Theil der übrig gebliebenen Kanaaniter wurde gar nicht bezwungen, an anderen das Cherem nicht mehr mit Strenge vollstreckt. Die bloss zinsbar gemachten Kanaaniter, welche nun unter den Israeliten wohnten, verleiteten nicht nur das Volk zum Dienst der kanaanitischen Götter, sondern gewannen auch in einzelnen Theilen des Landes zeitweise wieder die Oberhand. Vom Osten her erfolgten Einfälle grosser Nomadenhorden der Midianiter und Amalekiter und wurden überdies von Seiten feindseliger Nachbarvölker, der Ammoniter und Moabiter, dem Volke wiederholt Gefahren bereitet. Im Westen auf der Niederung am mittelländischen Meere erhob sich seit der Mitte der Richterzeit immer drohender die Macht der philistäischen Pentapolis. Allerdings erstreckten sich die Unterdrückungen, welche die Israeliten von den genannten Völkerschaften erlitten, in der Regel nur auf einige Stämme; aber ebendaher konnte es um so leichter geschehen, dass nicht einmal solche Bedrängnisse die Stämme aus ihrer Vereinzelung herauszureissen und zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung zu vereinigen im Stande waren; wie denn namentlich das Lied der Debora Jud. 5, 15—17 mit scharfen Worten die selbstsüchtige Schlaffheit mehrerer Stämme rügt, die sie der nationalen Sache entfremdete*). — In solchen Zeiten des Drucks (wenn »die Kinder Israel schrieen zu Jehova« 3, 9. 15. 4, 3 u. s. w.) erhoben sich, geweckt von Jehova's Geiste, einzelne Männer, die Schopheten, die das Herz des Volkes zu seinem Gotte zurückwandten, in ihm die Erinnerung an die Gottesthaten der Vorzeit auffrischten und dann das feindliche Joch zerbrachen. Die ganze Tendenz der Erzählung des Buches geht aber nicht darauf aus, diese Männer als Heroen der Nation

zu verherrlichen; sie will vielmehr zur Anschauung bringen, wie nur durch göttliche Geistessendung die Hilfe kam und wie hiebei Gott gerade das Niedrige, Geringgeachtete als Werkzeug sich erwählt habe. Vgl. schon das über den Schopheten Samgar Bemerkte 3, 31. Lehrreich in dieser Hinsicht ist besonders die Geschichte Gideon's, des hervorragendsten unter den älteren Schopheten; s. Stellen wie 6, 15. 7, 2 [3]). So heissen denn diese Organe der Theokratie nicht Könige, nicht Fürsten, sondern Schopheten, Richter. Dieser Name ist aber nicht speciell bloss auf Uebung der Rechtspflege zu beziehen, wenn dies auch von Debora 4, 5, von Eli und Samuel gemeldet wird [4]) und wohl auch von andern (insoweit sie längere Zeit an der Spitze des Volkes oder einzelner Stämme standen) vorauszusetzen ist; sondern der Name hat allgemeinere Bedeutung: er stellt diese Männer hin als Vertreter des göttlichen Rechts, welche die Auktorität dieses Rechts wiederherstellen und wahren sollen. Das Amt der Schopheten ist ein rein persönliches, kein bleibendes, sich vererbendes. In der Noth der Zeitumstände auf ihren Platz gestellt greifen sie für den Augenblick gewaltig in das Leben der einzelnen Stämme ein, an deren Spitze sie treten; aber sie üben keinen nachhaltigen Einfluss auf das Volk, das vielmehr, wenn es sich erleichtert fühlt und der Richter gestorben ist, in die alten Wege zurücksinkt; vgl. besonders die Stelle 2, 16—19 [5]).

1) An der Spitze des Buches der Richter steht Kap. 1—3, 6 eine doppelte Einleitung, deren Zweck ist, für den Gang, welchen nun die Geschichte Israels einschlägt, den Schlüssel zu bieten. Vgl. Cassel, das Buch der Richter, Einleitung S. VIII: »Die beiden ersten Kapitel sind eine pragmatische Einleitung in die Geschichte des Buches überhaupt. Sie erklären die Möglichkeit der kommenden Ereignisse: Nicht in der Geschichte Josua's konnten die Keime der nachkommenden Kämpfe liegen. Denn Josua stand im Geiste des Gesetzes, in den Fusstapfen Mosis. Erst in dem, was die Stämme nach ihm thaten, fand sich der Grund.«

2) Nachdem Debora in jenem Liede Jud. 5 die Stämme gepriesen hat, die den Kampf mitgemacht haben, fährt sie fort V. 15—17: »An Rubens Bächen sind gross die Herzensentschlüsse. Warum sassest du zwischen den Hürden, zu hören das Flöten der Herden? An Rubens Bächen sind gross die Herzensbedenken. Gilead ruht jenseits des Jordans, und Dan — warum weilt er bei den Schiffen? (warum) sass Asser am Meeresstrande und ruht an seinen Buchten?«

3) Als einen der Geringsten in seinem Stamme bekennt sich Gideon Jud. 6, 15 (»mein Geschlecht ist das schwächste in Manasse und ich bin der Kleinste im Hause meines Vaters«), als unter der Terebinthe zu Ophra der göttliche Ruf an ihn ergeht, wesshalb der Herr durch wunderbare Bezeugung seiner Gegenwart der natürlichen Blödigkeit des Mannes zu Hilfe kommen muss. (Zu dem Zeichen 6, 21 vgl. Lev. 9, 24.) — Nach Jud. 7 soll nicht durch die beträchtliche Heeresmacht, die Gideon zur Verfügung steht, der Sieg errungen werden (V. 2: »zu viel ist des Volks, das bei dir ist, als dass ich sollte Midian geben in ihre Hand, damit Israel sich nicht wider mich rühme und spreche: meine Hand hat mir Heil geschafft«). Wohl aber soll einer Schar voll kühnen Gottvertrauens der Sieg beschieden sein. Darum muss Gideon 22,000, die blöde und verzagt sind, entlassen. Zu 7, 3 vgl. Deut. 20, 8. Statt des schwierigen »vom Gebirge Gilead« ist entweder »Gilboa« zu lesen oder der Ausdruck — nach der sinnreichen Deutung Ewald's, Geschichte Israels, I, 1. A. S. 388, 3. A. S. 543 — sprichwörtlich zu erklären. Aber auch die übrigen 10,000 sind noch zu viel. Am Bache erwählt sich Jehova aus ihnen nur 300, die stehend mit der Hand das Wasser zum Munde führen. (Diese sind im Unterschied von denen, die niederknieend es sich bequem machen, nicht die Feigen, wie schon Josephus, Ant. V, 6, 3, die Stelle gedeutet hat, sondern die von rastlosem Eifer Erfüllten.) — Die Geschichte Gideons wird im Buch der Richter, Kap. 6 ff., ausführlicher als die der andern Schopheten berichtet. Er war der Sohn des Joas von Ophra im Stamm Manasse, ohne Zweifel dem westjordanischen Gebiete desselben, aus dem Geschlecht Abi-Eser (Jud. 6, 11. 24. vgl. V. 34). Sein Auftreten als Schophet wurde veranlasst durch den midianitischen Druck, der sieben Jahre so schwer auf Israel gelastet hatte, dass das Volk in Höhlen und Klüften sich verkriechen musste, um sich vor den Raubzügen der nomadischen Scharen zu sichern. — Wie tief die durch Gideon erlangte Rettung in dem Gedächtniss des Volkes haftete, erhellt aus Jes. 9, 3. 10, 26. Ps. 83, 10. 12. — Näheres über ihn s. in dem Artikel: »Gideon« in Herzogs Realencyklop. V, S. 150 ff.

4) Von Samuel wird 1. Sam. 7, 15 ff. berichtet, dass er in verschiedenen Städten des Landes Gericht hielt und (8, 2) seine Söhne zu Richtern in Beerseba einsetzte. [Artikel: »Gericht und Gerichtsverwaltung.«]

5) Die meisten der Schopheten scheinen, nachdem sie die Rettungsthat vollbracht, bis zum Ende ihres Lebens an der Spitze eines Theils des Volkes geblieben zu sein. [Artikel: »Volk Gottes.«]

§. 158.
Religiöse Zustände: Der Verfall der theokratischen Ordnungen.

Aus der geschilderten Lage des Volkes erklären sich zur Genüge die religiösen Zustände der Richterzeit, der Verfall der theokratischen Ordnungen und die Vermischung des Jehovismus mit kanaanäischem Naturdienste. — Aber dürfen wir wirklich von einem Verfall der theokratischen Ordnungen reden? setzt denn das Buch der Richter eine Gesetzgebung und eine Geschichte, wie sie der Pentateuch und das Buch Josua vorführen, voraus? [1]) zeigt es uns nicht vielmehr embryonische, unentwickelte Zustände, in welchen Elemente gährten, aus denen erst später ein System theokratischer Ordnungen sich konsolidirte? [2]) Gegen die letztere Ansicht spricht nun im Allgemeinen nicht bloss die bereits erwähnte pragmatische Erörterung in Kap. 2 des Richterbuches (s. besonders V. 10 ff.), sondern auch das Lied der Debora, dessen Echtheit noch niemand zu bezweifeln gewagt hat, durch die Art und Weise, wie es 5, 4 ff. die Gegenwart zu der herrlichen Vergangenheit des Volkes in Gegensatz stellt [3]). Was aber speciell die Kultusordnungen betrifft, so ist zu beachten, dass dem Buch der Richter nach seiner ganzen Tendenz ein Eingehen auf derartiges ganz fernliegt, wesshalb der Schluss, dass Ordnungen, die im Buch nicht erwähnt werden, auch nicht bestanden haben können, durchaus unberechtigt ist. Verhält es sich doch mit dem Buch Josua, das anerkanntermassen den Pentateuch voraussetzt, nicht anders. Wenn man z. B. daraus, dass im Buch der Richter nur ein einziges Mal 21, 19. ein Jahresfest an dem Nationalheiligthum erwähnt wird (sei dieses nun das Laubhütten- oder das Passahfest), folgert, dass ein Festcyklus, wie ihn der Pentateuch vorschreibt, damals noch nicht bestanden habe, so verhält es sich ja mit dem Buch Josua gerade so, dass es nur in Einer Stelle 5, 10 eine Festfeier, nämlich die Passahfeier erwähnt, und verhält es sich auch mit den folgenden historischen Büchern, mit Ausnahme der Chronik, in ähnlicher Weise. — Doch sind im Buch der Richter immerhin Data genug vorhanden, welche lehren, dass, wenn auch in dieser Periode bis auf Samuel die Institutionen des Gesetzes grossentheils ausser Wirksamkeit gesetzt, beziehungsweise noch gar nicht eingeführt waren,

demungeachtet die theokratische Ordnung, wie sie unter Mose und Josua bestanden haben soll, im Wesentlichen vorausgesetzt wird[4]). Die erste Frage ist: Kennt das Buch der Richter ein Centralheiligthum als allein berechtigte Opferstätte, oder bestanden in der Richterzeit mehrere Jehovaheiligthümer neben einander, wurde wenigstens der Kultus an mehreren heiligen Stätten zugleich ausgeübt?[5]) Der wirkliche Sachverhalt ist folgender. Bereits auf dem Zuge durch die Wüste unter den Augen des Gesetzgebers konnte, wie aus Lev. 17, 5. Deut. 12, 8 erhellt, das Volk nicht dahin gebracht werden, dem Gebrauche zu entsagen, an jedem beliebigen Orte zu opfern. Wie viel weniger war dies nach der Eroberung des Landes durchzusetzen, in einer Zeit, wo es für die Geltendmachung des Gesetzes an einer hervorragenden Persönlichkeit fehlte und das zerstreut umherwohnende Volk mit den Kanaanitern in religiösen Verkehr trat, ihre heidnischen Gebräuche mit der Verehrung Jehova's vermischte, ja sogar grossentheils der Verehrung der alten Landesgötter sich zuwandte. Wollte man hieraus schliessen, das Gesetz über die Einheit des Gottesdienstes habe damals nicht existirt, so könnte man dasselbe auch für die ganze Zeit bis zum Exil behaupten, da trotz der strengen Massregeln mehrerer Könige der Höhendienst nie völlig ausgetilgt werden konnte. Die Aufrichtung des abgöttischen Heiligthums des Micha wird Jud. 17, 6 eben daraus erklärt: »ein jeglicher that was ihm recht däuchte«, und ebenso ist die Verurtheilung von Gideons separatistischem Kultus (worüber später § 159) 8, 27 eben nur von der Voraussetzung der ausschliesslichen Berechtigung des Einen Nationalheiligthums aus zu erklären. Was aber die in Kap. 6, 18. 13, 16 erwähnten Opfer betrifft, so waren sie durch die vorangegangene Theophanie gerechtfertigt und entsprachen der patriarchalischen Sitte (vgl. § 114). Von der Einrichtung eines bleibenden Opferkultus ist ja in beiden Fällen nicht die Rede. Anders verhält es sich allerdings in der Zeit Samuels; darüber später (§ 160). — Das Nationalheiligthum, die Stiftshütte befand sich während der Richterzeit auf die Dauer in Silo Jos. 18, 1. 19, 51. Jud. 18, 31. 1. Sam. 1 f. vgl. mit Ps. 78, 60. Jer. 7, 12; dort wurden die Jahresfeste gefeiert Jud. 21, 19. 1. Sam. 1, 3 ff. (und dort fand ein regelmässiger Opferdienst statt 2, 12 ff.). Von einer zweiten legitimen Stiftshütte an einem andern Orte ist

gar nie die Rede. Das Jos. 24, 26 erwähnte Heiligthum unter der Eiche zu Sichem geht wahrscheinlich auf den dort Gen. 12, 6 f. von Abraham gebauten Altar [6]); wie denn auch Gen. 35, 4 dort ein heiliger Platz erwähnt wird. Von einem Opferkultus, der dort stattgefunden hatte, ist nicht die Rede. Bei kriegerischen Aktionen aber wurde (wie dies noch später bis zum Tempelbau vorkam 2. Sam. 11, 11. vgl. 15, 24) die Bundeslade dorthin gebracht, wo der Mittelpunkt der Aktion war, und dort wurde nun geopfert; so bei dem Kampf gegen Benjamin, wo das Volk sich in Bethel scharte, Jud. 20, 26; dass nämlich dort die Bundeslade sich befand, erhellt aus V. 27, aber ein bleibendes Heiligthum war nicht dort; der Altar wurde, wie 21, 4 zeigt, immer für den jeweiligen Zweck aufgerichtet [7]). Die ganze Erzählung 1. Sam. 4 (wornach die Wegnahme der Bundeslade als ein furchtbares Unglück betrachtet wurde) hat Sinn eben nur unter Voraussetzung einer einzigen Bundeslade [8]). — Dass auf die einzelnen Opfergesetze des Pentateuch in den Büchern der Richter und Samuels wenig Rücksicht genommen wird, ist nach ihrem Inhalt leicht erklärlich. Auffallend ist nur das, dass in diesen Büchern wohl öfters Brand- und Heils- oder Schlachtopfer, niemals aber Sündopfer erwähnt werden, selbst 2. Sam. 24, 25 nicht; eine Erscheinung, die sich freilich ebenso im Buche Josua findet. Es scheint hier ein besonderer Gebrauch des עֹלָה obzuwalten, so dass unter diesen Ausdruck, wie dieses Esr. 8, 35 ganz deutlich geschieht, im Unterschied von זֶבַח auch die Sündopfer subsumirt werden (s. Hengstenberg, Beiträge, III, S. 86 f.). Das pentateuchische Heilsopfergesetz wird 1. Sam. 2, 13—17 vorausgesetzt [9]). — Weiter ist behauptet worden, dass das Buch der Richter die im Pentateuch festgestellte Bestimmung des Stammes Levi gar nicht kenne. Dagegen ist umgekehrt als merkwürdig hervorzuheben, dass die Leviten im Buch der Richter gerade in der Lage erscheinen, wie sie das Deuteronomium voraussetzt, wo sie mit Rücksicht auf ihre Bedürftigkeit immer mit den Fremdlingen zusammengestellt werden. Es verhält sich hiemit so. Da bei der Eroberung des Landes nicht alle Kanaaniter vertrieben wurden, so kamen auch nicht alle Städte, die den Leviten zugewiesen waren, in den ungestörten Besitz der Israeliten, z. B. Geser Jos. 21, 21. vgl. mit 16, 10., Ajalon Jos. 21, 24. vgl. mit Jud. 1, 35. Daher

ist es ganz natürlich, dass nun manche Leviten in solchen Städten Zuflucht suchten, die nicht zu den Jos. 21 verzeichneten Levitenstädten gehörten. So erscheint Jud. 17, 7 f. ein Levite, der als »Fremdling« (גֵּר) in Bethlehem weilt und von hier auf das Gebirge Ephraim wandert; ebenso 19, 1 ein Levite, der als »Fremdling« seinen Aufenthalt auf der nördlichen Seite des Gebirges Ephraim hat [10]). Dass ein organisirter Levitendienst nicht bestand, ist leicht erklärlich, da die im Pentateuch den Leviten zugewiesenen Dienstleistungen mit der Wanderung der Stiftshütte aufhörten, hinsichtlich der weiteren Berufsthätigkeit der Leviten aber im Gesetze gar nichts bestimmt war (und jene Zeit der Zerrissenheit der Theokratie ganz ungeeignet war, neue Kultusordnungen zu erzeugen). Doch weist in 19, 18 der von dem Leviten gebrauchte Ausdruck: „אֶת־בֵּית יְהוָה אֲנִי הֹלֵךְ", der zu erklären ist: »beim Hause Jehova's wandle ich«, auf eine Verbindung dieses Leviten mit dem Heiligthum hin [11]). Dass man die gottesdienstliche Bestimmung des Stammes wohl kannte, zeigt die Erzählung Kap. 17 f. Micha preist sich nach 17, 13 glücklich, einen Leviten als Priester für seinen Bilderdienst zu gewinnen. Dieser Priester, der dann später bei dem in Dan errichteten Heiligthum angestellt wurde, war nach 18, 30 Jonathan, ein Nachkomme des Mose [12]). Die Stellung, welche seit David das Levitenthum einnimmt, wäre ganz unerklärlich, wenn nicht die Aussonderung des Stammes für die gottesdienstliche Bestimmung durch das Gesetz vorangegangen wäre. — Was die Geschichte des Priesterthums betrifft, so haben die Geschichtsbücher des Alten Testaments auch hier eine grosse Lücke. Auf Aaron, dessen Erwählung auch 1. Sam. 2, 27 ff. erwähnt wird, war nach seinem Tode von den zwei ihn überlebenden Söhnen Eleasar und Ithamar der erstere als Hoherpriester gefolgt, Num. 20, 28. Deut. 10, 6. Jos. 14, 1; dem Eleasar folgte sein Sohn Pinehas, vgl. Jud. 20, 28. Nun wird erst mit Eli 1. Sam. 1 ff. die Geschichte des Hohepriesterthums wieder aufgenommen. Derselbe war nach der Tradition (Josephus, Antiq. V, 11, 5), womit der weitere Verlauf der alttestamentlichen Geschichte übereinstimmt, aus der Linie Ithamars. Der Grund des Uebergangs der hohepriesterlichen Würde auf diese Linie ist uns unbekannt. Ueber die Hohenpriester zwischen Pinehas

und Eli s. Josephus a. a. O. und die Genealogie Eleasars 1. Chr. 5, 29 ff. 6, 35 ff. Esr. 7, 1 ff. [19]).

1) Von den Bestreitern des mosaischen Ursprungs der pentateuchischen Gesetzgebung ist auf diesen Punkt immer ein Hauptgewicht gelegt worden.

2) Darauf ist besonders durch De Wette und Vatke hingewiesen worden. Es ist nun von vorn herein misslich, aus dem Buch der Richter, das in 21 Kapiteln einen Zeitraum von 300 Jahren umfasst, solche Konsequenzen zu ziehen. — In der alttest. Theol. sind namentlich die Punkte, die sich auf den Kultus beziehen, zu besprechen.

3) Jud. 5, 4 ff.: »Jehova, als du auszogst von Seïr, als du einherschrittest vom Lande Edom, bebte die Erde und die Himmel troffen, und die Wolken troffen Wasser. Die Berge zitterten vor Jehova, dieser Sinai vor Jehova, Israels Gott.« Das Folgende ist nun die Beschreibung der neuen Zeit: »In den Tagen Samgars, des Sohnes Anaths, in den Tagen Jaëls feierten die Strassen (weil niemand sich hervorwagen durfte), und die Pfade Wandelnden giengen krumme Wege. Es mangelte Führung in Israel, es mangelte: bis ich auftrat Debora, bis ich auftrat, eine Mutter in Israel. Man wählte neue Götter, da war Krieg in den Thoren. Ob wohl Schild gesehen ward und Lanze unter 40,000 in Israel?«

4) Für das Folgende vgl. besonders Hengstenberg, Beiträge zur Einleitung ins A. T. III, S. 1 ff.

5) Vatke, Religion des A. T. S. 264, bringt sieben solche heilige Orte heraus.

6) Wenn nicht, was aber die einzige Ausnahme wäre, die Stiftshütte, die ja (vgl. 2. Sam. 7, 6) ein wanderndes Heiligthum bleiben sollte, für einige Zeit von Silo nach dem nahen Sichem verlegt worden war. [Artikel: »Opferkultus des A. T.«]

7) Dass dort, wo die Bundeslade sich befand, geopfert wurde, ist bei der Bedeutung derselben ganz natürlich. Hiernach kann auch der 1. Sam. 6, 15 erzählte Opferakt nicht auffallen (wenn es dort heisst: »die Männer von Beth-schemesch brachten Brandopfer«, so ist durch diesen Ausdruck die priesterliche Mitwirkung nicht ausgeschlossen, war doch Beth-schemesch eine Priesterstadt). [i. ang. Art.]

8) Diejenigen, welche zu Gunsten der Annahme mehrerer Heiligthümer auch mehrere Bundesladen annehmen, haben schon den Sprachgebrauch gegen sich, der durchgängig nur von der (bestimmten) Lade redet. [i. ang. Art.]

9) Darüber ist kein Zweifel. Als der Jehova gebührende Theil wird das Fett bezeichnet; es wird als besonderes Vergehen der Söhne Eli's hervorgehoben, dass sie ihren Antheil verlangen, ehe das Fett Jehova angezündet ist u. s. w. (s. Hengstenberg a. a. O. S. 87 ff.) [i. ang. Art.]

10) Andere mochten, wie Deut. 18, 6—8 angenommen wird, nachdem sie ihre Habe verkauft hatten, am Orte des Heiligthums sich niederlassen und sollten dann dort gleich den dienstthuenden Leviten unterhalten werden, woher — ist nicht gesagt, wahrscheinlich von dem, was durch freiwillige Gaben dem Heiligthum zufiel. [Artikel: »Levi, Leviten.«]

11) Jud. 19, 18 kann nicht erklärt werden: »zum Hause Jehova's wandle ich«; אֲת kommt niemals beim Accusativ der Richtung vor.

12) Die Lesart מְנַשֶּׁה, mit Nun suspensum, ist anerkanntermassen eine spätere Aenderung statt מֹשֶׁה. — Auch bei Samuel hängt wohl die Verwendung zum Heiligthumsdienste (1. Sam. 2, 18) beziehungsweise mit seiner levitischen Abstammung zusammen. [i. ang. Art.]

13) In diesen Geschlechtstafeln wird übrigens von den aufgezählten Nachkommen Eleasars nicht gesagt, welche das Hohepriesterthum bekleidet haben, welche nicht. — Auf das Traditionelle näher einzugehen ist hier nicht nöthig; vgl. meinen Artikel »Hoherpriester« in Herzogs Realencyklop. VI, S. 204.

§ 159.

Fortsetzung: Der Religionssynkretismus dieser Zeit.

Der Religionssynkretismus, zu dem (nach dem früher § 26 Bemerkten) in Israel schon während seines Aufenthalts in Aegypten der Grund gelegt wurde, zeigt sich in der Richterperiode in zweifacher Weise: fürs Erste darin, dass die zu kanaanäischem Heidenthum abgefallenen Israeliten Vorstellungen des Jehovismus mit Heidnischem verschmolzen. So wurde in dem Kultus des Baal- oder El-berith, dem in Sichem ein Tempel geweiht war Jud. 8, 33. 9, 4. 46, die Idee des Bundesgottes auf den Baal übergetragen. Fürs Zweite äussert sich der Synkretismus darin, dass auch bei solchen, welche an Jehova's Verehrung festhielten, das religiöse Bewusstsein mehr oder weniger in heidnischer Weise getrübt erscheint. Hieher gehört namentlich der Bilderdienst des Micha und der Daniten. Ebenso wäre nach einer verbreiteten Auffassung das Verfahren Gideons hieher zu ziehen, indem dieser Schophet, nachdem er den Baalskultus zu Ophra zertrümmert 6, 12 ff. [1]), in Jehova's Kraft Israel von dem midianitischen Drucke befreit und nach 8, 23 in echt theokratischer Gesinnung die ihm angetragene erbliche Fürstenwürde verschmäht hatte, nach 8, 24 ff. selbst einen abgöttischen Bildkultus aufgerichtet haben soll. Aber

unter dem Ephod, das er machen liess, ist nicht ein Jehovabild zu verstehen, wie überhaupt אֵפוֹד gar nicht Bild heisst; man sieht ja deutlich aus 17, 5. 18, 14. 17, dass das Ephod von תְּרָפִים, von פֶּסֶל und מַסֵּכָה unterschieden wird; sondern Ephod ist bloss der hohepriesterliche Leibrock [2]). Jenes grosse Quantum Gold, welches Gideon zusammenbrachte, war allerdings zur Verfertigung des Leibrocks mit dem Choschen nicht erforderlich (vgl. übrigens Ex. 28, 6 ff. 39, 2 ff.); allein es steht auch nicht da, dass alles verbraucht worden sei (vgl. die Konstruktion des עָשָׂה Hos. 2, 10) [3]). Es ist also in der That von Gideon nicht ein Bilderdienst berichtet, sondern nur die Aufrichtung eines schismatischen Kultus, indem er von dem durch das Gesetz geordneten Priesterthum sich lossagte. Die Verfertigung des Ephod hatte den Zweck, für die Erfragung des göttlichen Willens die Urim und Thummim zu gewinnen. Dass Gideon von dem legitimen Heiligthum sich lossagte, hatte wohl den Grund, dass dieses inmitten des ihm feindseligen Stammes Ephraim sich befand; aber die Rüge, welche der Erzähler über die Sache ausspricht, zeigt sich dadurch ganz gerechtfertigt, dass dieser separatistische Kultus dann, s. 8, 33, nach Gideons Tod den Rückfall des Volkes in den Kultus des Baal, der nun synkretistisch als Baalberith verehrt wurde, erleichterte [4]). — Endlich gehört hieher das von dem Schopheten Jephthah 11, 28—40 Erzählte: Da Jephthah gegen die Ammoniter auszieht, gelobt er, falls er glücklich zurückkehre, das, was bei seiner Heimkehr ihm aus der Thüre seines Hauses entgegenkomme, Jehova als Brandopfer darzubringen. Da es nun seine eigene Tochter (sein einziges Kind) ist, die ihm bei seiner siegreichen Heimkehr entgegengeht, wagt er nicht sein Gelübde zu brechen, sondern vollzieht an der Tochter die Opferung. Ueber diese Sache herrschte im jüdischen Alterthum (Thargum, Josephus) und bei den Kirchenvätern durchaus die Ansicht, die auch Luther hat, dass Jephthah seine Tochter als Opfer geschlachtet und auf dem Altar verbrannt habe. Erst einige mittelalterliche Rabbinen versuchten die Ansicht zu begründen, dass Jephthah seine Tochter nur dem Dienste des Heiligthums in lebenslänglicher Ehelosigkeit geweiht habe; und diese Ansicht ist nach Hengstenberg's Vorgang (Beiträge, III, S. 127 ff.) auch von mehreren Neueren (Cassel, Gerlach, Keil) verfochten, indem

auf die Ex. 38, 8. 1. Sam. 2, 22 erwähnten am Heiligthum dienenden Frauen verwiesen wird, bei denen aber die Verpflichtung zum Cölibat nicht nachzuweisen ist. Die Lösung des Gelübdes würde hiernach liegen in den Worten Jud. 11, 39: וְהִיא לֹא־יָדְעָה אִישׁ, die nicht (wie nach der früheren Auffassung) als Plusquamperfektum (»und sie hatte keinen Mann erkannt«) genommen werden sollen, sondern als Bericht über das, was nun geschah: »und sie erkannte keinen Mann«. Man kann zugeben, dass sich in der Erzählung einiges zu Gunsten dieser Ansicht geltend machen lässt, namentlich dieses, dass, wenn Jephthah es Gottes Fügung überlässt, was er ihm zuerst aus dem Hause entgegenführt, er die Möglichkeit, dass es ein Mensch sein werde, habe ins Auge fassen müssen, in diesem Fall aber doch unmöglich an ein Menschenopfer habe denken können, um so weniger, da in der Richterzeit selbst von solchen Israeliten, die zum kanaanäischen Heidenthum abfielen, Menschenopfer nicht erwähnt werden. Man kann ferner zugeben, dass der Jammer des Vaters sich auch bei dieser Auffassung erklären lässt, da ihm durch Weihung dieses einzigen Kindes zur Ehelosigkeit die Aussicht auf Nachkommenschaft abgeschnitten war. Aber diese *Deutung* streitet doch gegen den einfachen Sinn der Worte: »er that ihr nach seinem Gelübde«, die in ihrer Rückbeziehung auf V. 31 doch nicht bloss auf eine geistige Opferung bezogen werden können. Das aber kann aus der Erzählung nicht gefolgert werden, als ob Menschenopfer jemals beim Jehovadienst gesetzlich gewesen wären. Die Sache wird offenbar als grauenvolle Ausnahme dargestellt. Wohl aber zeigt diese Geschichte, wie in jener Zeit, da unter dem Volke Baal- und Molochdienst mit dem in den Gemüthern noch nicht befestigten Jehovismus rangen, auch im Herzen eines Jehovadieners die Furcht vor dem Heiligen Israels, dem Rächer gebrochener Gelübde, sich dahin verkehren konnte, um ein übereilt gesprochenes Gelübde zu halten, auch Menschenblut nicht zu schonen [5]). Zeigt doch auch die Erzählung von dem benjaminitischen Kriege mit der Erwürgung der Bewohner von Jabes (21, 5—10), in welcher Ausdehnung der theokratische Eifer die blutige Erfüllung eines geleisteten Eides für zulässig hielt.

1) Daher soll Gideon den Ehrennamen Jerubbaal, LXX Ἱεροβάαλ, erhalten haben, mit dem er auch 1. Sam. 12, 11 erscheint (wofür

2. Sam. 11, 21 Jerubbescheth gesetzt ist, indem בָּשֶׁת = בֹּשֶׁת verächtliche Bezeichnung des Götzen ist). Der Name kann nach Jud. 6, 32 zunächst nicht anders gedeutet werden, als »Baal streite« nämlich gegen ihn. Näheres über den Namen s. in dem Artikel »Gideon« in Herzogs Realencyklop. V, S. 151; vgl. auch Hengstenberg, Beitr. II, S. 213 f.; Movers, Phönicier I, S. 128 ff.

2) S. Hengstenberg, Beitr. III, S. 97 und Bertheau's Kommentar zum Buch der Richter S. 133; der letztere verfährt nur darin willkürlich, dass er ohne allen in der Erzählung liegenden Anlass den Gideon zugleich ein Stierbild, wie später Jerobeam aufstellen lässt. Warum soll denn Gideon nicht bloss mit Hilfe jenes Altars 6, 24, der das Symbol der Gegenwart Jehova's war und noch bis auf die Zeit des Referenten stand, auch ohne Bild Jehova verehrt haben? [i. ang. Art.]

3) Ob der heilige Rock von Gideon als Priester getragen oder zur Verehrung ausgestellt wurde, ist nicht gesagt; wahrscheinlich geschah das Erstere. [i. ang. Art.]

4) Darin, dass später an dem Orte des ungesetzlichen Kultus, in Ophra, Gideons Söhne durch die Hand ihres Halbbruders Abimelech erwürgt wurden, wurde Gideons Sünde an seinem Hause gerichtet. Ueber dieses tragische Geschick der Familie Gideons berichtet Jud. 9. [i. ang. Art.]

5) Erläuternd ist immerhin der Fall Jos. 9 (von den Gibeoniten), wo das Volk ein gegen ein göttliches Gebot ausgesprochenes eidliches Versprechen auch nicht zu brechen wagt.

II. Die Herstellung der theokratischen Einheit durch Samuel. Das Aufblühen des Prophetenthums. Die Gründung des Königthums.

§ 160.

Der philistäische Druck. Die Wendung der Dinge durch Samuel.

Der Wendepunkt der Richterzeit liegt in der Persönlichkeit Samuels und dem Aufschwung, welchen das Prophetenthum durch ihn nahm. Vorbereitet wurde die neue Wendung der Dinge theils durch den philistäischen Druck, der länger und härter als die früheren Heimsuchungen auf dem Volke lastete, theils durch das Schophetenthum des Eli. Indem nämlich bei Eli die Schophetenwürde nicht auf einem glücklich geführten Kriegszuge oder sonst einer Heldenthat, sondern auf dem Hohepriesterthum beruhte, musste dadurch das Heiligthum neue Bedeutung und eben damit die theokratische Gemeinschaft neue Kraft im Volke gewinnen.

Aber der erste Versuch des Volkes, in vereinigtem Kampfe das philistäische Joch zu brechen, endete mit einer furchtbaren Niederlage, bei welcher sogar die Bundeslade, die so oft das Volk zum Siege geführt hatte, in die Hände der Philister fiel 1. Sam. 4. Der Druck wurde noch härter, man sieht aus 13, 19—22, dass die Philister das ganze Volk entwaffneten. Der Umstand, dass die Bundeslade, das Vehikel der hilfreichen Gegenwart Jehova's in heidnische Hände gefallen war, konnte nicht verfehlen, eine mächtige Wirkung auf das religiöse Bewusstsein des Volks auszuüben. Die Bundeslade wurde, nachdem sie von den Philistern wieder ausgeliefert worden war, für längere Zeit auf die Seite geschafft; »man fragte nicht nach ihr« 1. Chr. 13, 3 (vgl. Ps. 132, 6), sie blieb Gegenstand des Grauens, aber nicht des Kultus [1]). Das heilige Zelt wurde von dem als Heiligthumsstätte von Gott verworfenen Silo (Ps. 78, 60. vgl. Jer. 7, 12) nach Nob im Stamm Benjamin verlegt; da es aber mit der Bundeslade seine wesentliche Bedeutung, die Stätte der Einwohnung Gottes zu sein, verloren hatte, hörte es auf, den religiösen Mittelpunkt des Volkes zu bilden, wenn auch, wie aus 1. Sam. 21 und 22, 17 ff. zu schliessen ist, der levitische Kultus daselbst ohne Unterbrechung fortgieng. Das Lebenscentrum des Volkes war jetzt die vom prophetischen Geiste getragene Persönlichkeit Samuels. Da das Heiligthum verworfen und somit die Wirksamkeit des Hohepriesterthums suspendirt war, so ruhte die ganze Mittlerschaft zwischen Gott und dem Volke in dem Propheten, der, obwohl er nicht priesterlichen Geschlechts, sondern ein dem Gebiete Ephraims entstammter Levite war [2]), nun vor der Gemeinde den Opferdienst verwaltet (1. Sam. 7, 9 ff.). Ebenso finden sich jetzt, da kein Centralheiligthum mehr existirt, verschiedene Opferstätten, so die Höhe bei Rama 1. Sam. 9, 13, auch wohl Bethel und Gilgal 10, 3 f. vgl. 11, 15. 15, 21. So ward zum ersten Mal die Schranke der mosaischen Kultusordnung durchbrochen. Dass die Gegenwart Gottes nicht an ein bestimmtes sinnliches Symbol gebunden sei, sondern dass er überall, wo er mit Ernst angerufen wird, sich hilfreich erweise, bekommt Israel zu erfahren. Der Buss- und Bettag, zu dem Samuel das Volk, nachdem es die Abgötterei ausgestossen, nach Mizpa im Stamme Benjamin versammelt, wird durch die Hilfe Jehova's, der zu dem Gebet seines Propheten

sich bekennt, ein Tag des Sieges über die Feinde und der Anfang der Befreiung des Volks Kap. 7. Samuel führt von nun an das Schophetenthum über das ganze Volk und das Prophetenthum entfaltet von jetzt an seine gewaltige Wirksamkeit, wesshalb die eigentliche Geschichte des Prophetismus von Samuel an datirt (Act. 3, 24).

1) 1. Sam. 14, 18, wo übrigens die LXX einen andern Text voraussetzen, handelt von einer Ausnahme, die als solche angedeutet ist. [Artikel: »Opferkultus des A. T.«]

2) Samuel war nach 1. Chr. 6, 13. 18 aus dem Geschlechte Kahath. Sein Vater heisst 1. Sam. 1, 1 אֶפְרָתִי in demselben Sinne wie der Levite Jud. 17, 7 aus dem Geschlechte Juda. Merkwürdig ist (s. Hengstenberg, Beitr. III, S. 61) das häufige Vorkommen des Namens von Samuels Vater, Elkana, unter den levitischen Eigennamen, besonders bei den Korachiten, Ex. 6, 24. 1. Chr. 6, 7 ff. 12, 6. 9, 16. 15, 23. Dieser Name weist wie der verwandte Miknejahu 15, 18. 21 auf die Bestimmung der Leviten hin. — Dass Samuel dem Heiligthum zu bleibendem Dienst erst noch besonders gelobt wurde, beweist nichts gegen seine levitische Abstammung, weil er ausserdem erst vom 25. Jahre an dienstpflichtig gewesen wäre, auch die Leviten nicht verpflichtet waren, ununterbrochen am Heiligthum zu verweilen. [Artikel: »Levi, Leviten.«]

§ 161.

Wesen und Bedeutung, erste Anfänge des Prophetenthums [1]).

Auf die Stellung des Prophetenthums im Organismus der Theokratie ist im Allgemeinen bereits in § 97 hingewiesen worden; es ist nun über die Einsetzung und die Aufgabe des Prophetenthums näher zu handeln, wobei wir wieder von der Grundstelle Deut. 18, 9—21 ausgehen. Das Prophetenthum hat schon vermöge der Art seiner Einsetzung und Bestellung einen ganz anderen Charakter als das Priesterthum. Es ist nicht wie dieses gebunden an einen Stamm und eine Familie (überhaupt nicht an ein äusseres Institut, wenn auch später eine gewisse äussere Succession sich bildete). »Jehova wird erwecken (יָקִים) einen Propheten«, heisst es V. 15, ein Ausdruck, der ebenso von den Schopheten (Jud. 2, 16. 18. 3, 9. 15 u. s. w.) gebraucht wird und auf die Freiheit der göttlichen Berufung hinweist — und, heisst es weiter, »aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern« (vgl. Deut. 18, 18), wornach die Berufung der Propheten nur an das Bundesvolk im

Ganzen sich binden will. Doch soll das Prophetenthum nicht abgelöst sein von dem geschichtlichen Zusammenhang der Offenbarung; es soll anknüpfen an Mose und dessen Zeugniss fortsetzen (V. 15 f. 18) [2]). Der Prophet soll seine göttliche Sendung nicht sowohl durch Zeichen und Wunder (zu deren Vollbringung auch ein falscher Prophet die Macht empfangen kann) bewähren, als durch das Bekenntniss des Gottes, der Israel erlöst und ihm das Gesetz gegeben hat (13, 2—6); hinwiederum soll, was der Prophet redet, kommen (יָבֹא 18, 22), soll also das prophetische Wort sich legitimiren durch seine geschichtliche Erfüllung. In ersterer Beziehung soll das Prophetenthum, während es selbst in die unabänderlichen Ordnungen des Gesetzes hineingestellt ist, der todten Ueberlieferung der gesetzlichen Satzungen wehren, indem es die Forderungen des göttlichen Willens je nach dem Bedürfnisse der Zeit und in der Frische eines immer neu ergehenden Gottesworts dem Volke verkündigt. In zweiter Beziehung soll das Prophetenthum dem Volke stets Licht über seine Zukunft geben, ihm zur Warnung oder zum Trost die göttlichen Rathschlüsse enthüllen (vgl. Am. 3, 7) und es so über die göttlichen Reichswege orientiren (auch hierin wieder das Zeugniss der Thora fortsetzend, die ja nicht bloss die göttlichen Forderungen an das Volk, sondern auch das Gesetz der göttlichen Führung desselben und das Endziel der göttlichen Reichswege geoffenbart hat Lev. 26. Deut. 28—30. 32) [3]). Wenn den heidnischen Völkern die göttliche Selbstbezeugung mehr nur der Vergangenheit angehört, Sache der Erinnerung ist, so ist dagegen in der Prophetie ein fortdauernder lebendiger Verkehr zwischen Gott und dem Bundesvolk hergestellt; wesswegen umgekehrt das Verstummen der Prophetie ein Zeichen davon, dass Jehova sich vom Volke zurückgezogen hat, und darum ein Zeichen des Gerichts ist (vgl. Am. 8, 12. Thren. 2, 9. Ps. 74, 9). — Doch wird, welcher Fortschritt der Offenbarung in der Prophetie liegt, erst vollkommen erkannt, wenn neben dem prophetischen Wort auch die Geistesausrüstung, die den Propheten macht, und das prophetische Leben ins Auge gefasst wird. Der Prophet ist der Mann des Geistes. Der רוּחַ יְהוָֹה ist es, durch den das göttliche Wort in den Propheten gelegt wird, daher eben sein Name נָבִיא. Der Stamm נָבָא ist verwandt mit נָבַע, das (vgl. auch נוּב, נָבַךְ u. a.) »hervorquellen«, »hervorsprudeln«

bedeutet, wie denn das Hiphil הִבִּיעַ auch von der aus erfülltem Innern hervorquellenden Rede gebraucht wird. נָבִיא bedeutet nun aber wohl nicht, wie jetzt gewöhnlich erklärt wird, den vom göttlichen Geist »Besprochenen«, genauer »Angesprudelten«, sondern (s. Ewald, Ausf. Lehrbuch § 149, *e*, 2) den »Sprecher«, aber nicht in aktiver Bedeutung, sondern — darauf weist die passive Form — den, der Sprecher ist als Organ eines Andern, nämlich Gottes. Der נָבִיא ist der interpres (vgl. Ex. 7, 1: »ich habe dich für Pharao zum Gott gesetzt und Aaron soll dein נָבִיא sein«, was 4, 16 so ausgedrückt wird: »er soll dir als Mund, פֶּה, dienen«); daher wird die Rede des Propheten als bestimmt durch die ihn bewegende und erfüllende Geistesmacht, mit den passiven oder reflexiven Formen des Niphal und Hithpael נִבָּא, הִתְנַבֵּא (vgl. Ewald a. a. O. § 124, *a*) bezeichnet. Unter den Geistesgaben, durch die Jehova zu den verschiedenen Berufsarten, welche der Dienst seines Reiches erfordert, befähigt (vgl. § 65), ist die Gabe der Prophetie diejenige, die einen unmittelbaren persönlichen Verkehr zwischen Gott und dem Menschen stiftet; und indem so dem Propheten Gott selbst sich bezeugt, ist die Prophetie der Typus der Theodidaskalie des Neuen Bundes Jer. 31, 34. Joh. 6, 45. Die Einwirkung des göttlichen Geistes auf den Propheten ist aber nicht eine rein intellektuelle, sondern eine den innern Menschen erneuernde. Der Prophet wird in einen andern Menschen gewandelt 1. Sam. 10, 6 (Wort Samuels an Saul), empfängt ein anderes Herz V. 9. So bildet die Prophetie eine Anticipation der *καινὴ κτίσις* des Neuen Bundes. Hieraus erklärt sich das Wort des Mose Num. 11, 29: »o dass doch das ganze Volk Jehova's Propheten wären, dass Jehova seinen Geist über sie gäbe!« [4]).

Die ersten Anfänge der Prophetie gehen in die Zeit vor Samuel zurück (vgl. Jer. 7, 25). Ist doch Mose, obwohl er als Mittler der grundlegenden Offenbarung und als Verwalter des ganzen göttlichen Haushaltes, sowie vermöge des ihm als besondere Prärogative zukommenden höheren Gottschauens über allen Propheten steht (Num. 12, 6—8. vgl. § 66), selbst Prophet (vgl. Deut. 34, 10. Hos. 12, 14), und zwar nicht bloss in dem weiteren Sinn, in welchem der Name נָבִיא schon von den Patriarchen gebraucht wird (Gen. 20, 7. Ps. 105, 15), weil Gottes Wort an und durch

sie ergangen war, sondern in der eigentlichen Bedeutung, weil er der Geistesausrüstung, die den Propheten macht, theilhaftig ist (Num. 11, 25)[5]. Neben Mose heisst auch seine Schwester Mirjam Ex. 15, 20 נְבִיאָה, was nicht durch Sängerin (oder Dichterin) erklärt werden darf; denn sie nimmt Num. 12, 2 ausdrücklich die Ehre für sich in Anspruch, dass Jehova durch sie rede[6]. — In den ersten Jahrhunderten der Richterzeit erscheint die Prophetie nur sporadisch; mit dem Schophetenthum geeinigt in der Person der Debora, die Jud. 4, 4 Prophetin heisst, weil (s. V. 6 und 14) Jehova's Wort durch sie ergeht. Unter dem מַלְאַךְ־יְהוָה 2, 1 ist wahrscheinlich nicht ein menschlicher Bote, sondern der Engel des Herrn zu verstehen. Dagegen erscheint noch 6, 7 ff. ein Prophet, der während des midianitischen Druckes Israel an seine Erlösung aus Aegypten erinnert und es um seiner Abgötterei willen straft. So übt auch 1. Sam. 2, 27 ein »Mann Gottes« ganz in der Weise der späteren Propheten das Strafamt an dem Hohenpriester Eli und seinem Hause. Daneben muss es, wie aus 9, 9 sich errathen lässt, Seher (רֹאֶה, wie man statt נָבִיא zu sagen pflegte) da und dort gegeben haben, bei denen man auch in Privatangelegenheiten sich Raths erholte; eine umfassendere Wirksamkeit kann aber bei ihnen nicht vorausgesetzt werden. Dass, wie schon vermuthet worden ist (z. B. von Vatke, Religion des Alten Testaments, S. 285 ff.), die Prophetencönobien schon vor Samuel bestanden haben, und zwar, indem die Prophetie mit dem Nasiräat sich einigte, in der Form ascetischer Vereine, in deren Stille sich Manche während der Zerrüttung jener Zeit zurückzogen, kann aus Am. 2, 11 und daraus, dass Samuel sowohl Nasiräer als Prophet war, nicht erwiesen werden[7], um so weniger, da 1. Sam. 3. 1 die Zeit vor Samuel als eine prophetenlose Zeit mit den Worten charakterisirt wird: »Jehova's Wort war selten in jenen Tagen und Gesichte waren nicht verbreitet«.

1) S. meinen Artikel »Prophetenthum des A. T.« in Herzogs Realencyklop. XII, S. 211 ff. — Die Literatur über das Prophetenthum im Allgemeinen ist verzeichnet in Keil's Lehrbuch der historisch-kritischen Einl. ins A. T., 2. A. S. 192.

2) Wiewohl der Prophet wie Mose das Wort Jehova's unmittelbar empfängt, also nicht Jünger des Mose, sondern לִמּוּד יְהוָה (§ 205), unmittelbareres Organ Jehova's ist. [i. ang. Art.]

3) In beiden Beziehungen ist die Prophetie eine der höchsten Gnadenerweisungen, die Gott seinem Volke erzeigt; sie wird in gleiche Linie mit der Erlösung aus Aegypten und der nachherigen Führung des Volks gestellt (Am. 2, 11. Hos. 12, 10 f.). [i. ang. Art.]

4) Eben darum wird die Geistesausgiessung, durch welche die künftige Heilsgemeinde, in der alle unmittelbar von Gott gelehrt sind und sein Gesetz als heiligende Lebenskraft in sich tragen (Jer. 31, 34), ins Dasein gerufen wird, als ein Allgemeinwerden der Prophetie geschildert (Jo. 3, 1). [i. ang. Art.] — Diese allgemeinen Sätze werden später im didaktischen Abschnitt (§ 205 ff.) ihre weitere Ausführung finden.

5) Wenn die Geschichte der alttest. Offenbarung von der Theophanie zur Inspiration fortschreitet (vgl. § 55), so findet bei Mose neben jener bereits auch diese statt. [i. ang. Art.]

6) Josua, den der Siracide 46, 1 als *διάδοχος Μωυσῆ ἐν προφητείαις* bezeichnet, wird nie נָבִיא genannt. [i. ang. Art.]

7) Nur so viel kann gesagt werden, dass aus dem Beispiel Simsons und Samuels eine besondere Verbreitung des Nasiräats in der Richterzeit erschlossen werden mag. Die Zerrüttung jener Zeit mag Einzelne um so stärker getrieben haben, durch Uebernahme dieses Gelübdes dem Volke das Bild seiner heiligen priesterlichen Bestimmung vorzuhalten. — Der Ausdruck Am. 2, 11: »ich erweckte« u. s. w. weist, wie das in V. 12 Gesagte, auf einen Gegensatz hin, in den solche Gottverlobte zu der Masse des Volkes traten. [Artikel: »Nasiräat.«]

§ 162.

Die sogenannten Prophetenschulen. Das prophetische Wächteramt.

Dagegen erscheint nun in Samuel's Zeit in Folge der mächtigen geistigen Bewegung, von welcher das Volk ergriffen worden war, eine grössere Zahl von Propheten, die um Samuel geschart die sogenannten Prophetenschulen bilden. Diese Institute, in denen die Späteren alles Mögliche, bald Mönchsklöster, bald Geheimbünde, bald — und dies ist die verbreitetste, in der gewöhnlichen Benennung »Prophetenschulen« sich ausprägende Ansicht — Lehranstalten gesehen haben [1]), erscheinen in der israelitischen Geschichte nur in zwei Perioden, nämlich ausser in der Zeit Samuels noch im Zehnstämmereich in der Zeit des Elia und Elisa [2]). Die beiderseitigen Berichte müssen (da die Abzweckung der Prophetenschulen und, wie es scheint, auch ihre Einrichtung unter Samuel und in der Zeit des Elia eine verschiedene war) auseinander gehalten werden.

Zuerst begegnen wir 1. Sam. 10, 5—12 einem Haufen (חֶבֶל eigentlich Bande) von Propheten, die mit Musik von der Höhe (בָּמָה) Gibea's im Stamm Benjamin herabsteigen und weissagen [3]). Dass diese Propheten auf jener Höhe auch ihren Wohnsitz gehabt haben, wird nicht gesagt; sie scheinen vielmehr auf einer Wallfahrt zu der dort befindlichen Anbetungsstätte begriffen gewesen zu sein (anders Thenius z. d. St.). Weiter finden wir 19, 19 ff. eine Versammlung (לַהֲקַת) weissagender Propheten, mit Samuel an der Spitze, bei Rama in נָוֹית d. h. »Wohnungen« (Keri נָיוֹת), welcher Ausdruck eine aus mehreren Behausungen bestehende Wohnstätte bezeichnet und demnach auf ein Prophetencönobium hinweist [4]). An eine eigentliche Schule zu denken, ist hier kein Grund. Die prophetische Gabe liess sich durch Unterricht nicht erzeugen (sie ist nicht Produkt des Studiums und der Reflexion, sondern unmittelbare Wirkung des göttlichen Geistes). Auch hat man wohl zu beachten, dass von Propheten (נְבִיאִים) die Rede ist, die um Samuel versammelt sind, nicht, wie in der späteren Zeit, von Söhnen der Propheten (בְּנֵי נְבִיאִים, was eben, vgl. später § 174, Prophetenschüler bezeichnet). Wir haben in jener Prophetenversammlung wohl eher einen durch freien Zug des Geistes zusammengeführten Prophetenverein zu sehen, in welchem durch gemeinschaftliche heilige Uebungen die prophetische Gabe gepflegt wurde, wobei angenommen werden darf, dass Samuel in jener Zeit, in der das der Bundeslade beraubte Heiligthum nicht mehr das Centrum der Theokratie war, dem neu angefachten religiösen Leben des Volks hier einen Herd gründen wollte. Die ausserordentlichen Erscheinungen, in denen die prophetische Begeisterung sich äussert, und den unwiderstehlich überwältigenden Einfluss, den sie auf Jeden, der in ihren Kreis eintritt, ausübt, hat dieses Auftreten der Prophetie mit der ersten Frische verwandter Geistesbewegungen gemein [5]). Dass, wie Einige angenommen haben, zum Prophetenverein in Rama vorzugsweise Leviten gehört haben, davon ist keine sichere Spur. Ein Abstammungsvorrecht fand hier auf keinen Fall statt, wie dies auch 10, 12 angedeutet ist [6]). Dass die Pflege von Musik und Gesang direkter Zweck jenes Vereins war, ist eine unrichtige Annahme; in 10, 5 werden ja die Musicirenden von den Propheten unterschieden. Die Musik diente theils zur Zubereitung der Seele,

um die göttliche Stimme zu vernehmen (vgl. 2. Reg. 3, 15), theils als Vehikel für die Aeusserung der prophetischen Begeisterung [7]). Dass ferner in jenem Verein zu Rama auch die *heilige Literatur* gepflegt wurde, darf als gewiss gelten; denn ohne Zweifel beginnt bereits mit Samuel das prophetische Schriftthum und zwar zunächst als theokratische Geschichtschreibung [8]). (Sonst lässt sich über die innere Einrichtung der Prophetenschulen oder richtiger, da das Vorhandensein eines andern Cönobiums ausser dem zu Rama nicht zu erweisen ist, des Prophetenvereins in Samuels Zeit in Ermanglung aller weiteren Notizen lediglich nichts sagen.) — Dass es sich für die Mitglieder des Prophetenvereins nicht um ein beschauliches Leben in der Abgeschiedenheit von der Welt handelte, das zeigt die gewaltige öffentliche Wirksamkeit, welche das Prophetenthum von jetzt an ausübt. Diese Wirksamkeit bestimmt sich, nachdem Samuel das Königthum gegründet und hierauf die von ihm bisher gehandhabte richterliche Gewalt niedergelegt hat, als die des *Wächteramts* der Theokratie, wesshalb die Propheten als die צֹפִים oder מְצַפִּים bezeichnet werden, vgl. Mich. 7, 4. Jer. 6, 17. Ez. 3, 17. 33, 7. Und zwar erstreckt sich dieser Wächterberuf sowohl auf das Volk im Ganzen als im Besondern auf die theokratischen Aemter, namentlich auf das Königthum, dessen Beaufsichtigung nach dem theokratischen Princip nicht einer Volksvertretung, sondern nur unmittelbaren Organen Jehova's anheimgegeben sein kann. Die Wege des Volks und seiner Leiter nach ihrer Angemessenheit an die göttliche Bundesordnung zu prüfen, vgl. als Hauptstelle Jer. 6, 27, überall auf die Anerkennung der Majestät und Alleinherrlichkeit Jehova's mit unerbittlichem Ernste zu dringen, wider jeden Abfall von ihm und seinem Gesetz vor Hohen und Niedern, namentlich aber vor den theokratischen Amtsträgern rückhaltlos zu zeugen, gegen die im Ungehorsam sich Verstockenden das göttliche Gericht zu verkündigen, nach Umständen selbstthätig zur Vollstreckung desselben einzugreifen, auf der andern Seite, wo es Noth thut, Rettung und Heil zu verheissen, das ist es, was man unter der politischen Wirksamkeit der Propheten zu verstehen hat; eine Wirksamkeit, die weder mit der von Ministern und Staatsräthen, noch mit der von Demagogen und Volksmännern, in dem Sinn wie man dieses oft zur Vergleichung herbeigezogen

hat, zusammengestellt werden darf. Ein Stück dieses Wächteramts ist auch die theokratische Geschichtschreibung, deren Aufgabe ist, die bisherige Führung Israels im Lichte des göttlichen Heilsrathes und der unverbrüchlichen göttlichen Vergeltungsordnung darzustellen, nach dem Massstabe des Gesetzes die vergangenen Zustände des Volkes, namentlich das Leben und Wirken seiner Könige zu beurtheilen, in ihrem Geschicke die Realität der göttlichen Verheissungen und Drohungen nachzuweisen und durch alles dieses den kommenden Geschlechtern zur Warnung und zum Troste in der Geschichte ihrer Väter einen Spiegel vorzuhalten; der sogenannte »theokratische Pragmatismus« [1]).

1) Vgl. darüber besonders Keil im Kommentar zu den Büchern Samuelis 1864, S. 146 ff. — Es gibt kaum einen Gegenstand der alttest. Geschichte und Theologie, der in älterer Zeit sich einer so grossen Theilnahme der Forschung erfreute, wie die sogenannten Prophetenschulen; je weniger man von denselben weiss, desto mehr konnte man aus ihnen machen und jeder sah darum in ihnen was er gerne sah. Die reiche Literatur über sie ist verzeichnet bei Kranichfeld, de iis, quae in V. T. commemorantur, prophetarum societatibus, 1861. S. 2. — Wenn Hieronymus (der Verehrer des Mönchthums) in ihnen die ersten Mönchsklöster erblickte (s. die betr. Stellen bei Vitringa, de synag. vet. ed. II, S. 351), so sehen dagegen die Rabbinen in ihnen בָּתֵּי מִדְרָשׁ (s. die Notizen bei Alting, historia academiarum hebraearum, in den akademischen Dissertationen im 5. Bd. seiner Werke S. 242 ff.). Aehnlich fassten die meisten der Späteren dieselben als eine Art von Kollegien, in denen, wie Vitringa a. a. O. S. 350 sich ausdrückt, philosophi et theologi et theologiae candidati sich befanden, scientiae rerum divinarum sedulo incumbentes sub ductu unius alicujus doctoris. Ebenso bezeichnet Hering (Abhandlung von den Schulen der Propheten, 1777, S. 34 f.) sie als Schulen, um geschickte Lehrer des Volks, würdige Vorsteher des Gottesdienstes und rechtschaffene Vorsteher der Kirche darin zu erziehen; es seien in ihnen Dinge vorgetragen worden, welche nach damaliger Ansicht der künftige Lehrer des Volks, der Priester und Levit, um den Pflichten seines Standes gehörig nachzukommen, zu wissen nöthig hatte. Hering trat mit dieser Ansicht besonders den Deisten entgegen, welche, wie sie die Propheten des A. T. vorzugsweise unter den Gesichtspunkt von Freidenkern stellten, in diesem Lichte auch die Prophetenschulen zu betrachten liebten. Sie waren z. B. nach Morgan nicht bloss Sitze wissenschaftlicher Aufklärung, in denen man Geschichte, Rhetorik, Poetik, Naturwissenschaften, vor allem aber Moralphilosophie studirte, sondern sie dienten namentlich auch dem Zweck politischer Oppo-

sition. (Vgl. Lechler, Gesch. des engl. Deismus S. 380 f., Hering a. a. O. S. 21.) Neuere verglichen sie nach Tennemann's Vorgang mit der pythagoreischen Gesellschaft (wogegen wieder Andere Singakademien aus ihnen machten). Die Ansicht, welche in ihnen eigentliche Unterrichtsanstalten sieht, vertritt neuestens auch Herzfeld (Gesch. des Volkes Israel, II, S. 4). Nach ihm soll Samuel dort Jünglingen die reine Jahveidee und die vaterländische Geschichte vorgetragen haben, in der zweifachen Absicht, die Mehrzahl von ihnen bloss zu erleuchteten Jahvebekennern, welche, ihren heimischen Kreisen zurückgegeben, sehr heilsam auf sie einwirken würden, die begabtesten darunter aber zu wirklichen Propheten auszubilden. [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

2) Ueber die letzteren s. die Geschichte des Zehnstämmereichs § 174.

3) Saul, der von Samuel gesendet ihnen begegnet, wird selbst von der Macht des prophetischen Geistes ergriffen und fängt an zu weissagen. [i. ang. Art.]

4) Auch in jener Versammlung werden zuerst die Boten Sauls, dann dieser selbst wieder von dem prophetischen Geiste ergriffen, was sich bei Saul in einem konvulsivischen Zustande äussert. [i. ang. Art.]

5) Man denke an die ähnlichen ausserordentlichen Erscheinungen in der ältesten christlichen Kirche, namentlich in der korinthischen Gemeinde vgl. 1. Kor. 14, 24 f., an die Camisarden und andere Erscheinungen der Kirchengeschichte.

6) In der sehr verschieden erklärten Stelle 1. Sam. 10, 12 sind nämlich die Worte: »wer ist ihr Vater?« schwerlich zu fassen: »wer ist ihr Vorsteher?« — was hier eine höchst müssige Frage wäre; sondern auf die verwunderte Frage V. 11: »was ist dem Sohne des Kis geschehen?« wird mit der Gegenfrage geantwortet: »wer ist denn ihr Vater?« d. h. haben denn jene die Prophetie kraft eines Geburtsprivilegiums?

7) Doch ist immerhin wahrscheinlich, dass zu dem Aufschwung, den seit David (der in naher Verbindung mit dem Prophetenverein zu Rama stand, ja nach 1. Sam. 19, 18 eine Zeit lang daselbst sich aufhielt) die heilige Musik nahm, vorzugsweise auch die Pflege derselben durch die Propheten beigetragen hat. Besteht doch eine nahe Verwandtschaft zwischen dem heiligen Gesang und der Prophetie, so dass der erstere selbst auch als ein Weissagen bezeichnet wird 1. Chr. 25, 2 f. (und die von David angestellten Sangmeister 25, 1. 5. 2. Chr. 29, 30. 35, 15 Propheten und Seher genannt werden). [Artikel: »Pädagogik des A. T.«]

8) Vgl. 1. Chr. 29, 29 und was Thenius zu 1. Sam. 19, 19. 22, 5 über die Spuren von in der Prophetenschule gemachten Aufzeichnungen der Geschichte Davids bemerkt hat. — Schon damals mag der Grund

gelegt worden sein zu dem durch die folgenden Jahrhunderte herab von Propheten verfassten grossen Geschichtswerke, das in den Büchern der Könige so häufig als Quelle citirt wird und, wenn auch überarbeitet; noch dem Chronisten vorlag. — In Bezug auf die hier nicht näher zu erörternde Streitfrage, wie sich die in den Büchern der Chronik unter dem Namen von Propheten citirten Schriften (Worte des Sehers Samuel, des Propheten Nathan, des Schauers Gad, Prophetie Ahia's, Gesicht Je'di's, Worte des Propheten Semaja, des Sehers Iddo, Schrift Jesaja's u. s. w.) zu den erwähnten Annalen verhielten, scheint auch mir angenommen werden zu müssen; dass die ersteren dem Chronisten nicht als besondere Schriften, sondern eben als Bestandtheile des letztern grossen Werks vorlagen, was von den Schriften der Propheten Jehu und Jesaja 2. Chr. 20, 34. 32, 32 ausdrücklich gesagt wird. Aber unnatürlich ist die Annahme von Movers u. A., dass die Chronik die einzelnen Theile des Königsbuches mit den angeführten Prophetennamen nur desswegen bezeichne, weil Nachrichten über die betreffenden Propheten in ihnen vorkommen. Vielmehr betrachtet der Chronist, wie er II, 26, 22 in Bezug auf die von Jesaja herrührende Geschichte des Usia ganz unmissverstehbar sagt, die jenem Werke zu Grunde liegenden Bücher als wirklich von Propheten verfasst. — Wie die Geschichtschreibung mit dem prophetischen Beruf zusammenhieng, wird weiter unten erhellen. [i. ang. Art.]

9) Ein an sich unverfänglicher Ausdruck, der aber freilich zu gründlichem Missverständniss verleiten kann, wenn die Geschichtsanschauung, welche den Propheten vermöge des ihnen erschlossenen Geistesblickes in den Zusammenhang der Dinge gegeben ist, vielmehr die Frucht einer die Geschichte für subjektive Tendenzen *zurechtmachenden* Darstellungskunst sein soll. [i. ang. Art.]

§ 163.

Die Gründung des israelitischen Königthums. Die Königsweihe [1]).

Im Bisherigen ist bereits hinausgeblickt worden auf die *Aufgabe*, welche dem Prophetenthum durch die Gründung des israelitischen Königthums erwuchs. Diese kam so zu Stande. Trotz aller Eifersucht der Stämme unter einander, wobei besonders Ephraim anspruchsvoll auftrat (vgl. Jud. 8, 1. 12, 1), hatten doch die Drangsale der Richterzeit dem Volk das Bedürfniss eines alle Stämme zusammenhaltenden nationalen Verbandes zum Bewusstsein gebracht. Bereits dem Schopheten Gideon war die Königswürde und zwar in erblicher Eigenschaft angeboten, von ihm jedoch unter Hinweisung auf das theokratische Princip abgelehnt worden Jud. 8,

23 [2]). Nach seinem Tode wurde von seinem Bastarde Abimelech in Sichem ein Königthum aufgerichtet »über Israel« 9, 22, aber doch wohl nur über einen Theil des Volkes, und drei Jahre hindurch behauptet. Nachdem vollends das Volk unter Samuel die Vortheile der nationalen Einigung erfahren hatte, äusserte sich, im Hinblick auf die noch immer von Osten und Westen drohenden Gefahren (zunächst von Ammon 1. Sam. 12, 12, ausserdem aber, vgl. 9, 16, noch immer von den Philistern) und zugleich im Hinblick auf die von Samuels Söhnen drohende Willkürherrschaft, noch stärker das Verlangen nach einem Königthum mit seiner geordneten Heerführung und Rechtspflege, »wie es alle Nationen haben« (8, 5. 20). In dem Sinne, in welchem das Volk seine Forderung an Samuel stellte, war sie eine Verleugnung des Majestätsrechtes Jehova's und der eigenen theokratischen Volksherrlichkeit, eine Verkennung der Macht und Treue des Bundesgottes, sofern der Grund des bisherigen Unglücks nicht in dem Abfall von Gott und seinem Gesetz, sondern in der mangelhaften Verfassung gesucht (und eben darum die Hoffnung einer besseren Zukunft statt auf die Bekehrung des Volkes zu seinem Gott, vielmehr auf die Herstellung einer irdischen Verfassung gebaut) wurde. Daher die göttliche Antwort 8, 7: »mich haben sie verworfen, dass ich nicht soll König über sie sein.« Auf der andern Seite aber stand ein irdisches Königthum nicht nothwendig im Widerspruch mit der Theokratie (so wenig als durch die göttliche Führung die Verwendung menschlicher Führer als göttlicher Organe ausgeschlossen war); ja nachdem einmal das Volk sich unfähig gezeigt hatte, in einer idealen Einheit sich zusammenzuhalten, konnte das Königthum sogar ein Mittel zur Befestigung der Theokratie werden, wenn der König ihrem Princip unterworfen, demnach nicht als Autokrat, sondern als Organ Jehova's hingestellt wurde. Hiernach verfährt Samuel, nachdem er die göttliche Weisung erhalten hat, die Forderung des Volkes zu erfüllen. Um die Unabhängigkeit der göttlichen Wahl von irdischen Rücksichten ins Licht zu stellen, wird nicht ein angesehener, sondern ein bisher unbekannter Mann »aus dem kleinsten Geschlecht des kleinsten der Stämme« (9, 21) auf den Thron erhoben [3]). — Die Weihe zum Königthum erfolgt nach altem, bereits Jud. 9, 8. 15 vorausgesetztem Brauch durch die Salbung, die Samuel an Saul 1. Sam. 10, 1 und ebenso später

an David 16, 3 vollzieht, an dem sie sodann nach seinem wirklichen Regierungsantritt von den Volksältesten wiederholt wird 2. Sam. 2, 4. 5, 3. Ausserdem wird die königliche Salbung noch erwähnt bei Absalom 19, 11, bei Salomo 1. Reg. 1, 39 (durch den Hohenpriester), bei Joas 2. Reg. 11, 12, Joahas 23, 30 und im Zehnstämmereich bei dem durch das Prophetenthum auf den Thron erhobenen Jehu 9, 3. Sonst ist nirgends von der Salbung eines Königs die Rede und hierauf stützt sich die rabbinische Ansicht, dass die königliche Salbung nur stattgefunden habe entweder bei Begründung einer neuen Dynastie oder wenn bei der Thronfolge irgend ein exceptioneller Fall eintrat, bei regelmässiger Thronfolge aber nicht wiederholt worden sei[4]). Ist diese Ansicht richtig, so wäre die Salbung als eine bei regelmässiger Thronfolge fortwirkende gedacht worden (und es stimmt dies allerdings zu der alttestamentlichen Anschauung von dem Zusammenhang der Dynastie mit ihrem Begründer); wie denn מְשִׁיחַ יְהוָה, Gesalbter Jehova's die ganz allgemeine Bezeichnung des theokratischen Königs ist (vgl. Stellen wie Ps. 20, 7. 28, 8. 84, 10. 89, 39. 52 u. a.)[5]). — Die Salbung ist Symbol der Ausrüstung mit dem göttlichen Geiste (vgl. 1. Sam. 10, 1 in Verbindung mit V. 9 f. 16, 13), durch dessen Gaben (da alle Regierungsordnung nur Ausfluss der göttlichen Weisheit ist Prov. 8, 15 f.) die Führung eines weisen, gerechten und kräftigen Regiments bedingt ist[6]). Durch die Salbung wird der König heilig und unantastbar (1. Sam. 24, 7. 26, 9. vgl. mit 2. Sam. 19, 22)[7]). — Bei Saul folgte auf die Königsweihe erst später die Einsetzung in die königlichen Funktionen durch öffentliche Darstellung vor dem Volk 1. Sam. 10, 20 ff., wobei dann Samuel »das Recht des Königthums« verkündigt und dieses in ein Buch schreibt, das vor Jehova (also neben der Thora im Heiligthum) deponirt wird. Das was Samuel 8, 11 ff. dem Volke als Recht des Königs auseinandergesetzt hatte, ist hier nicht gemeint (wie die Stelle häufig missverstanden wird); denn das letztere war eben das Recht gewesen, wie es ein König im Sinne des Volkes »gleich den Königen der Heidenvölker« ausüben würde[8]). Später finden wir 2. Reg. 11, 12, dass dem Könige mit der Krone das Gesetz übergeben wird (gemäss der Vorschrift Deut. 17, 18 f.). — Nachdem Saul durch einen siegreichen Krieg sich die Anerkennung vom Volke errungen hatte (Kap. 11),

zog Samuel sich von der Schophetenwirksamkeit zurück, um hinfort lediglich als Prophet, als Wächter der Theokratie, dem König gegenüberzustehen.

1) S. meinen Artikel: »Könige, Königthum in Israel« in Herzogs Realencyklop. VIII, S. 10 f.

2) Jud. 8, 23: »Nicht ich will herrschen über euch und mein Sohn soll nicht herrschen über euch; Jehova soll herrschen über euch.«

3) Aehnlich wird später bei der Erwählung David's verfahren 1. Sam. 16, 7. vgl. mit 2. Sam. 7, 8. 18. Ps. 78, 70.

4) Vgl. das noch immer sehr brauchbare Buch von Schickard, jus regium Hebraeorum c. animadvers. J. B. Carpzovii 1674, S. 77; J. G. Carpzov, app. hist. crit. ant. sacr. S. 56.

5) Ueber die aus dem A. T. nicht sicher zu beantwortende Frage, ob zu der königlichen Salbung das priesterliche Salböl oder gewöhnliches Oel verwendet wurde, s. Carpzov a. a. O. Der ersten Ansicht sind 1. Reg. 1, 39. Ps. 89, 21 günstig. Zu beachten ist, dass der von der hohepriesterlichen Salbung stehende Ausdruck יָצַק (s. § 96) ein paarmal auch von der königlichen Salbung steht 1. Sam. 10, 1. 2. Reg. 9, 3. [i. ang. Art.]

6) Vgl. die Schilderung des Urbildes des israelitischen Königthums, des Messias Jes. 11, 1 ff.

7) Mit der Salbung scheinen noch andere Ceremonien verbunden worden zu sein, namentlich die Aufsetzung des Krondiadems נֵזֶר 2. Reg. 11, 12, als des Abzeichens der königlichen Würde 2. Sam. 1, 10. Ps. 89, 40. 132, 18. — Nicht trug der König Diadem und Krone, sondern die Krone hatte wahrscheinlich nicht die heutige Form, vielmehr die eines Diadems. In Ez. 21, 31 ist מִצְנֶפֶת, wie überall, der hohepriesterliche Kopfschmuck, nicht, wie z. B. Gesenius annimmt, der königliche. S. über diesen Gegenstand Hengstenberg, Christol. des A. T. 2. A. II, S. 566. — Die sonstigen königlichen Insignien, das Scepter, statt dessen Saul die Lanze zu führen scheint (1. Sam. 18, 10. 22, 6), der Thron u. s. w. bedürfen keiner Erörterung. [i. ang. Art.]

8) Ebensowenig aber ist an eine Konstitution in modernem Sinne und an einen Vertrag zwischen Fürst und Volk zu denken. [i. ang. Art.]

Zweite Abtheilung.

Die Zeit des ungetheilten Königreichs.

I. Saul.

§ 164.

Die Geschichte Israels während der Zeit des ungetheilten Königreichs theilt sich nach den Regierungen der drei Könige in drei Abschnitte von wesentlich verschiedenem Charakter.

Die Regierung Saul's zeigt sofort das Königthum im Konflikt mit dem theokratischen Princip, das durch den Propheten vertreten wird. Saul wird das Opfer seines Strebens, das Königthum unabhängig zu machen. Anfangs scheint er allerdings, wie aus 1. Sam. 28, 9 hervorgeht, durch Ausrottung des nekromantischen Wesens die reformatorische Thätigkeit Samuels unterstützt zu haben. Doch fasste er die Aufgabe des Königthums hauptsächlich von der kriegerischen Seite auf, wozu ihn schon die fortwährend von philistäischer Seite her drohenden Gefahren nöthigten 1. Sam. 14, 52 [1]). Dass dem Propheten gegenüber seine Fügsamkeit ihre Grenze habe, zeigte sich bereits bei der ersten Probe, die Samuel ihm auferlegte (dem siebentägigen Warten bis zum Opfer) 1. Sam. 13, 8—14. vgl. mit 10, 8, wesshalb ihm Samuel schon damals warnend ankündigte, dass sein Königthum nicht bestehen werde [2]). Da er demungeachtet, die klare Konsequenz, mit welcher der Prophet ihn behandelte, verkennend, in einem zweiten Fall nach dem siegreichen Kampf mit Amalek (Kap. 15) das Wort des Propheten übertrat und die Vollziehung des Cherem unterliess, wurde ihm sofort das göttliche Verwerfungsurtheil angekündigt. In der Antwort, die Samuel dort V. 22 f. dem seinen Ungehorsam beschönigenden König gibt, ist das Programm des Prophetenthums enthalten, das als das Amt des Geistes gegen alles Scheinwesen richtend sich zu wenden, aller Eigengerechtigkeit gegenüber das alleinige Majestätsrecht des göttlichen Willens zu vertreten hat [3]). Menschlichem Mitgefühl, von dem auch Samuel Saul gegenüber erfüllt ist (s. 15, 11. 16, 1), darf der Prophet, wo er sein Amt auszurichten hat, keinen Raum gewähren. Von dieser Zeit an gieng

Saul langsam aber sicher der Erfüllung seines tragischen Geschicks entgegen. An seiner Stelle salbte Samuel zum Könige den jüngsten Sohn Isai's von Bethlehem, den Hirtenknaben David, einen Nachkommen der Moabitin Ruth, welche als bekehrte Heidin dem Bundesvolke einverleibt worden war (s. Ruth 4, 22). Samuel scheint sich seitdem in die Stille des Prophetenvereins von Rama zurückgezogen zu haben. Mit Saul hatten die Propheten keine Gemeinschaft mehr. Für sie war jetzt David der rechtmässige König; dass sie mit diesem (soweit es thunlich war) verkehrten, zeigt 1. Sam. 22, 5 [4]). Saul aber verzehrte vollends seine Kraft in Verfolgung Davids und aller, welche er als auf dessen Seite stehend betrachtete. Sein ganzes Dasein war vergiftet durch das Misstrauen gegen die ihm am nächsten Stehenden, bis endlich der unglückliche König, nachdem er noch bei den Schatten des Todtenreichs Rath gesucht und das prophetische Zeugniss, das er von dem Lebenden verschmäht, als Gerichtswort aus dem Mund des Verstorbenen vernommen, nach einer unglücklichen Schlacht gegen die Philister durch seine eigene Hand seinen Tod fand [5]).

1) 1. Sam. 14, 52: »Wo er einen starken und tapfern Mann sah, den nahm er zu sich.«

2) Ich kann hier nicht auf das Nähere eingehen; vgl. die Beleuchtung dieses Punktes in Ewald's Geschichte Israels, 1. A. II, S. 474 ff., 3. A. III, S. 41 ff., und ebendas. die vortreffliche Behandlung der Regierung Sauls überhaupt, welche eine der besten Partien dieses Werkes ist.

3) 1. Sam. 15, 22 f.: »Hat Jehova Wohlgefallen an Brandopfern und Schlachtopfern wie am Hören auf Jehova's Stimme? Siehe Gehorsam ist besser als Opfer, Aufmerken besser als Widderfett; denn Ungehorsam ist Zaubereisünde, und Widerstreben ist Abgötterei und Götzendienst. Weil du Jehova's Wort verworfen hast, hat er dich auch verworfen, dass du nicht König seist.«

4) Der 1. Sam. 22, 5 erwähnte, später wieder in Davids Geschichte vorkommende Prophet Gad gehörte wahrscheinlich zu dem Prophetenverein in Rama. [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

5) Die Erzählung im ersten Buch Samuelis, wie der von Gott verlassene Saul stufenweise sein tragisches Geschick vollendet, und überhaupt die Darstellung der Bücher Samuelis ist durch die Lebendigkeit und Anschaulichkeit der Schilderung und durch die Klarheit und Feinheit, mit welcher die einzelnen Hauptcharaktere gezeichnet sind, auch in künstlerischer Beziehung vortrefflich, das Vollendetste

gewissen priesterlichen Charakter trägt das Königthum in David (beziehungsweise auch in Salomo), der für das Volk vor Jehova mit Opfer und Fürbitte tritt und Jehova's Segen ihm zurückbringt 2. Sam. 6, 18 [8]). Ueberhaupt ist bei David eigenthümlich, dass er, ähnlich wie früher Mose und Samuel, gewissermassen die drei theokratischen Gewalten in sich vereinigt; denn auch die Gabe der Prophetie ist ihm verliehen, der Geist Jehova's redet durch ihn, Jehova's Worte sind auf seiner Zunge 2. Sam. 23, 2. Von der grössten Bedeutung aber ist, dass David in seinem Geschlecht zum bleibenden Träger des theokratischen Königthums erwählt wird vermöge jener durch Nathan 2. Sam. 7 an ihn ergangenen göttlichen Verheissung, die eine neue Stufe in der Geschichte des göttlichen Reiches bildet. Als David Ruhe hatte von seinen Feinden ringsum, erklärte er dem Propheten Nathan seinen Entschluss, Jehova einen Tempel als feste Wohnstätte zu erbauen. Nathan war anfangs einverstanden, erhielt aber in der Nacht die göttliche Weisung, David dieses Unternehmen zu wehren, und zwar, wie 1. Chr. 22, 8. 28, 3 gesagt wird, wegen des Bluts, das er als Krieger vergossen. Es war dem göttlichen Dekorum gemäss, dass ein derartiges Friedenswerk nicht von so blutigen Händen sollte vollbracht werden. Erst der Sprössling Davids, den Gott sich zum Sohne erkoren, sei dazu berufen. Dagegen werde Jehova dem David ein Haus bauen, seinem Geschlecht das Königthum für ewige Zeit verleihen, und wenn auch Züchtigungen nicht ausbleiben, doch seine Gnade ihm niemals entziehen (vgl. die Kommentirung dieser Stelle in Ps. 89, 20—28). In die Geschichte der Offenbarung ist jetzt als neues Element der ewige Bund Gottes mit David und seinem Geschlechte eingetreten (vgl. 2. Sam. 23, 5), an die Realisirung der »beständigen Gnaden Davids«, Jes. 55, 3. vgl. mit Ps. 89, 50, ist von nun an die Vollendung des göttlichen Reiches geknüpft und so erhebt sich auf dem Grunde der Anschauung des theokratischen Königthums die Weissagung von der urbildlichen Vollendung des Königthums im Messias [9]).

Doch ist David nicht bloss vermöge seiner theokratischen Stellung, sondern auch vermöge seiner individuellen religiösen Entwicklung eine für die Geschichte des Alten Bundes bedeutungsvolle Persönlichkeit. Der Gegensatz von Sünde und

Gnade, den herauszuarbeiten Aufgabe der Pädagogie des Gesetzes ist, ist in seiner ganzen Strenge in sein inneres Leben gefallen, das wie sein äusserer Lebensgang in beständigem Kampfe sich bewegte und wie die tiefste Erniedrigung des gefallenen schuldbelasteten Menschen, so die Hohheit eines in Gott reich begnadigten Geistes zur Anschauung bringt. Den Unfrieden und die Oede einer von dem Gefühl der Schuld belasteten Seele, die Sehnsucht nach Versöhnung mit Gott, das Ringen nach Reinigung und Erneuerung des Herzens, das Frohlocken über empfangene Sündenvergebung, die heldenmüthig in Allem überwindende Kraft des Gottvertrauens, die brennende Gottesliebe eines begnadigten Herzens hat er wie keiner im Alten Bunde erfahren und durchgelebt und zum unvergänglichen Zeugniss, was des Gesetzes und was des Glaubens Frucht im Menschen ist, in seinen Psalmen ausgesprochen. Hiemit sind wir auf den Punkt gekommen, von dem aus David am stärksten in das geistige Leben seines Volkes eingegriffen hat. Durch ihn, den Lieblichen in Gesängen Israels, wie er 2. Sam. 23, 1 genannt wird, erreichte die heilige Lyrik Israels ihre Blüte. Zwar hatte der heilige Gesang (der übrigens vor ihm nach den vorliegenden Proben mehr objektiv epischen als subjektiv lyrischen Charakter hatte) schon von früh an Pflege in Israel gefunden (wie aus dem in § 105 Erl. 10 und § 113 Gesagten erhellt); aber jetzt erst, nachdem er durch David (wovon im nächsten § noch die Rede sein wird) zum wesentlichen Bestandtheil des Kultus erhoben worden war und das Volk durch David und andere Sänger seiner Zeit einen Reichthum heiliger Gesänge empfangen hatte, konnte dieses recht lernen, in Lied und Ton, was sein Inneres bewegte, Trauer und Freude, Furcht und Hoffen, Dank und Flehen, vor Gott zu bringen. Es kann gar nicht hoch genug angeschlagen werden, was Israel an seinen Psalmen, diesem Exempelbuch der Heiligen, wie Luther sie nannte, gehabt hat, und es ist nicht zu bezweifeln, dass vorzugsweise in den Psalmen das göttliche Wort in den Häusern Israels gewohnt hat, wie denn auch in diesen die Kunde der heiligen Geschichte sich fortpflanzte (§ 105, Erl. 10).

1) Das Volk spricht — ganz in Uebereinstimmung mit Deut. 17, 15 — 2. Sam. 5, 2 die Anerkennung der göttlichen Berufung Davids aus: »Jehova sprach zu dir: du sollst weiden mein Volk Israel und

du sollst Fürst sein über Israel«, und hierauf erst schliesst David vor der Salbung einen Bund mit dem durch seine Aeltesten repräsentirten Volke vor Jehova; wobei V. 3 der Ausdruck וַיִּכְרֹת לָהֶם .... בְּרִית zu beachten ist, in welchem liegt (vgl. oben § 80), dass beide kontrahirende Parteien nicht mit gleicher Berechtigung einander gegenüberstehen.

2) Daher kommen ihm alle Attribute des letzteren zu; es ist berufen zur Bezwingung der Heiden (Ps. 18, 44. 48), seine Herrschaft soll sich ausdehnen bis an das Ende der Erde (2, 8. vgl. 72, 8 u. a.), es ist von ewiger, unvergänglicher Dauer (2. Sam. 7, 16. 23, 5) u. s. w. [Artikel: »Könige in Israel.«]

3) S. über diese Erzählung auch § 200 und Ewald im 10. Jahrb. der bibl. Wissensch. S. 34 ff.

4) Wenn Gad 2. Sam. 24, 11 (1. Chr. 21, 9) »Seher Davids« heisst, so führt dies nicht auf eine besondere dienstliche Stellung am Hofe in dem Sinne, wie man schon von Hofpropheten als einer Art königlicher Geheimräthe geredet hat. Für die Unabhängigkeit des prophetischen Amts zeugt der Umstand, dass gerade in keiner der Stellen, in denen die Beamten David's und Salomo's aufgezählt sind (2. Sam. 8, 16. 20, 23. 1. Chr. 27, 32 ff. 1. Reg. 4, 2 ff.), Propheten vorkommen, obwohl dort selbst die Hohenpriester in der Reihe der königlichen Diener erscheinen. [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

5) Nach David werden darum in der Königsgeschichte Israels alle seine Nachfolger beurtheilt; nichts Höheres kann von ihnen gesagt werden, als dass sie in Davids Wegen gewandelt haben.

6) Ueber die Bedeutsamkeit der Lage Jerusalems s. Ritter's Erdkunde, XVI, S. 297: »Jerusalem, in der Mitte von Judäa erbaut, ausser dem Wege aller grossen Kommunikationen des Orients, in Ost durch die Wüsten des Todten Meeres geschützt und getrennt von der übrigen Welt, in Nord und West durch die beschwerlichsten Felspfade von Syrien und dem mittelländischen Meer, in Süd durch die jenseit Hebrons sich weit ausdehnenden Einöden Edoms und die Aegypten vorgelagerten welligen Sandflächen, selbst aber auf hohem Felsboden stehend, ohne reichere Fluren, fast ohne Ackerfelder, ohne Fluss, ja fast ohne natürliche Quellen und tieferes Erdreich, dieses Jerusalem hat dennoch eine Bedeutung in der Reihe der Metropolen erhalten, welcher nur die von Rom und Konstantinopel im Occident gleichgestellt werden kann.« — Ps. 125, 1 f.: »Die auf den Herrn hoffen, sind wie der Berg Zion, der nicht wankt, der ewig bleibt; um Jerusalem her sind Berge, und der Herr ist um sein Volk her von nun an bis in Ewigkeit.«

7) Vgl. § 82, 1. — Der theokratische König ist der Sohn Gottes, der Erstgeborene unter den Königen der Erde (2. Sam. 7, 14. Ps. 29, 27 f. vgl. 2, 7). In der Sohnschaft Gottes prägt sich zunächst das

Verhältniss der Liebe und Treue aus, in welchem Gott zu dem Fürsten seines Volkes steht. Doch ist die Bedeutung der Sohnschaft Gottes nicht (wie Hengstenberg zu Ps. 2, 7 will) hierauf zu beschränken, sondern es liegt weiter darin, dass der theokratische König in dieser seiner Eigenschaft durch Jehova hervorgebracht (vgl. Ps. 2, 7), dass seine Würde göttlichen Ursprungs, seine Majestät ein Abglanz göttlicher Herrlichkeit ist (vgl. Ps. 21, 4. 6), wie auch die Richter des Volks (vgl. § 98), weil ihr Amt ein Ausfluss der göttlichen Richtergewalt ist, Götter und Söhne des Höchsten heissen. [Artikel: »Könige in Israel.«]

8) Vgl. ferner 1. Chr. 29, 10. 1. Reg. 8, 14. 55. Dabei wird aber das Priesterthum in den ihm zukommenden dienstlichen Verrichtungen nicht beeinträchtigt. Denn bei den Opfern der Könige 2. Sam. 6, 17. 1. Reg. 3, 4. 2. Chr. 1, 6. 1. Reg. 8, 62 ff. 9, 25 ist die priesterliche Hilfeleistung nicht ausgeschlossen; nirgends steht, dass David und Salomo eigenhändig die durch das Gesetz den Priestern beim Opfer zugewiesenen Funktionen vollzogen haben. [i. ang. Art.]

9) Das Weitere s. im didaktischen Abschnitt bei der Entwicklung der messianischen Idee.

§ 166.

Die Gestaltung des Kultus unter David [1]).

Der Tempelbau, den David selbst nicht ausführen durfte, wurde wenigstens von ihm vorbereitet. Dass er, indem er alles in seinen Kriegen erbeutete Gold und Silber mit anderem Jehova heiligte, einen bedeutenden Heiligthumsschatz zusammenbrachte, erhellt schon aus 2. Sam. 8, 11. In 1. Chr. 22, 14 sind die Zahlangaben offenbar übertrieben, aber Ewald hat gewiss Recht, wenn er bemerkt, dass Salomo, wenn er nicht bei seinem Regierungsantritt bedeutende Schätze vorgefunden hätte, nicht so bald mit dem Bau hätte beginnen können. David entfaltete aber auch eine eifrige Thätigkeit für den Kultus, so fürs Erste für die Organisation des Priesterthums. Dass während der Richterzeit das Priesterpersonal sich stark vermehrt haben muss, zeigt die Erzählung 1. Sam. 22, 18, wornach Saul in Nob an Einem Tage 85 Priester ermorden liess. Als Träger des Hohepriesterthums erscheinen unter David gleichzeitig (2. Sam. 20, 25) Zadok aus der Linie Eleasar und Abjathar aus der Linie Ithamar, nach der jüdischen Tradition der Ururenkel des Eli [2]). Da nach 1. Chr. 16, 39 Zadok bei der Stiftshütte in Gibeon angestellt war, so wird Abjathar an

dem heiligen Zelte bei der Bundeslade in Jerusalem funktionirt haben [3]). David gab nun dem Priesterdienste eine feste Organisation [4]), indem er die Priesterschaft in 24 Klassen (מַחְלְקוֹת) theilte, von denen 16 zu Eleasar, 8 zu Ithamar gehörten 1. Chr. 24, 3 ff. vgl. mit 2 Chr. 8, 14. 35, 4 ff. Jede Klasse hatte einen Vorsteher an der Spitze; dieses sind die שָׂרֵי הַכֹּהֲנִים 36, 14. Esr. 10, 5 oder רָאשֵׁי הַכֹּהֲנִים (LXX ἄρχοντες τῶν ἱερέων) Neh. 12, 7, auch שָׂרֵי קֹדֶשׁ genannt 1. Chr. 24, 5 (vgl. Jes. 43, 28) [5]). Jede Klasse hatte eine Woche hindurch, von Sabbath zu Sabbath, den Dienst zu besorgen 2. Chr. 23, 4 [6]). Die Reihenfolge der Klassen war hiebei durch das Loos festgestellt (s. 1. Chr. 24) [7]). Ebenso organisirte David nun auch den Dienst der Leviten. Anlass zur Verwendung derselben gab ihm zunächst die Einführung der gottesdienstlichen Musik, wobei er nach der nachträglichen Notiz 2. Chr. 29, 25 der durch die Propheten Gad und Nathan an ihn ergangenen göttlichen Weisung gefolgt sein soll. Indem durch den Gesang das Wort neben der Handlung beim Kultus mehr zum Rechte kam, trug dieses zur Vergeistigung des letzteren bei, wie denn der Inhalt der Psalmen theilweise darauf gerichtet war, die todte Aeusserlichkeit der Gottesverehrung zu bekämpfen. Dieses zeigt sich schon bei dem ersten Fall, in welchem David eine Anordnung in Betreff der gottesdienstlichen Musik traf, nämlich bei der Einführung der Bundeslade auf dem Zion (1. Chr. 13, 2. Kap. 15 f. vgl. mit 6, 16 ff.), als David, wie es 1 Chr. 15, 16 heisst, den Obersten der Leviten Befehl gab, »ihre Brüder, die Sänger zu bestellen mit Saitenspielen, Harfen und Lauten und Cymbeln, dass sie hell sängen und die Stimme erhöben in Freuden.« Denn auf jenen festlichen Anlass ist ohne Zweifel Ps. 24 gedichtet, und was lehrt dieser Psalm? dass der Gott, der jetzt so weit sich herablässt, mit der Bundeslade seinen Einzug in die alte Zionsburg zu halten, der Schöpfer und Herr des Erdkreises, der Herr der Heerscharen sei und dass ihm an seiner heiligen Stätte nur nahen dürfe, wer schuldloser Hände und reinen Herzens ist, wer nicht erhebt zu Eitlem seine Seele und nicht trüglich schwört. Und ebenso erkennen wir in andern der ältesten auf das Heiligthum auf dem Zion gedichteten Psalmen, z. B. Ps. 15 und jenem majestätischen Lied Assaphs Ps. 50. den Nachhall jenes prophetischen Worts

1. Sam. 15, 22. (s. oben § 164 mit Erl. 3)[8]. Nach 1. Chr. 16, 37 ff. dienten vor der Bundeslade in Jerusalem Assaph und seine Angehörigen als Sänger, die Jeduthuniten Obed-Edom und Chosa mit den Ihrigen als Thorwärter, bei der Stiftshütte in Gibeon Heman und Jeduthun als Sänger und Söhne Jeduthuns als Thorwärter. Eine umfassendere Organisation des Levitendienstes hat nach 1. Chr. 23 ff. David am Ende seines Lebens (mit Rücksicht auf den bevorstehenden Tempelbau) angeordnet. Hiernach wurden die nach 23, 3 vorgefundenen 38,000 Leviten (von dreissig Jahren und darüber)[9] in vier Klassen getheilt, von denen drei den Dienst am Heiligthum besorgten, 1) Priesterdiener (24,000), 2) Sänger und Musiker (4000), 3) Thorhüter (4000); der vierten Klasse (6000), die als Schoterim und Richter bezeichnet werden, wurde der auswärtige Dienst (הַמְּלָאכָה הַחִיצוֹנָה 26, 29) übertragen[10]. Die erste Klasse[11] zerfiel entsprechend den 24 Priesterklassen in 24 Ordnungen (von denen sechs auf Gerson, neun auf Kahath, neun auf Merari kamen)[12]; die Klasse der Sänger und Musiker (nach 25, 9 ff.) in 24 Chöre, deren jeder einen Vorsteher mit 11 Meistern aus der gleichen Familie an der Spitze hatte[13]. Der Dienst der Thorhüter war militärisch organisirt, indem man die Anschauung von dem Lager Jehova's in der Wüste auf das Heiligthum übertrug (9, 19. 2. Chr. 31, 2)[14]. Selbstverständlich konnten die von David gestifteten Kultusordnungen, wie dies auch 2. Chr. 8, 14 f. hervorgehoben wird, erst nachdem Salomo den Tempelbau vollendet hatte, zur vollen Ausführung kommen[15]. — Der Priesterdienerklasse waren für die niedrigeren Dienstleistungen die sogenannten Nethinim beigegeben. So heissen in den nachexilischen Schriften (1. Chr. 9, 2. Esr. 7, 24. u. a.) die Tempelknechte (*ἱερόδουλοι*, Josephus, Antiq. XI, 5, 1 f.), die wahrscheinlich (vgl. Aben Esra zu Esr. 2, 43) ursprünglich aus jenen Gibeoniten hervorgegangen waren, welche Josua nach Jos. 9, 27 zu Holzhauern und Wasserschöpfern für die Gemeinde und den Altar für alle Zeiten verordnet hatte[16]. Zu diesen aber, deren Stamm durch eine blutige Verfolgung, welche Saul (2. Sam. 21, 1.) aus unbekannter Veranlassung gegen sie erhob, stark verringert worden sein muss, kamen, zugleich wohl mit Rücksicht auf das Bedürfniss des erweiterten Kultus, nach der Notiz Esr. 8, 20 von David und den Fürsten zum Heiligthum geschenkte Knechte

d. h. wahrscheinlich durch Kriegsbeute gewonnene Sklaven, dann weiter nach 2, 58. Neh. 7, 60. 11, 3 Söhne der Knechte Salomo's d. h. wohl Nachkommen jener bereits § 111 erwähnten kanaanäischen Frohnknechte. Der Name נְתִינִים (d. h. traditi, vgl. das נְתֻנִים Num. 8, 19) findet seine Erklärung Esr. 8, 20: שֶׁנָּתַן דָּוִיד וְהַשָּׂרִים לַעֲבֹדַת הַלְוִיִּם (welche gegeben hat David samt den Fürsten zum Dienst der Leviten)[17].

1) Wir haben hier anzuknüpfen an das im ersten Theil (§ 93 ff.) über Levitenthum und Priesterthum Gesagte (vgl. auch § 158).

2) Vgl. § 158. — Nach 2. Sam. 8, 17. 1. Chr. 18, 16. 24, 3. 6 erscheint Zadok dem Ahimelech, Sohn Abjathars, koordinirt. Der gewöhnlichen Ansicht gegenüber, wornach hier eine grobe Verwechslung vorgegangen wäre, empfiehlt sich die Ansicht Bertheau's zu 1. Chr. 18, 16, wornach angenommen wird, dass Abjathar einen Sohn Ahimelech hatte, der neben ihm priesterlichen Dienst versah. [Artikel: »Hoherpriester.«]

3) Möglich ist freilich, dass bereits in der vordavidischen Zeit während der Zerrissenheit der Theokratie Priester von beiden Linien beziehungsweise neben einander hohepriesterliche Verrichtungen besorgt haben. Die Angabe des Josephus (Ant. VIII, 1, 3), dass die Priester von der Linie Pinehas (d. h. Eleasar) während der Zeit, in welcher die Linie Ithamar im Besitz der hohepriesterlichen Würde war, im Privatstande gelebt haben, ist als blosse Vermuthung zu betrachten. [i. ang. Art.]

4) Wie die Nachkommen der zwei Linien Eleasar's und Ithamar's in den ersten Jahrhunderten der nachmosaischen Geschichte die priesterlichen Funktionen unter sich vertheilten, darüber ist lediglich nichts bekannt. Ueber eine Angabe der jüdischen Tradition s. den Artikel: »Priesterthum im A. T.« in Herzogs Realencyklop. XII, S. 182.

5) Dagegen sind unter den זִקְנֵי הַכֹּהֲנִים (Jes. 37, 2. 2. Reg. 19, 2) wohl die vermöge ihres Alters angesehensten Priester, und unter den שָׂרִים in Jer. 35, 4, die Movers (krit. Unters. über die Chronik S. 284) ebenfalls auf die Vorsteher der Priesterklassen deutet, überhaupt keine Priester zu verstehen. [i. ang. Art.]

6) Auch 2. Reg. 11, 9 weist, wie man immer das Verhältniss dieser Stelle zum Bericht der Chronik fassen möge, auf einen von Sabbath zu Sabbath am Tempel stattfindenden Dienstwechsel hin. [i. ang. Art.]

7) Und zwar wurde (s. Bertheau zu 1. Chr. 24, 6) der Wechsel zwischen den Geschlechtern Eleasars und Ithamars wahrscheinlich in der Weise geordnet, dass je auf zwei Vaterhäuser des Eleasar eines des Ithamar folgte, wornach also (V. 7 f.), da mit Eleasar begonnen wurde, Jojarib und Jedaja zu Eleasar, Harim zu Ithamar gehört hätten

u. s. w. Der Ansicht von Herzfeld gegenüber (Geschichte des Volkes Israel vor der Zerstörung des ersten Tempels, I, S. 381 ff.), der die Zurückführung dieser Organisation der Priesterschaft auf David für eine Erdichtung des Chronisten erklärt, möge hier nur darauf hingewiesen werden, dass in Ez. 8, 16—18 eine deutliche Spur jener Eintheilung der Priesterschaft aus vorexilischer Zeit vorliegt, denn jene 25 die Sonne anbetenden Männer, die nach der Lokalität nur Priester sein können, sind, wie die Ausleger nach Lightfoot's Vorgang mit Recht annehmen, auf den Hohenpriester und die 24 Priestervorsteher zu beziehen. — Darüber, wie später diese Ordnung ausgebildet wurde, s. den angef. Artikel S. 185 ff.

8) Die Leviten, welche David aufbietet, um die Bundeslade zu tragen und zu geleiten, sind nach sechs Vaterhäusern unter eben so vielen Fürsten abgetheilt; vier derselben fallen auf Kahath, je eines auf Gerson und Merari (1. Chr. 15, 5 ff.). — Neben den Musikern erscheinen noch levitische Thorwärter שֹׁעֲרִים (V. 23 f.), von denen aber einzelne (V. 18) zugleich Musiker waren.« [Artikel: »Levi, Leviten.«]

9) Während die obige Stelle das dreissigste Lebensjahr als Anfang der Dienstzeit voraussetzt, wird 1. Chr. 23, 25 ff. auf David die Anordnung zurückgeführt, nach welcher mit Rücksicht darauf, dass seit der Versetzung des Heiligthums nach Jerusalem das Tragen der Wohnung und ihrer Geräthe aufgehört habe, also der Dienst leichter geworden sei, die Funktionen der Leviten bereits mit dem zwanzigsten Jahre beginnen sollen. Ueber das Verhältniss dieser Stelle zu der obigen s. Bertheau zu derselben. — Das zwanzigste Lebensjahr blieb für die Folgezeit terminus a quo; vgl. 2. Chr. 31, 17. Esr. 3, 8. [i. ang. Art.]

10) Die Funktionen scheinen wenigstens bei den am Heiligthum dienenden Klassen in der Regel in denselben Familien sich vererbt zu haben. [i. ang. Art.]

11) Dieselbe scheint auch den Namen לְוִיִּם schlechthin geführt zu haben vgl. Neh. 13, 5. 12, 47; doch s. dagegen 1. Chr. 9, 14, wo die Musiker schlechthin Leviten heissen. Sie lieferte den Priestern die Gehilfen bei den 23, 28 f. und 31 f. (vgl. 9, 29 ff.) aufgezählten Verrichtungen. S. das Nähere im angef. Artikel in Herzogs Realencyklop. VIII, S. 355.

12) Auch die 1. Chr. 26, 20—28 aufgezählten Verwalter der Schätze des Heiligthums wurden vermuthlich aus dieser Klasse ernannt. [i. ang. Art.]

13) Von den Chorführern waren vier Söhne Assaphs aus dem Geschlechte Gersons (vgl. 1. Chr. 6, 24—28), sechs Söhne Jeduthuns, der, wie mit Recht angenommen wird, als identisch mit Ethan zu betrachten ist, also aus Merari (V. 29), vierzehn Söhne Hemans des Korachiten, also aus Kahath (6, 18 ff.). Der Dienst wechselte unter diesen Chören

wahrscheinlich wie unter den Priesterklassen. [i. ang. Art.] — Die Betheiligung der Gemeinde beim Gesang am Heiligthum scheint sich (vgl. 16, 36) gewöhnlich darauf beschränkt zu haben, dass sie das Amen sprach und den Herrn pries, was auf doxologische Formeln, wie »Hallelujah«, »danket dem Herrn, denn er ist freundlich« u. s. w. (vgl. Jer. 33, 11) u. dgl. zu beziehen ist. Dagegen sang das Volk selbst Psalmen bei Festzügen (vgl. Ps. 68, 26 f.) und bei seinen Wallfahrten zum Heiligthum, für welchen letzteren Zweck im Psalter 15 Lieder (Ps. 120—134 nach der wahrscheinlichen Erklärung der Ueberschriften) zu einer besondern Gruppe vereinigt sind. Diese Psalmen sind allerdings theilweise späteren Ursprungs, aber das hohe Alter der Sitte wird durch Jes. 30, 29 bestätigt. Die letztgenannte Stelle zeigt, dass namentlich mit der Passahfeier solche Gesänge sich verbanden (vgl. über das spätere Ritual § 153.) [Artikel: »Pädagogik des A. T.«]

14) Die in Betreff dieser Klasse 1. Chr. 26, 1—19 gegebenen Bestimmungen setzen durchaus das Bestehen des Tempels voraus (s. Stähelin, Versuch einer Geschichte der Verhältnisse des Stammes Levi, in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. 1855, S. 720), aber die betreffenden Familien waren bereits früher zu dieser Dienstleistung verwendet worden. Es werden nämlich drei Thorwärterfamilien genannt, eine korachitische, also aus Kahath, an deren Spitze Meschelemja oder Schelemja und dessen Erstgeborener Sacharja standen, für die Ost- und Nordseite, Obed-Edom für die südliche, Chosa für die westliche Seite. Obed-Edom und Chosa sind bereits oben erwähnt worden. Von Schelemja aber, der 9, 19 Schallum heisst, und seinem Sohne Sacharja wird 9, 22 gesagt, dass Samuel und David diese Familie zu Thorwärtern an der Stiftshütte bestellt haben; ja es wird die merkwürdige Notiz beigefügt, dass die Vorfahren derselben bereits unter Mose und Josua Wächter des Eingangs und in dieser Eigenschaft unter das Kommando des Pinehas gestellt gewesen seien, eine Angabe, von der im Pentateuch sich nichts findet, die aber zu der mosaischen Ordnung, nach welcher dem Geschlechte Kahath überhaupt die Sorge für das heilige Zelt oblag, ganz gut stimmt. Ueber den Dienst der bezeichneten Familien s. Herzfeld a. a. O. S. 390 ff., Bertheau z. d. St. und den Artikel »Levi, Leviten«, S. 355; ebendas. über die 2. Reg. 25, 18. Jer. 52, 24 erwähnten drei Hüter der Schwelle und S. 356 über die Bezeichnung von Priestern als Hütern der Schwelle 2. Reg. 12, 10. — Ueber die vierte Klasse der Leviten, die Schoterim und Richter, wird 1. Chr. 26, 29 ff. nur kurz gehandelt. Sie waren aus dem Geschlechte Kahath, aus den Linien Jizhar und Hebron genommen und wurden, wie V. 30 und 32 gesagt wird, sowohl für Angelegenheiten Jehova's als des Königs verwendet. [i. ang. Art.]

15) Dass diese Institutionen, wie sie oben beschrieben worden sind, im vorexilischen Tempel wirklich bestanden haben und im Wesent-

lichen bereits unter Salomo eingeführt worden sind, kann nicht mit zureichenden Gründen bestritten werden (vgl. Ewald, Gesch. Israels, 1. A. III, 1, S. 57, 3. A. III, S. 338). Wo wäre denn in den folgenden Jahrhunderten der Zeitpunkt zu finden, in den man vernünftiger Weise die Neugründung der levitischen Ordnungen verlegen könnte? [i. ang. Art.]

16) Jos. 9, 27 ist nämlich nicht an eine anderweitige Verwendung der Nethinim für den Dienst einzelner Israeliten, sondern nur daran zu denken, dass sie durch ihre Verrichtungen am Heiligthum der Gemeinde dienten. — Wegen Deut. 29, 10 hat man schon den Ursprung der Nethinim in die mosaische Zeit verlegen wollen; doch handelt diese Stelle nur im Allgemeinen von im israelitischen Lager befindlichen Fremdlingen, denen die niedrigsten Verrichtungen oblagen. [Artikel: »Nethinim«.]

17) Ohne Zweifel waren diese alle zur Haltung des mosaischen Gesetzes verpflichtet; denn sollten Unbeschnittene am Heiligthum geduldet worden sein? Jedenfalls steht dies nach Neh. 10, 29 f. für die nachexilische Zeit fest. — Ueber Zahl, Wohnstätte, Vorsteher, Unterhalt der Nethinim nach dem Exil, sowie über die Frage, ob gegenseitige Verheiratungen zwischen Israeliten und Nethinim gestattet waren, s. den angef. Artikel in Herzogs Realencyklop. X, S. 296 f., über den letzteren Punkt auch Carpzov, app. S. 112.

III. Salomo.

§ 167.

Der Tempelbau.

Die erste Erfüllung der dem David gegebenen Verheissung (vgl. 1. Reg. 8, 20) trat ein in Salomo, dem Sohn der Bathseba, der, (nach 2. Sam. 12, 25) von dem Propheten Nathan erzogen, hauptsächlich durch dessen Einfluss den Ansprüchen des älteren Prinzen Adonia gegenüber auf den Thron erhoben wurde. Derselbe genoss den Glanz, den sein Vater dem Reiche erstritten hatte, in einer erst gegen das Ende seiner langen Regierung getrübten Friedenszeit, die in der Erinnerung des Volkes fortlebte als Vorbild des Gottesfriedens der messianischen Zeit; vgl. mit 1. Reg. 5, 5. (4, 25) die prophetischen Stellen Mich. 4, 4. Sach. 8, 10 ff.

Von den Werken Salomo's kommt für die biblische Theologie besonders in Betracht der Tempel[1]), den er in sieben Jahren auf-

führen liess auf dem hiezu durch Substruktionen zu einem Umfang von 80,000 Quadratellen erweiterten Plateau des **Moria**[2]), an demselben Platze, wo schon David der durch den Propheten Gad erhaltenen Weisung zufolge einen Altar gebaut hatte (2. Chr. 3, 1. vgl. mit 2. Sam. 24, 18). — Die **Schilderung des Tempels** wird gegeben 1. Reg. 6 f. aus einer augenscheinlich von einem Augenzeugen herrührenden Quelle, nur dass der Text nicht durchaus korrekt überliefert scheint. Der Bericht in 2. Chr. 3 f. weicht davon in einigen Punkten ab und ist nicht frei von Verstössen. Die Schilderung des neuen Tempels Ez. 40—42 darf nur mit Vorsicht zur Erläuterung benützt werden; denn wenn auch dem visionären Gemälde des priesterlichen Propheten das Bild des alten Tempels zu Grunde liegt, so ist dasselbe doch idealisirt, auch mit Hinsicht auf die geweissagten Kultusformen in einigen Punkten abgeändert. Ebenso ist auch **Josephus** (Antiq. VIII, 3), der vielfach den Kombinationen seiner Phantasie folgt, nur vorsichtig zu benützen. — Dem aus Quadersteinen aufgeführten **Tempelgebäude**, בֵּית יְהוָה, lagen im Wesentlichen die Masse der Stiftshütte zu Grunde, nur dass dieselben verdoppelt sind. Es war nach 1. Reg. 6, 2 60 Ellen lang, 20 breit, 30 hoch[3]) und zerfiel in **zwei Abtheilungen**, von denen die vordere, הֵיכָל im engeren Sinn genannt, eine Länge von 40 Ellen hatte, die hintere, das Allerheiligste, דְּבִיר genannt, 20 Ellen lang und eben so breit und hoch war, also einen Kubus bildete[4]). Der Tempel wäre nach dieser Angabe von aussen beim Allerheiligsten um 10 Ellen niederer als beim Heiligen gewesen (wie bei ägyptischen Tempeln das Sanktuarium niedriger als der Tempel selbst, bei christlichen Kirchen der Chor niedriger als das Schiff ist). Dies wird aber von den meisten bezweifelt, und da nun 1. Chr. 28, 11. 2. Chr. 3, 9 עֲלִיּוֹת d. h. **Obergemächer** erwähnt werden, so wird entweder angenommen, dass eben diese über dem Allerheiligsten sich befunden haben, oder (**Kurtz** und **Merz**) dass auch das Heilige nur 20 Fuss hoch gewesen sei und die Obergemächer sich über die ganze Länge des Hauses erstreckt haben[5]). Das Innere des Tempelhauses war mit Holz getäfelt, auf dem sich in eingeschnittener Arbeit Bilder von Cherubim, Palmen und Blumenkelchen befanden. Vorn an der Ostseite des Tempels befand sich eine **Vorhalle** אוּלָם, nach der ganzen Breite des Hauses, also

20 Ellen lang, 10 Ellen breit. Die Höhe derselben ist 1. Reg. 6 nicht angegeben, 2. Chr. 3, 4 bestimmt sie zu 120 Ellen, eine Höhe, die auch durch Berufung auf die Propyläen der ägyptischen Tempel nicht gerechtfertigt werden kann, auch auf dieser Grundlage und vor einem solchen Hause unmöglich war. Es ist ohne Zweifel hier, wie so oft in der Chronik, ein Textfehler; gewöhnlich wird jetzt eine Höhe von 20 (Movers will עֶשְׂרִים lesen) oder (was wohl richtiger ist) 30 Ellen angenommen. Vor der Halle, nach der gewöhnlichen Annahme, nach 1. Reg. 7, 19 aber in der Halle standen zwei kolossale Erzsäulen, Jachin und Boas (יָכִין, בֹּעַז) genannt, deren Kapitäl die Gestalt einer aufgegangenen Lilie hatte, mit künstlichem Gusswerk, welches Lilien, Flechtwerk und Granatäpfel darstellte, 7, 15—22. vgl. mit 2. Reg. 25, 16 f.; die Höhe derselben war nach 1. Reg. 7, 23. 23 (18 + 5) Ellen (anders 2. Chr. 3, 15). Ob die Säule frei gestanden (so Bähr), oder als Pfeiler das Dach der Halle getragen (so LXX zu 1. Reg. 7, 15, unter den Neueren Merz u. A.), darüber ist ein alter Streit. Gegen die letztere Ansicht spricht, dass sie unter den Geräthen aufgezählt werden und das Haus vollendet ist ohne sie[6]). Auf den drei übrigen Seiten umgab das Tempelhaus ein dreistockiger Nebenbau mit Seitengemächern, צְלָעוֹת, die zu Vorraths- und Schatzkammern bestimmt waren. Da die Höhe jedes Stockwerks fünf Ellen mass, also — auch wenn diese Massbestimmung, wie wahrscheinlich ist, im Lichten genommen werden muss — die Höhe des ganzen Nebenbaues höchstens 18 Ellen betrug, so war genügender Raum für die 1. Reg. 6, 4 erwähnten Gitterfenster, die übrigens nicht zur Erleuchtung des Gebäudes dienen sollten — denn diese wurde durch Lampen bewirkt —, sondern nur um die Luft zu erfrischen. Das Allerheiligste war (wie bei der Stiftshütte) ganz dunkel (vgl. 8, 12). — Die nächste Umgebung des Tempels bildeten zwei terassenförmig aufsteigende Vorhöfe (vgl. 2. Reg. 21, 5), von denen aber vielleicht nur der innere (1. Reg. 6, 36, wo nur Ein Vorhof erwähnt ist) von Salomo vollendet wurde. Derselbe hiess nach 2. Chr. 4, 9 חֲצַר הַכֹּהֲנִים, von seiner höheren Lage der obere Vorhof Jer. 36, 10. Er war ohne Zweifel quadratförmig wie der Vorhof der Stiftshütte und des visionären Ezechiel'schen Tempels (Ez. 40, 47)[7]). Der zweite Vorhof, הָעֲזָרָה הַגְּדוֹלָה, die Anbetungsstätte des Volks, war von dem erste-

ren wahrscheinlich nicht durch eine Mauer, sondern nur durch ein Geländer getrennt, so dass die im Vorhof verrichteten Kultushandlungen vom Volke gesehen werden konnten. Die Trennung des Volks vom Heiligthum war hiernach noch stärker ausgeprägt als bei der Stiftshütte. — Die Geräthschaften des Tempels entsprechen im Allgemeinen denen der Stiftshütte, nur dass alles vergrössert erscheint; doch kommt auch einiges Neue hinzu. Im Priestervorhof stand wie im Vorhof der Stiftshütte der Brandopferaltar; an die Stelle des Reinigungsbeckens trat das sogenannte eherne Meer, dessen Rand die Gestalt einer aufgeblühten Lilie hatte und das auf zwölf ehernen Rindern — je drei nach einer Himmelsgegend gerichtet — ruhte; auf jeder Seite des Vorhofs befanden sich fünf eherne Kessel zur Reinigung dessen, was zum Brandopfer gehörte; auf den ehernen Gestellen dieser Kessel war Bildwerk von erhabener Arbeit angebracht, welches Löwen, Stiere, Palmen und Cherubim darstellte. In dem הֵיכָל befanden sich, wie in der Stiftshütte, der Räucheraltar, der Tisch für die Schaubrote (nach 2. Chr. 4, 8 zehn Schaubrottische); an die Stelle des Einen Leuchters der Stiftshütte traten zehn goldene Leuchter, je fünf auf einer Seite vor dem Allerheiligsten. Dieses war von dem הֵיכָל durch eine starke Holzwand getrennt, durch die eine Doppelthüre führte (1. Reg. 6, 31); wenn ausserdem noch nach 2. Chr. 3, 14 ein Vorhang angebracht war, so bleibt ungewiss, ob, wie die Einen meinen, der Vorhang die immer offen stehende Thüre verdeckte, oder ob, wie die Andern (so Thenius) meinen, der Vorhang über den Thüren hieng. Ausserdem war — so ist die schwierige Stelle 1. Reg. 6, 21 mit Ewald u. A. zu erklären — der Eingang in das Allerheiligste noch durch goldene Ketten gesperrt. Im Allerheiligsten standen neben der Bundeslade zwei Cherubim, zehn Ellen hoch; ihre vier horizontal ausgebreiteten, je vier Ellen langen Flügel berührten sich in der Mitte über der Bundeslade und reichten rechts und links bis an die beiden Wände des Allerheiligsten.

1) Die Literatur über den salomonischen Tempel ist sehr reich. Einen vorläufigen Abschluss bildete die ausführliche Behandlung von Grüneisen, Revision der jüngsten Forschungen über den salomonischen Tempel, im Kunstblatt des Morgenblattes 1831, Nr. 73—80. Nun folgten Monographien von Keil (Der Tempel Salomo's 1839, vgl. dessen Archäologie, I, S. 119 ff.), Bähr (Der Salomon. Tempel 1849),

Thenius (Das vorexilische Jerusalem und dessen Tempel, Anhang zu seinem Kommentar über die Bücher der Könige 1849); vgl. auch Ewald's Geschichte Israels, III. Wieder einen Abschluss bildet: Merz, »Tempel zu Jerusalem« in Herzogs Realencyklop. XV, S. 500 ff.; dort findet sich auch ein vollständiger kritischer Ueberblick über die Literatur. Ich gehe auf die Beschreibung nur so weit ein, als für die symbolische Deutung des Heiligthums in Betracht kommt.

2) Noch jetzt sind in den öfters dreissig und mehr Fuss langen Riesenblöcken der Untermauerung des Tempelbergs Reste der salomonischen Substruktion zu erkennen.

3) Merz a. a. O. S. 503: Die Elle zu 1 Fuss 5 Zoll (Pariser) gerechnet, geben die 90 Fuss Länge und 30 Fuss Breite nur den Raum einer mässigen Dorfkirche, was freilich zu dem Worte Salomo's 2. Chr. 2, 4 nicht passt: »Das Haus, das ich bauen will, soll gross sein, denn unser Gott ist grösser als alle Götter.« Indessen sind auch die heidnischen Tempel in der Regel nur klein gewesen, nur Gehäuse für die Götterbilder, nicht Versammlungshäuser für die Gemeinde.

4) דְּבִיר bedeutet wahrscheinlich den hinteren Raum, nicht Sprachort, λαλητήριον, oraculi sedes, da das Wort lexikalisch nicht mit דָּבָר zusammenhängt, sondern mit dem Kal דָּבַר, hinter einem her sein.

5) Bähr dagegen nimmt in 1. Reg. 6, 2 einen Schreibfehler an und meint, der ganze Bau sei nur 20 Ellen hoch gewesen.

6) Merz beruft sich hauptsächlich auf Am. 9, 1. Diese Stelle würde allerdings für den Charakter der Säulen als Pfeiler sprechen; aber es ist dort nicht vom Tempel in Jerusalem die Rede.

7) Die Annahme, dass er halbkreisförmig gewesen, beruht auf der durchaus unberechtigten Vergleichung des salomonischen Tempels mit dem Tempel der Urania auf Paphos.

§ 168.

Bedeutung und Einweihung des Tempels.

Die symbolische Bedeutung des Tempels ist ganz dieselbe wie die der Stiftshütte. Indem die Chronik (I, 28, 19) den von David dem Salomo eingehändigten Grundriss des Tempels auf eine Eingebung Jehova's zurückführt, sieht sie in dem Bau eben die Ausprägung jehovistischer Ideen. Für die von Einigen behauptete Uebereinstimmung des salomonischen Tempels mit phönicischen Tempeln folgt daraus, dass phönicische Künstler an ihm gearbeitet haben, nichts. Uebrigens war der allein genannte phönicische Werkmeister Hiram lediglich bei der Verfertigung der Säulen der Vorhalle und der Geräthe thätig 1. Reg. 7,

13 ff. und er hatte auszuführen was ihm vorgegeben wurde (2. Chr. 2, 13 אֲשֶׁר יִנָּתֶן־לוֹ) [1]). Als ein heidnisches Symbol hat man fürs Erste mit Unrecht betrachtet die beiden Säulen der Vorhalle. Der Name יָכִין bedeutet »der festigt«, בֹּעַז, wahrscheinlich = בּוֹ עֹז, »in ihm ist Stärke«, nach Anderen von dem arabischen بَغَزَ alacritas [2]). Die Bedeutung der Säulen ist offenbar die, dass Gott hier sein Heiligthum zu festem Bestande gründet (vgl. Ps. 87, 1), dass es also kein wanderndes Heiligthum mehr ist wie die Stiftshütte (vgl. in Bezug auf den Gegensatz dieser gegen den Tempel 2. Sam. 7, 5—7). Eben darum, weil Jehova nicht mehr im wandernden Zelte, sondern im festen Hause wohnt, stehen im Tempel die Cherubim auf dem Boden des Allerheiligsten und machen den ganzen Raum zum festen Orte der göttlichen Gegenwart (so richtig Hofmann im Schriftbeweis). Es ist sehr gleichgiltig, dass die Säule auch Symbol des Saturn ist, als dessen, durch den die Weltordnung besteht [3]). Wenn Br. Bauer die Säulen als Symbole der durchdringenden Kraft des Sonnenstrahls gefasst hat, so ist dagegen zu bemerken, dass die Säulen keine Obelisken sind, bei denen die Nadelgestalt Symbol des Sonnenstrahls ist [4]). Als ein ursprüngliches Natursymbol könnten etwa zweitens die zwölf Rinder, auf denen das eherne Meer ruhte, betrachtet werden, nämlich als Symbol der Monate, als der Träger für die Ordnung der ewig fliessenden Zeit; nur sieht man nicht, was ein Reinigungsgeräthe mit diesem Symbol zu schaffen haben soll. Da die Zwölfzahl im Kultus sonst immer Signatur des Bundesvolks ist, so wird eher (mit Keil u. A.) an die zwölf Stämme zu denken sein, die in den levitischen Priestern Jehova mit Thieropfern nahen. Palmen, Lilien und Granatäpfel (vgl. auch § 119) sind als Verzierungen gewählt als die lieblichsten Gewächse Palästina's, wie die Palme noch in späterer Zeit (auf jüdischen Münzen) Symbol des Landes ist. Dass im salomonischen Tempel aus Einem Leuchter der Stiftshütte zehn wurden (ebenso Schaubrottische), hat in dem grösseren Umfang desselben seinen Grund, die Dekas ist selbst wieder eine abgeschlossene Einheit. Den klarsten Beweis dafür, dass der salomonische Tempel nicht, wie Einige schwindeln, ein Sonnen- oder Saturnheiligthum gewesen ist, bietet der Umstand, dass, als später Manasse ihn in ein Gestirnheiligthum

verwandelte, nicht die vorhandenen Kultussymbole verwendet, sondern andere in denselben gebracht wurden (2. Reg. 21, 5. 7. 23, 11). — Nachdem der Tempel vollendet war, liess Salomo die Bundeslade in denselben bringen; ebenso wurde die alte Stiftshütte abgebrochen und mit ihren heiligen Geräthen in dem Tempel (wahrscheinlich in den Seitengemächern) deponirt 1. Reg. 8, 4. Der doppelte Kultus hatte hiemit ein Ende. Hierauf weihte im siebenten Monat (Thisri) der König in eigener Person den Tempel durch Opfer und Gebet ein 1. Reg. 8, worauf eine vierzehntägige Feier folgte (V. 2. 65. vgl. 2. Chr. 5, 3. 7, 9 f.) die so zu verstehen ist, dass vom 8—14ten Thisri die Tempelweihe, vom 15—21sten das siebentägige Laubhüttenfest stattfand, dann nach 1. Reg, 8, 66 am 22sten, nach 2. Chr. 7, 10 am 23sten (also nachdem erst am achten Tage die Azereth, vgl. § 156, stattgefunden) das Volk entlassen wurde. — Ein Heiligthum beständiger Dauer schien nun gegründet und dass dieses Haus ein Bethaus für alle Nationen werde, hofft Salomo in seinem Weihgebet 1. Reg. 8, 41—43. Doch empfängt er nach Kap. 9 im Traumgesicht ein Gotteswort, das zwar dem Tempel die göttliche Einwohnung zusagt und die dem David gegebene Verheissung erneuert, aber für den Fall, dass Israel zu andern Göttern abfalle, die Zerstörung des Tempels und die Zerstreuung Israels unter alle Völker droht.

Ueber den Tempelkultus erfahren wir noch aus 9, 25, dass Salomo dreimal des Jahres opferte, was wohl auf die Wallfahrtsfeste geht. — Das Hohepriesterthum war, da Salomo nach seinem Regierungsantritt den Abjathar als Anhänger Adonia's abgesetzt hatte (2, 27), nun wieder bei der Linie Eleasars, zu der Zadok gehörte.

1) Wenn Vatke den Heraklestempel in Tyrus zum Vorbild des salomonischen Tempels gemacht hat, so erfahren wir dagegen von K. O. Müller, Archäol. der Kunst, 3. A. S. 298, dass wir über die Bauart jenes Heraklestempels gar nichts wissen; wenn man den von Lucian, de Dea Syra, Kap. 28 ff. beschriebenen Tempel der syrischen Göttin zu Hierapolis herbeigezogen hat, von dem man übrigens gar nicht weiss, ob er specifisch-phönicische Architektur hatte, so kann jeder finden, dass die Aehnlichkeit beider Tempel so vag und unbestimmt ist, wie die von hundert andern Tempeln auch.

2) Dass Salomo damit die Namen zweier beliebten Männer oder

vielleicht zweier seiner jungen Söhne habe verewigen wollen, ist ein Einfall Ewald's (Gesch. Israels, 1. A. III, 1, S. 44, 3. A. III, S. 324).

3) Wenn aber Movers (Phönicier) meint, die Säule Boas bedeute die Bewegung, die aus der Ruhe der Ewigkeit heraustritt, die Bewegung des Schaffens, so wird einem hiebei etwas viel zugemuthet; eine Säule soll Bewegung symbolisiren — lucus a non lucendo.

4) Vatke träumt gar von Phallen, dem Symbol der zeugenden Kraft.

§ 169.

Die hebräische Spruchdichtung; die Chachamim.

Wie mit Davids Namen die Blüte der heiligen Lyrik Israels verknüpft ist, so ist Salomo, dessen Friedenszeit den israelitischen Geist zu sinnender Einkehr in sich selbst einlud, der Vater der hebräischen Spruchdichtung 1. Reg. 5, 12 f. (4, 28 f.) und dadurch der Begründer der alttestamentlichen Chochma. Von jetzt an erscheint eine besondere Klasse von Männern unter dem Namen חֲכָמִים »Weise« (Prov. 1, 6. 22, 17. 24, 23 u. s. w.). Sie waren der Betrachtung der sittlichen Lebensverhältnisse und der kosmischen Ordnungen zugewandt; dass sie aber naturwissenschaftliche Studien getrieben, dass, wie z. B. Ewald annimmt, Salomo den Anfang einer vollständigen Naturgeschichte gemacht habe, kann aus 1. Reg. 5, 13 nicht gefolgert werden. Wenn es dort heisst, Salomo habe geredet über die Bäume, von der Ceder auf dem Libanon bis zum Ysop, der an der Wand herauswächst, über die vierfüssigen Thiere, über die Vögel, über das Gewürm und über die Fische —, so ist doch wohl damit jene ethisch-religiöse Naturbetrachtung gemeint, wovon wir z. B. in Ps. 104 und im Buch Hiob (besonders Kap. 39—41) Proben haben, beziehungsweise das, dass Salomo in seinen Sprüchen dorther Gleichnisse genommen habe, was nicht eigentlich botanische und zoologische Studien voraussetzt (wie auch Keil z. d. St. meint). — Die Chachamim sind jedenfalls von den theokratischen Amtsträgern, Priestern und Propheten unterschieden (vgl. Jer. 18, 18, wenn gleich fraglich ist, ob dort חָכָם in der engeren Bedeutung zu nehmen ist, s. dagegen 8, 9 f.). Das Gebiet der alttestamentlichen Chochma ist von dem des Gesetzes und der Prophetie verschieden, es erstreckt sich nicht auf die theokratischen Ord-

nungen und Führungen [1]). Davon aber ist keine Spur, dass (wie besonders Bruch, Weisheitslehre der Hebräer 1831, die Sache dargestellt hat) die Chachamim sich in Gegensatz gegen die theokratischen Ordnungen, namentlich den Kultus, gestellt, dass sie die Stellung der Philosophen den orthodoxen Theologen gegenüber eingenommen haben. Dagegen spricht schon der Umstand, dass Salomo, der Erbauer des Tempels und der Vollender der Kultusordnungen, an der Spitze der Weisen steht und dass unter den neben ihm 1. Reg. 5, 11 aufgeführten Weisen, Ethan, Heman, Chalkol und Darda, die zwei Erstgenannten wahrscheinlich eben die bekannten levitischen Sangmeister (1. Chr. 15, 17) sind [2]). Vermuthlich hatte sich an Salomo's Hof ein Kreis von Weisen gebildet, in dessen Mitte der König durch den Reichthum und die Vielseitigkeit seines Geistes und seinen Scharfsinn in Lösung von Räthselfragen (vgl. ausser 1. Reg. 5, 13 f. noch 10, 1) hervorragte. Unter Hiskia muss nach Prov. 25, 1 ein Verein von Chachamim bestanden haben, der sich auch mit literarischer Sammelthätigkeit beschäftigte [3]). Das aber lässt sich nicht darthun, dass die Weisen eine besondere Berufsstellung im Volke gehabt, wie die Propheten (und Institute gegründet in der Weise der Prophetenschulen), dass sie, wie Ewald sich ausdrückt, »immer vollkommenere Schulen ausgebildet haben« [4]). An einzelne Männer, die im Ruf besonderer Weisheit standen, werden sich wohl wissbegierige Jünger angeschlossen haben, vgl. Stellen wie 13, 20. 15, 12 u. s. w. (in Verbindung mit den oben angeführten 1, 6 u. s. w.). Aber die Weisheit, die in den Sprüchen redet, will keine Schulweisheit sein; »auf der Gasse erschallt sie, auf den Strassen lässt sie ihre Stimme ergehen, an der Ecke der Heerstrassen ruft sie, an den Thoreingängen der Stadt spricht sie ihre Worte« 1, 20 f. Auf den öffentlichen Plätzen, wo Gericht gehalten und über alle Angelegenheiten der Gemeinde verhandelt wurde, wo nach Umständen auch Propheten ihr Zeugniss an das Volk ergehen liessen, war die Stätte für die Weisen, um Rath zu ertheilen, an irgend welche Vorkommnisse Rüge, Ermahnung, Belehrung anzuknüpfen, Probleme, welche die Gemüther bewegten (vgl. z. B. Ez. 18, 2 f.), zu erörtern (durch witzige Stichrede anzuregen und zu ergötzen u. s. w.). Die Schil-

derung, welche Hiob Kap. 29, 7—11 und V. 21—25 von sich gibt, kann zur Erläuterung dienen [5]).

1) Ihre Richtung geht, wie Delitzsch in dem trefflichen Artikel »Sprüche Salomo's« in Herzogs Realencyklop. XIV, S. 715, sie bezeichnet, »auf das Humane im Israelitischen, auf das Gemeinreligiöse im Jehovathum, auf das Gemeinsittliche im Gesetz.«

2) So Hengstenberg, Keil; von Thenius, Delitzsch wird die Identität beider Namenpaare bestritten, aber nicht mit genügenden Gründen.

3) Ob diese »Männer des Hiskia« eine »eigene Kommission, niedergesetzt für den Zweck der Wiederherstellung der alten Nationallitteratur« (Anhang zu Drechsler, Der Prophet Jesaja, II, 2. S. 221), oder einen freien Verein gebildet haben, lässt sich nicht ausmachen. [Artikel: »Hiskia.«]

4) In der Abhandlung »über die Volks- und Geistesfreiheit Israels«, bibl. Jahrb. I, S. 97, die im Uebrigen manches Richtige bietet.

5) Eben dadurch wurde die Weisheit eine solche geistige Macht im Volke, wie sie Ewald in der angef. Abhandlung trefflich geschildert hat. [Artikel: »Pädagogik des A. T.«] — Das Weitere s. im dritten Theil der alttest. Theol.

§ 170.

Salomo's äussere Organisationen. Schattenseiten seines Königthums. Spaltung des Reiches.

Die lange Friedenszeit benützte Salomo zur Weiterführung der Organisation des Staats, zur Anlegung von Festungswerken namentlich in Jerusalem selbst, und sonstigen Bauunternehmungen (1. Reg. 9, 15 ff. 11, 27), zur Hebung des Gewerbfleisses und Handels, welcher letztere von den jetzt zum Reiche gehörigen edomitischen Seehäfen Elath und Ezjongeber aus bis nach Ophir, d. h. wahrscheinlich den Indusländern, ausgedehnt wurde (1. Reg. 9, 26 ff. 10, 11. 22) [1]). Aber dieses »prangende Königthum« (Hasse) hatte doch auch seine starken Schattenseiten. Die *Prachtliebe* des Königs wurde für das Volk immer drückender. Salomo versank mehr und mehr in Weichlichkeit und Wohlleben und liess sich endlich durch seine heidnischen Gemahlinnen zum offenen Bruch mit der theokratischen Ordnung verleiten, indem er ihnen zu lieb (11, 4 ff.) auch Heiligthümer für fremde Götter (in der unmittelbaren Nähe Jerusalems, V. 7 vgl. mit 2. Reg. 23, 13) erbaute. Er gieng augenscheinlich darauf aus, Israel unter den Weltvölkern eine

höhere Stellung dadurch zu verschaffen, dass er *die Abgeschlossenheit des Volkes zu durchbrechen* unternahm, in politischer Beziehung, indem er es dem Welthandel der Phönicier öffnete, in religiöser Beziehung, indem er auf allgemeine Religionsfreiheit hinarbeitete. Und an einem religiösen und sittlichen Libertinismus fehlte es auch unter dem Volke selbst nicht. Wir finden von jetzt an unter dem Volke eine Klasse von Menschen, die den Gegensatz gegen die Chachamim bildet, lascive Freigeister, in den Sprüchen לֵצִים *Spötter* genannt; ihre Definition gibt Prov. 21, 24: »einen hochfahrenden Frechen nennt man לֵץ, einen der im Uebermass von Frechheit handelt« [2]). — Nun aber erhob sich das *Prophetenthum*, das, wie es scheint, längere Zeit in den Hintergrund getreten war, gegen den König, um die beleidigte Majestät des Gesetzes zu rächen. Nachdem 1. Reg. 11, 11—13 ein warnendes Wort (vielleicht durch Ahia) an Salomo ergangen war, erhielt der Ephraimite *Jerobeam*, ein angesehener Beamter Salomo's, durch den Propheten *Ahia* die Erklärung, dass zehn Stämme Israels vom Hause Davids abgerissen und unter Jerobeams Scepter zu einem gesonderten Reiche vereinigt werden sollen V. 29 ff. [3]). Das Verfahren des Ahia im vorliegenden Fall entspricht ganz demjenigen, welches Samuel Saul gegenüber eingeschlagen hatte, und ist so wenig als dieses aus selbstsüchtigen Motiven zu erklären, wie z. B. *Ewald* (Geschichte Israels, 1. Aufl. III, 1. S. 461, 3. Aufl. III, S. 824) meint, das Prophetenthum habe sich wieder zum Herrn über das menschliche Königthum machen wollen, weil es nicht begriffen habe, dass die Zeit der prophetischen Allgewalt vorübergewesen sei. (Als ob nicht die politische Wirksamkeit des Prophetenthums nun erst recht beginnen würde!) Nicht einmal das kann mit Recht behauptet werden, dass Ahia den Jerobeam zur Empörung aufgefordert habe. In Bezug auf Salomo erklärt Ahia V. 34 ausdrücklich, dass ihn Jehova für die Dauer seines Lebens als Fürsten über Israel belassen wolle; und wie sich Jerobeam überhaupt zu benehmen hatte, das konnte er an David lernen, der menschlich betrachtet noch weit mehr Grund hatte, sich gegen Saul zu empören, aber die göttliche Führung abwartete, deren Ziel ihm ohne eigenmächtiges Eingreifen gewiss war (s. *Keil* z. d. St.). Jerobeam aber scheint noch zu Salomo's Lebzeiten das Volk gegen

diesen aufgewiegelt zu haben; er musste nach Aegypten fliehen, wurde aber sogleich nach Salomo's Tod zurückberufen und stellte sich auf der zu Sichem veranstalteten Volksversammlung an die Spitze der mit Rehabeam unterhandelnden Sprecher des Volks. Als die billigen Forderungen des Volks von Rehabeam trotzig abgewiesen wurden, sagten sich zehn Stämme von ihm los und machten Jerobeam zum König. Vergeblich bot Rehabeam von dem ihm treugebliebenen Theil des Volks eine bedeutende Heeresmacht auf; ein Wort des Propheten Semaja genügte, um das ganze Heer aufzulösen (12, 22 ff. 2. Chr. 11, 2 ff.) [4]). Die alte Eifersucht der zwei mächtigsten Stämme, Ephraim und Juda, und der Gegensatz Juda's gegen das übrige Israel, der schon in einer vorübergehenden Reichsspaltung nach Saul's Tod (§ 165) und noch in der späteren Zeit Davids bei dem 2. Sam. 19, 41—44. 20, 1 f. erzählten Vorgange sich geltend gemacht hatte, war jetzt zu einer bleibenden Scheidung Israels in zwei Reiche ausgeschlagen. — Die Frage nun, wie die zehn Stämme, die das nördliche Reich bildeten, gezählt werden sollen, ist so schwierig zu beantworten, dass man schon die Zehnzahl nur als symbolisch hat betrachten wollen (so Keil), wofür etwa der Ausdruck in 2. Sam. 19, 44 geltend gemacht werden könnte (»wir haben zehn Theile am Könige«). Da Levi (nach dem schon § 92 Bemerkten) bei der politischen Eintheilung des Volks nicht gezählt wird, Benjamin aber nach 1. Reg. 12, 21. 2. Chr. 11, 3. 10. 23. 14, 7 zum Reich Juda gerechnet wird, so scheint die Zehnzahl auf die sämtlichen übrigen Stämme (Manasse und Ephraim als zwei gerechnet) bezogen werden zu müssen. Aber der Stamm Simeon kann unmöglich zum nördlichen Reiche gezählt werden, wenn auch 2. Chr. 15, 9. *(34, 6)* Simeoniten als dazu gehörig vorausgesetzt werden. Sein Stammgebiet lag nach Jos. 19, 1—9 innerhalb des Gebietes von Juda, nämlich südwestlich gegen Philistäa und Idumäa hin; es scheint nicht eine zusammenhängende Landschaft gebildet, sondern aus verschiedenen einzelnen Städten und Stadtbezirken bestanden zu haben. Die simeonitische Stadt Beerseba wird 1. Reg. 19, 3 ausdrücklich zum Reiche Juda gerechnet. Auf der anderen Seite erscheinen Hauptorte des benjaminitischen Stammgebiets, Bethel, Gilgal, Jericho, als Städte des nördlichen Reichs, die benjaminitische

Stadt Rama, nur 2 Stunden nördlich von Jerusalem, gehörte nach 15, 17. 21 wenigstens unter Baësa zum nördlichen Reich. Auch hatte Benjamin vermöge ursprünglicher Zusammengehörigkeit sich immer näher an Joseph angeschlossen; es war während des Zugs durch die Wüste mit Ephraim und Manasse zu einer Trias verbunden gewesen Num. 2, 17 ff. 10, 21—24 (vgl. § 29 mit Erläut. 5); es war, als der Stamm, zu dem Saul gehörte, bei der früheren Reichsspaltung auf Seiten der von David getrennten Stämme gewesen, ja noch später war nach 2. Sam. 20, 1 durch Seba von Benjamin eine Empörung ausgegangen. Und so erscheint später in dem auf die Wegführung des nördlichen Reiches sich beziehenden Ps. 80 in V. 3 Benjamin in der Mitte zwischen Ephraim und Manasse. Das faktische Verhältniss war, dass der Stamm *Benjamin zwischen beiden Reichen getheilt* war, dass die Landschaft desselben zum grösseren Theile zum nördlichen Reich gehörte, dagegen der allerdings ungemein stark bevölkerte Theil des Stammgebiets, in dem Jerusalem mit seiner nördlichen Umgebung lag, mit dem Reich Juda verschmolzen blieb. So war beides richtig, dass das Haus Davids eigentlich nur Einen (ganzen) Stamm hatte, wie sich 1. Reg. 11, 13. 32. 36 ausdrückt, und dass doch Benjamin in zahlreichen Angehörigen zu Juda gehörte [5]). Zu Juda gehörte auch der Theil des Stammes *Dan*, der im ursprünglichen Stammgebiet Jos. 19, 40 ff. (zwischen Benjamin, Juda und Ephraim) wohnte. (Ein paar danitische Städte erscheinen 2. Chr. 11, 10. 28, 18 als zum Reiche Juda gehörig. Da aber dieser Stamm theilweise im Norden wohnte, so kann er doch unter den zehn mitbefasst sein.) So kann 1. Reg. 12, 23 von dem Heer Rehabeams gesagt werden: »das ganze Haus Juda und Benjamin und das übrige Volk.« Unter den V. 17 erwähnten Israeliten, die in den Städten Juda's als Rehabeams Unterthanen wohnten, waren wahrscheinlich auch Angehörige noch anderer Stämme begriffen. Nimmt man die vielen Uebersiedlungen hinzu, die in den folgenden Jahrhunderten vom nördlichen Reiche aus nach Juda hinüber erfolgten (vgl. 2. Chr. 15, 9), so darf man wohl sagen, dass unter den *Juden* (יְהוּדִים), welcher Name nun vom südlichen Reiche ausgieng, *ganz Israel* seine Vertretung fand. — Die Spaltung Israels war von nun an unheilbar; eine kurze Zeit, die Regierung Ahabs und Josaphats und ihrer Nachfolger, abgerechnet

standen die getrennten Reiche einander immer feindselig gegenüber[6]; sie verzehrten gegenseitig ihre Kraft in blutigen Kriegen. Die äussere Reichsherrlichkeit Israels hat ein Ende; aber die Prophetie richtet unverrückt den Blick auf die künftige Wiedervereinigung der zwölf Stämme unter Einem Haupte aus Davids Haus[7].

1) Ueber Salomo's Handel nach Ophir gibt Ritter in seiner Erdkunde, XIV, S. 348—431 eine ausführliche Untersuchung.

2) S. hierüber Ewald a. a. O. S. 100, Delitzsch a. a. O. S. 713.

3) Ja es wird dem Jerobeam, falls er dem göttlichen Gesetze treu bleibe, ein dauernder Bestand seines Hauses, d. h. seiner Familie, verheissen, dies jedoch mit der Erklärung 1. Reg. 11, 39, dass die Demüthigung des davidischen Hauses nur eine temporäre sein werde. Hierin ist angedeutet, dass die Verheissung des ewigen Königthums nicht an Jerobeams, sondern an Davids Dynastie realisirt werden solle (s. Keil z. d. St.). [Artikel: »Könige in Israel.«]

4) Dieser Umstand zeigt, welches Ansehen das Prophetenthum trotzdem, dass seine öffentliche Wirksamkeit längere Zeit unterbrochen gewesen war, unter dem Volk noch immer behauptete. [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

5) Vgl. Hengstenberg im Komment. zu Ps. 80. — Höchst unnatürlich ist es, wenn Hupfeld, zu Ps. 80, in den zuletzt angeführten Stellen unter dem Einen Stamm Benjamin verstehen will, den nämlich Davids Haus ausser Juda behalten solle. — Mit Delitzsch (Komment. zu den Psalmen, 1. A. I, S. 611) die Zehnzahl der Stämme des nördlichen Reichs dadurch herauszubringen, dass der Stamm Manasse doppelt gezählt wird, ist keine Berechtigung vorhanden. [Artikel: »Stämme Israels.«]

6) Dass auch noch später, etwa unter Usia, dieselben sich einander genähert, eine »Verbrüderung« geschlossen haben, ist eine zur Erklärung von Sach. 9, 13. 11, 14 ersonnene Meinung (s. z. B. Bleek in den theol. Studien und Kritiken 1852, S. 268 und 292), die in den geschichtlichen Berichten keinen Grund hat. [Artikel: »Volk Gottes.«]

7) Hievon wird später (§ 224, 2) noch näher gehandelt werden. — Indem aber die Wiederbringung der Stämme als solcher geweissagt wird, wird ihr Fortbestand selbstverständlich vorausgesetzt. Dieser ist auch für die nächstfolgenden Jahrhunderte geschichtlich verbürgt; vgl. in Betreff der Stämme des nördlichen Reichs 1. Chr. 5, 26 am Ende, Josephus, Ant. XI, 5, 2. [Artikel: »Stämme Israels.«]

Dritte Abtheilung.

Das Reich der zehn Stämme.

§ 171.

Vorbemerkungen.

Die Geschichte des nördlichen Reiches, das sich als Träger der Nation Reich Israel nannte, nach seinem Hauptstamme auch Reich Ephraim genannt wird, kommt für die biblische Theologie hauptsächlich insofern in Betracht, als in dem Kampfe, welchen das Prophetenthum gegen das abtrünnige Königthum führt, die gewaltige Wirksamkeit des ersteren zur Anschauung kommt, und in dem ganzen Verlauf, den die Geschichte des Reiches nimmt, der Ernst der göttlichen Vergeltungsordnung sich offenbart. Neun Dynastien mit neunzehn Königen (wenn, wie gewöhnlich geschieht, Thibni 1. Reg. 16, 22 nicht gezählt wird) lösen während der 2½hundertjährigen Dauer des Reichs (vom Jahr 975 bis 720 v. Chr.) sich ab und nur zwei derselben, die Omri's und Jehu's, behaupten den Thron etwas längere Zeit. An Verschwörungen, Königsmorden, Bürgerkriegen ist diese Geschichte reich, sie ist ein fortgehendes Zeugniss dafür, wie, wo einmal der Weg der göttlichen Ordnung verlassen ist, die Sünde immer neue Sünde erzeugt und eine Sünde durch die andere gerichtet wird. — Am passendsten werden zwei Perioden unterschieden. Den Hauptwendepunkt bildet nämlich die Vertilgung der Dynastie des Omri durch den von Elisa auf den Thron erhobenen Jehu; unter Jehu's Dynastie nimmt das bereits seinem Untergang nahegerückte Reich einen neuen Aufschwung, aber nur um dann um so rascher dem Endgerichte zu verfallen.

Erste Periode.

Von Jerobeam I. bis zum Sturz der Dynastie des Omri.

(Nach der gewöhnlichen Chronologie 975—884 v. Chr.)

§ 172.

Jerobeam I. bis Omri.

Jerobeam nahm — s. 1. Reg. 12, 25 ff. — seine Residenz zuerst in dem alten Hauptorte Ephraims, Sichem [1]. Später aber

wohnte er in Thirza 14, 17, das auch unter seinen nächsten Nachfolgern (15, 21) Residenz blieb [2]). — Die erste Massregel, welche Jerobeam traf, war, dass er die politische Trennung der Stämme auch zu einer religiösen machte, indem er den Bruch mit der theokratischen Ordnung vollzog (da ihm die Verbindung seines Volkes mit dem Kultus in Jerusalem politisch gefährlich erschien). In seinen Neuerungen aber schloss sich Jerobeam doch wieder an Traditionelles an. Er richtete zwei besondere Heiligthümer ein, das eine im Süden zu Bethel, an einem durch alte Erinnerungen geheiligten Orte; dieses war das eigentliche »königliche Heiligthum«, wie es Am. 7, 13 heisst, eine Benennung, in welcher sich sehr charakteristisch ausprägt, wie im Zehnstämmereich an die Stelle des theokratischen Princips nun das staatskirchliche getreten war. Das andere Heiligthum wurde im Norden in Dan aufgerichtet, wo bereits (nach Jud. 18) in der Richterzeit ein Bilderdienst bestanden hatte. Dass Jerobeam an diesen Orten Jehova unter dem Symbol des Rinds verehren liess, damit griff er auf den durch Aaron beim Auszug des Volks eingerichteten Bilderdienst zurück, wie die aus Ex. 32, 4 entlehnten Worte in 1. Reg. 12, 28 zeigen. Da aber hiedurch der Heilige Israels zur Naturmacht herabgezogen wurde, so war dieser Bilderdienst nichts anderes als Abgötterei, wie er auch von den Propheten behandelt wird. Ein ähnlicher Kultus muss später auch in Gilgal bestanden haben, das Am. 4, 4 neben Bethel genannt wird (vgl. auch 5, 5. Hos. 4, 15. 9, 15. 12, 12) [3]). Ein Haupthinderniss der neuen Kulte bildeten die unter den zehn Stämmen zerstreut wohnenden Leviten. Darum vertrieb Jerobeam nach 2. Chr. 11, 13 ff. (vgl. 13, 9) die Leviten und Priester aus seinem Gebiete, die nun samt andern Bürgern des Zehnstämmereichs, welche an dem Abfall von dem legitimen Kultus sich nicht betheiligen wollten, scharenweise in das Reich Juda hinüberzogen. Jerobeam machte dafür nach 1. Reg. 12, 31 und 13, 33 Priester »aus sämtlichem Volk, die nicht von den Söhnen Levi's waren, wie einer Lust hatte,« vgl. 2. Chr. 13, 9 [4]). Welcher sittlichen Zerrüttung später diese Priesterschaft des Zehnstämmereiches anheimfiel, zeigt Hos. 4, 6 ff. 6, 9. Von den Kultusordnungen, die Jerobeam einführte, ist 1. Reg. 12, 32 nur das erwähnt, dass er ein dem

Laubhüttenfest entsprechendes Fest anordnete, es aber statt auf den 15ten des siebenten auf den 15ten des achten Monats verlegte (vielleicht mit Rücksicht auf die spätere Ernte der nördlichen Landstriche). Dass aber viele mosaische Kultusformen auf die Heiligthümer des nördlichen Reichs übergiengen, erhellt aus mehreren Andeutungen bei den späteren Propheten Amos und Hosea. Denn wenn auch diese Propheten über ein Jahrhundert jünger sind, so ist doch klar, dass was von jehovistischen Kultusformen sich in ihrer Zeit noch im Zehnstämmereich findet, nicht erst nach Jerobeam eingeführt worden sein kann, sondern von alter Zeit her im Zehnstämmereich überliefert worden sein muss. Aus Hos. 2, 13. vgl. mit 9, 5. (5, 7). Am. 5, 21. 8, 5. 10 sieht man, dass die Feier der Sabbathe, Neumonde und Feste fortdauerte, aus 4, 5. 5, 22, dass die verschiedenen Arten der mosaischen Opfer im Gebrauch waren, aus Hos. 4, 7 ff., dass die Sündopfer ebenfalls den Priestern zu gut kamen; Am. 4, 4 enthält eine Anspielung auf das Gesetz vom dreijährigen Zehnten [5]).

Der Priester und der Leviten hatte Jerobeam, wie gezeigt worden ist, sich entledigt; aber um so gewaltiger war nun der Widerstand, zu dem die Propheten, die Wächter der Theokratie, sich erhoben. Einzelne Propheten freilich mögen dabei, dass der Jehovismus Staatsreligion blieb und der neu eingeführte Bilderdienst manche alte gesetzliche Formen bewahrte, sich beruhigt oder aus Furcht geschwiegen haben; so jener alte Prophet zu Bethel, von dem 1. Reg. 13, 11 ff. berichtet wird [6]). Aber nachdem zuerst ein aus Juda herabgekommener Prophet, der nach Kap. 13 wider den Kultus in Bethel weissagte, Jerobeam vergeblich gewarnt, sprach derselbe Prophet Ahia, der ihm seine Erhöhung angekündigt hatte und der damals noch in Silo wohnte, nach 14, 7 ff. eben um des Bilderdienstes willen den göttlichen Fluch über ihn aus und prophezeite die nahe bevorstehende Ausrottung seines Hauses. — Jerobeams Sohn Nadab fiel nach nur zweijähriger Regierung mit seinem ganzen Geschlechte durch Baësa; da aber auch dieser in Jerobeams Wegen wandelte (wie nun der regelmässig wiederkehrende Ausdruck lautet), fällt in Folge des durch den Propheten Jehu 16, 1 ff. über ihn ausgesprochenen Fluches sein Sohn Ela als Opfer einer durch Simri angezettelten Verschwörung. Und dies war, wie V. 7

ausdrücklich gesagt wird, zugleich Strafe dafür, dass Baësa das Haus Jerobeams geschlagen hatte; denn das ist prophetische Lehre, dass auch eine gemäss göttlichem Rathschluss vollbrachte That, wenn sie doch nicht um Gottes willen und mit völliger Hingabe an ihn vollzogen wird, auf den Thäter zurückfällt und an ihm gerichtet wird. — Nachdem Ela's Mörder Simri nach siebentägiger Regierung in den Flammen seines Palastes den Tod gefunden hatte, drohte bereits eine Reichsspaltung, indem ein Theil des Volkes Thibni, ein anderer Omri anhieng. Doch gelang es dem letzteren, die Oberhand zu gewinnen, und die mit ihm (im Jahr 929 v. Chr.) auf den Thron gekommene Dynastie behauptete denselben über vierzig Jahre.

1) Sichem war schon einmal, in der Richterzeit, wie wir § 163 sahen, ein Königssitz gewesen (Jud. 9, 6 ff.). — Dass Jerobeam von dort aus seine Residenz nach Pnuel, das im transjordanischen Gebiete lag, verlegt habe, wie Thenius annimmt, liegt nicht in der angef. Stelle, sondern nur, dass er diese Stadt befestigt habe.

2) Die Lage der Stadt Thirza, die jedenfalls weiter nördlich zu suchen ist, hat sich bis jetzt nicht näher bestimmen lassen.

3) Wenn 2. Chr. 11, 15 dem Jerobeam auch noch die Einrichtung eines Seïrim-(Böcke-)dienstes zugeschrieben wird, so erklärt sich dies entweder dadurch, dass auch dieser Kultus damals unter dem Volke sich fand, oder es ist in jener Stelle ein rhetorisirender Ausdruck (so Hengstenberg, Beitr. II, S. 165), der sagen will, jener Rinderdienst sei nicht besser als der Seïrimdienst gewesen.

4) 2. Chr. 13, 9: »Wer da kam, um seine Hand zu füllen mit einem jungen Stier und 7 Widdern, der ward Priester der Nichtgötter.« Die Stelle weist auf eine dem mosaischen Gesetz über die Priesterweihe (§ 95) verwandte Ordnung hin.

5) Am. 4, 5 wird auf die Ausschliessung des Sauerteigs angespielt, werden Lobopfer und freiwillige Opfer, 5, 22 Brand- und Speisopfer erwähnt. Ueber 4, 4 s. § 136, Erl. 3. — Das Gesagte ist für die Kritik der mosaischen Gesetzgebung von grosser Bedeutung. Es ist gar nicht zu bezweifeln, dass alle diese Institutionen nicht aus dem Reiche Juda herübergenommen worden wären, wenn auf ihnen nicht die Weihe hoher Alterthümlichkeit geruht hätte. Wie hätte doch Jerobeam viel weiter gehen können in der Scheidung des Volks von den Kultusordnungen in Jerusalem, wenn dieselben so jungen Ursprungs gewesen wären, wie man das nach der Meinung mancher Neueren annehmen müsste.

6) S. die Deutung jener Erzählung in Hengstenberg's Beiträgen, II, S. 148 f. — Eben so wenig ist zu bezweifeln, dass der

Kälberdienst später auch seine Propheten hatte. Wenn aber Eichhorn (allg. Bibl. für bibl. Lit. IV, S. 195) bis zu der Behauptung fortgegangen ist, die Propheten im Reich Israel haben den Bilderdienst zu Dan und Bethel nicht bestritten, wenn ebenso Vatke (Religion des A. T. S. 421) meint, es lasse sich mit nichts erweisen, dass die israelitischen Propheten für Jehova, sofern derselbe im Tempel zu Jerusalem verehrt wurde, geeifert haben, so sind von ihnen geschichtliche Thatsachen einfach ignorirt worden. (Vgl. über diesen Punkt Hengstenberg a. a. O. S. 142 ff.). [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

§ 173.
Die Dynastie Omri's.

Unter Omri wurde die königliche Residenz von Thirza nach der von ihm erbauten Stadt Samaria verlegt 1. Reg. 16, 24. Diese herrlich gelegene Stadt, die schnell aufblühend mit Jerusalem wetteiferte, blieb von nun an die Hauptstadt des Reichs, wenn auch Omri's nächste Nachfolger sich mehr in Jisreel aufgehalten zu haben scheinen (s. 18, 45. 21, 1. 2. Reg. 9, 15); nach ihr wurde der Staat fortan auch »Königreich Samaria« genannt. Omri's Politik war augenscheinlich besonders darauf gerichtet, durch Einleitung eines freundlichen Verhältnisses nicht bloss zum Reich Juda, sondern auch zu den andern Nachbarstaaten dem Reiche Ruhe zu verschaffen. Mit dem damascenischen Syrien, das unter der Dynastie der Hadads zu drohender Macht heranwuchs, die für Israel bereits unter Baësa in empfindlicher Weise fühlbar geworden war, scheint unter Aufopferung israelitischer Städte Friede geschlossen worden zu sein (s. die nachträgliche Bemerkung 1. Reg. 20, 34). Auf das bezeichnete politische Motiv ist wohl auch die Vermählung des Sohnes Omri's, des schwachen Ahab, mit der phönicischen Prinzessin Isebel zurückzuführen. Aber eben durch die letztere, eine energische Frau, wurde, nachdem Ahab den Thron bestiegen hatte, im Innern eine Veränderung zum Schlimmen herbeigeführt. War bis dahin noch immer die Verehrung Jehova's, wenn auch in abgöttischer Form, Staatsreligion gewesen, so wurde jetzt an deren Stelle auf Betrieb der Königin der Baals- und Ascheradienst gesetzt, zu Samaria selbst (16, 32 f.) ein Baalstempel erbaut und (s. besonders 18, 19) unter dem Volke

eine grosse Anzahl von Baals- und Ascherapropheten unterhalten. Gegen die Propheten Jehova's aber, deren Zahl damals ebenfalls sehr bedeutend gewesen sein muss, erhob sich eine blutige Verfolgung (V. 4. 13), sie wurden, wo die Königin ihrer habhaft werden konnte, ermordet. Das Volk verhielt sich passiv dabei, hinkte auf beiden Seiten (wie es Elia V. 21 ausdrückt), d. h. hielt Baals- und Jehovaverehrung für vereinbar. — In dieser Zeit führte den Kampf gegen das siegreiche Heidenthum der Mann, in welchem die ganze Herrlichkeit des alttestamentlichen Prophetenthums widerstrahlt, Elia der Thisbite, »der Prophet wie Feuer, dess Worte brannten wie eine Fackel« (wie ihn der Siracide 48, 1 bezeichnet), schon in seinem Namen »mein Gott ist Jehova« wider das abtrünnige, unentschiedene Geschlecht zeugend. Allein der königlichen Macht gegenüberstehend (1. Reg. 18, 22), da die etwa noch übrigen Propheten sich verkrochen hatten, aber in dieser Vereinzelung getragen von der Gewissheit, das Rüstzeug des lebendigen Gottes zu sein, unternahm er es, durch Einen Schlag die Bollwerke des Götzendienstes zu brechen, als er am Karmel, wo der wahre Gott für seinen Propheten zeugte [1]), die Baalspropheten erwürgen liess (V. 21 ff.). Doch wird der Unmuth des eifrigen Propheten beschämt, als im nächtlichen Gesicht auf dem Sinai der nicht im Sturm, nicht im Erdbeben und Feuer, sondern in sanftem Säuseln ihm nahende Gott die göttliche Geduld ihm in Erinnerung bringt, den sich für vereinzelt Achtenden auf die 7000 Verborgenen verweist, die noch vor Baal nicht ihre Kniee gebeugt haben, zugleich aber durch den Befehl, Hasaël zum König von Syrien, Jehu zum König von Israel zu salben, das zwar säumende, aber am Ende sicher treffende Gericht ihm offenbart (Kap. 19). Die Einsetzung Hasaëls zum König in Syrien, ein Fall, in welchem das israelitische Prophetenthum sogar im Ausland politisch thätig auftritt, erfolgte indessen erst später (2. Reg. 8, 7—15), wie Jehu's Erhebung, durch den dem Elia von der göttlichen Stimme bereits auf dem Sinai als Nachfolger bezeichneten Elisa [2]). Nach der durchgreifenden That Elia's treten nun die Propheten wieder zahlreich hervor; nach 1. Reg. 20, 13. 28 müssen sogar Propheten unangefochten in Samaria sich aufgehalten haben; sie verkehren offen mit dem König, bei dem der Vorgang am Karmel augenscheinlich nicht ohne Frucht gewesen ist und der

nun in den ihm gemäss prophetischem Worte verliehenen Siegen über die Syrer neue Zeugnisse der Macht des wahren Gottes, nachher aber wieder für sein unbesonnenes, charakterloses Verfahren dem besiegten Benhadad gegenüber strenge Zurechtweisung empfängt (Kap. 20). Bereits aber findet sich jetzt auch eine Menge falscher Propheten (die reden was der König gern hört); vgl. die Erzählung Kap. 22, wo einem Haufen von 400 Propheten der ältere Micha, der Sohn des Jimla, als einziger Wahrheitszeuge gegenübersteht [3]). — Nachdem Ahab dem Wort des Micha (vgl. § 200) gemäss in einer unglücklichen Schlacht gegen die Syrer gefallen war, bestieg sein Sohn Ahasja den Thron; er trieb es während seiner kurzen Regierung wie seine Mutter Isebel, wogegen sein Bruder Joram, der ihm folgte, etwas einlenkte.

1) Nach Hitzig, Gesch. des Volkes Israel, I, S. 176 übergoss Elia sein Brandopfer und dessen Holzschicht mit Wasser aus Naphtaquellen.

2) Eigenthümlich sind die vielen Wunder, welche in der Geschichte des Elia und seines Nachfolgers Elisa erscheinen, da doch den Propheten des A. T. in der Regel keine Wunder beigelegt werden. Aber es zeigt sich auch hier wie bei der Ausführung aus Aegypten, dass (worauf § 63 hingewiesen wurde) Wunderkräfte vorzugsweise dort wirken, wo es sich um die Erweisung der Realität des lebendigen Gottes den Verehrern der falschen Götter gegenüber handelt.

3) Dass nämlich unter jenen 400 nicht die Ascherapropheten 1. Reg. 18, 19, die Elia nicht hatte umbringen lassen, überhaupt nicht heidnische Propheten zu verstehen sind, erhellt aus 22, 17. 24. ganz unzweifelhaft. Eher könnten dieselben mit dem Bilderkultus in Bethel in Verbindung gestanden haben.

§ 174.

Prophetenschulen und Charakter des Prophetenthums jener Zeit. Jorams Sturz. Die Rechabiten.

In dieser Zeit werden wieder die Prophetenschulen erwähnt [1]), ohne dass sich ein geschichtlicher Zusammenhang mit dem Prophetenverein in der Zeit Samuels nachweisen liesse. Wahrscheinlich wurden sie durch Elia wieder ins Leben gerufen, um dem von dem gesetzlichen Heiligthum und Gottesdienst in Jerusalem abgeschnittenen Volke einen religiösen Stützpunkt zu bieten und zur Pflege des geistlichen Lebens unter ihm Werkzeuge zu

erwecken. Es finden sich auf einem ziemlich beschränkten Gebiete nicht weniger als drei, gerade an den Hauptsitzen der Abgötterei, zu Bethel (2. Reg. 2, 3), Jericho (V. 5) und Gilgal (4, 38); die letztere wurde (6, 1 f.) später wegen Mangels an Raum in die Jordansaue verlegt. Aus der letztgenannten Stelle sowie aus 2, 7. 16 f. (wo je 50 Prophetensöhne erwähnt werden), 4, 43 ist auf eine zahlreiche Besetzung dieser Institute zu schliessen. Gegen 100 Prophetensöhne sitzen zu Gilgal vor Elisa und kaum kleiner kann die Zahl derselben zu Jericho gewesen sein. Der Name בְּנֵי נְבִיאִים Prophetensöhne, der bei dem Prophetenverein unter Samuel noch nicht vorkommt, sondern 1. Reg. 20, 35 zuerst erwähnt wird, deutet auf ein Schülerverhältniss hin[2]). Verkehrt ist die Erklärung Eichhorn's, als ob leibliche Söhne der Propheten gemeint seien; denn das Prophetenthum vererbte sich bekanntlich nicht[3]). Es waren, wie namentlich der Ausdruck נַעַר 2. Reg. 9, 4 zeigt, jüngere Leute unter ihnen, daneben aber auch, wie die Erzählung 4, 1 ff. zeigt, Verheiratete, die vermuthlich (s. die Ausleger z. d. St.) ihre eigene Wirthschaft führten, wogegen die andern nach 4, 38 ff. gemeinsam speisten. Von diesen Cönobien aus scheinen die Propheten, um unter dem Volke zu wirken, das Land durchzogen zu haben. Dass sie aber auch ausserhalb derselben dauernd ihren Wohnsitz nehmen konnten, zeigt das Beispiel des Elisa, der nach 2, 25. 4, 25 längere Zeit auf dem Karmel (vielleicht als Einsiedler in einer Grotte) gewohnt haben muss, und später nach 5, 9. 6, 32 in Samaria in einem eigenen Hause lebte. — Dass die Angehörigkeit an die Prophetenschulen nicht zum Cölibat verpflichtete, erhellt aus dem bereits Bemerkten. Im Uebrigen aber wird allerdings die Lebensweise der Propheten dem Ernste ihres Berufs entsprochen haben. Schon ihre äussere Erscheinung sollte ihren Gegensatz gegen das weltförmige Treiben ankündigen. Während Samuel nach 1. Sam. 15, 27 (vgl. 28, 14) das an die hohepriesterliche Amtstracht erinnernde מְעִיל getragen hatte, trägt Elia nach 2. Reg. 1, 7 f. einen rauhen, aus Schaf- oder Ziegenfellen oder Kameelhaaren gefertigten Mantel und einen einfachen, schmucklosen ledernen Gürtel. Von da an scheint der härene Mantel das Abzeichen des prophetischen Berufs gewesen zu sein (vgl. Jes. 20, 2, wornach Jesaja den Sack trug, wie ihn die Trauern-

den tragen, Sach. 13, 4. Hebr. 11, 37 und das über die Kleidung Johannis des Täufers Matth. 3, 4. 11, 8 Bemerkte). Darum wirft Elia, als er den Elisa in seine Nachfolge beruft, seinen Mantel auf ihn (1. Reg. 19, 19), ein symbolischer Akt, analog der Priester- und Beamteninvestitur, der übrigens sonst nicht erwähnt wird. Ueberhaupt ist von einer besonderen Weihungsceremonie für die zum Prophetenthum Berufenen nicht die Rede. Die Salbung (mit Oel) wird zwar 1. Reg. 19, 16 erwähnt, scheint aber selbst bei Elisa nicht vollzogen worden zu sein [4]). Die Succession des prophetischen Amtes war nicht an einen ceremonialgesetzlichen Akt gebunden, auch nicht von menschlicher Berufung abhängig (sondern sollte auf unmittelbarer göttlicher Berufung und Weihe beruhen, Am. 7, 15. Jes. 6. Jer. 1. Ez. 1). Elisa wird zwar von Elia berufen, aber vermöge göttlichen Auftrags; und als Elisa den Meister um Ausrüstung mit einem doppelten Antheil seines Geistes vor den andern Prophetenjüngern, also gleichsam um den Antheil des Erstgeborenen an der geistlichen Erbschaft bittet (so muss die Stelle 2. Reg. 2, 9 gedeutet werden), da bezeichnet Elia die Erfüllung dieses Wunsches als nicht in seiner Macht stehend und gibt ihm nur ein Zeichen, an welchem er die göttliche Gewährung seiner Bitte erkennen möge (V. 10) [5]).

Besonders beachtenswerth ist, dass die Prophetenschulen dem Volk des nördlichen Reiches als Surrogat für das legitime Heiligthum, von dem es abgeschnitten war, dienten. Aus 2. Reg. 4, 23 ist zu schliessen, dass die Frommen an den Neumonden und Sabbathen zu den Prophetenschulen pilgerten; ja aus der V. 42 berichteten Darbringung von Erstlingsbroten und frischen Getreidekörnern scheint sich zu ergeben, dass es solche gab, welche die im Gesetz (für das Heiligthum) verordneten Abgaben den Propheten überbrachten. Auf freiwillige Unterstützung scheinen überhaupt die Propheten hinsichtlich ihres Unterhalts vorzugsweise angewiesen gewesen zu sein [6]). Bei dem hohen Ansehen, welches sie bei dem Volke genossen (vgl. z. B. die Erzählung 4, 8 ff.), während freilich die Weltleute sie als Narren betrachteten (9, 11), kann es ihnen nicht leicht an Unterhalt gefehlt haben. Um so leichter konnte es geschehen, dass (nachdem die Prophetenverfolgung aufgehört hatte) auch nichtige Schwätzer aus Habsucht das Prophetenkostüm miss-

brauchten, wie schon die Erzählung 1. Reg. 22 zeigt. Auf eine solche Entartung des Prophetenthums weist Amos hin (Am. 7, 12 ff.), wenn er auf die höhnische Aufforderung des Priesters in Bethel, sich im Lande Juda für sein Weissagen füttern zu lassen sich die Ehre verbittet, für einen Propheten (nämlich von der Zunft) oder einen Prophetensohn (d. h. Prophetenschüler) gehalten zu werden. In diesem Wort aus der Zeit Jerobeams II. kommt der Ausdruck בֶּן־נָבִיא zum letzten Mal vor, und hier ist demnach die letzte Spur der Prophetenschulen [7]. — Von einer Prophetenschule gieng der Sturz der Dynastie des Omri aus. Während König Joram in Folge einer im Kriege mit den Syrern erhaltenen Wunde in Jisreel krank lag, liess Elisa (auf welchen Elia den ihm 1. Reg. 19, 16 gewordenen Auftrag vererbt hatte) den bei dem Belagerungsheer vor Ramoth Gilead stehenden Kriegsobersten Jehu durch einen Prophetenschüler zum König über Israel salben und ihn mit der Vollstreckung des durch Elia über Ahabs Haus (21, 21—29) ausgesprochenen Fluchs beauftragen. Sofort wurde durch Jehu, an den sich seine Kriegsgefährten anschlossen, Jisreel überfallen, Joram mit seiner Mutter Isebel und dem ganzen Geschlechte Ahabs erschlagen, bald hierauf der Baalskultus mit Einem Schlage ausgerottet 2. Reg. 9 f.; jetzt hatte, so schien es, das Prophetenthum über das abtrünnige Königthum gesiegt. — Beistand leistete dem Jehu hiebei nach 10, 15. 23 Jonadab, der Sohn Rechabs. Dieser hat sich auch dadurch bekannt gemacht, dass er nach Jer. 35, 6 der Stifter der Rechabiten ist, einer Art nomadisirender Asceten, die nach 1. Chr. 2, 55 zu den Keniten gehörten, welche von Mose's Zeit her Gastrecht in Israel hatten und nach dem Zusammenhang der Chronikstelle einer מִשְׁפָּחָה des Stammes Juda einverleibt worden sein müssen. Den Rechabiten war, nach Angabe des Jeremia a. a. O., die Verpflichtung auferlegt, keinen Samen zu säen, keinen Weinberg zu pflanzen, keinen Wein zu trinken. Merkwürdig ist, dass dasselbe wörtlich so als der *νόμος* der Nabatäer von Diodor Sic. XIX, 94 angegeben wird. Diodor bezeichnet als Zweck dieser Ordnung die Bewahrung der Unabhängigkeit. Bei Jonadab aber, der als Eiferer für Jehova auftritt, ist ohne Zweifel ein religiöses Motiv vorauszusetzen; er wollte wohl durch die bezeichnete seinem Stamm auferlegte Ordnung das

Leben desselben vor der sittlich-religiösen Verderbniss der städtischen Kultur bewahren. Dass der Anbau des Weinstocks vermieden, von dessen Gewächs nichts genossen wird, scheint eben darauf, dass dieser Kulturgewächs ist, zurückgeführt werden zu müssen. Die neuerdings gewöhnliche Annahme, dass die Rechabiten mit dem Nasiräat zusammenhiengen, mag richtig sein; nur sie geradezu für Nasiräer zu erklären, ist man nicht berechtigt. Merkwürdig ist, dass nach der angeführten Chronikstelle in dem auf einen Stammvater Hamath zurückgehenden Geschlecht der Keniter, zu dem die Rechabiten gehörten, sich Familien der Sopherim (Schreiber oder Schriftgelehrten) fortpflanzten.

1) Ausdrücklich werden die Prophetenschulen erst unter Joram erwähnt; doch kommt der Name der »Prophetensöhne«, der den Angehörigen dieser Schulen gegeben wurde, bereits in der Geschichte Ahabs (1. Reg. 20, 35) vor. [Artikel: »Pädagogik des A. T.«]

2) Analog ist die Bezeichnung der Weisheitsschüler in den Sprüchen und im Koheleth. [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

3) Dass, wie Eichhorn (a. a. O. S. 196) angibt, die Prophetenwürde vom Vater auf den Sohn übergieng und die Geburt ein Erbrecht auf die Aufnahme in den Prophetenorden gab, beruht auf Missverständniss des בֶּן־נָבִיא in Am. 7, 14; es findet sich nur Ein (älteres) Beispiel davon, dass der Sohn dem Vater im prophetischen Berufe nachfolgte, nämlich bei Jehu, dem Sohn des Hanani (1. Reg. 16, 1). [i. ang. Art.] — Dass die Prophetensöhne ein paarmal geradezu Propheten heissen (20, 38. 41. 2. Reg. 9, 4), ja dass 1. Reg. 20, 35 ff. ein Prophetensohn vermöge des an ihn ergangenen »Wortes des Herrn« in selbständiger prophetischer Auktorität auftritt, zeigt allerdings, dass der Unterschied zwischen Propheten und Prophetensöhnen ein fliessender war, berechtigt aber nicht, den Unterschied beider ganz zu leugnen. — Die Meinung Kranichfeld's (De prophetarum societatibus, S. 17 f.), dass der Name Prophetensöhne Söhne bedeute, welche Propheten seien, ist sprachlich unhaltbar. [Artikel: »Pädagogik des A. T.«]

4) Jes. 61, 1 beweist, da dort der Ausdruck bildlich steht, nichts für eine Salbung der Propheten. — Der früher herkömmliche Satz, der in vielen Büchern steht, es seien Könige, Priester und Propheten gesalbt worden, ist desshalb im dritten Stück nicht richtig.

5) Und nun, da Elisa als Erben des Geistes Elia's sich legitimirt, empfängt er die ehrfurchtsvolle Huldigung der Prophetensöhne (2. Reg. 2, 15). — Ueber die Art der Unterweisung in den Prophetenschulen wird uns nichts berichtet; die Zucht in denselben wird vor allem darauf abgezielt haben, die Pflicht unbedingten Gehorsams gegen

das göttliche Wort (das sich als solches legitimirte) und rücksichtsloser Hingabe an die göttliche Berufung einzuprägen. Wie streng die Pflicht des Prophetengehorsams gefasst wurde. erhellt aus 1. Reg. 13, 20 ff. 20, 35 ff. und der Erzählung von Jona, vgl. auch Jer. 1, 7. 20, 7 ff. Ez. 3, 17 ff. [i. ang. Art.]

6) Dass man ihnen, wenn man ihren Rath einholte, Geschenke brachte, erhellt aus 1. Reg. 14, 3 (vgl. schon 1. Sam. 9, 8). Welche Uneigennützigkeit jedoch dem Propheten sein Beruf zur Pflicht machte, wie er jeden Schein von Lohndienerei vermeiden sollte, zeigt die Erzählung 2. Reg 5, 20—27 (besonders das Wort des Elisa V. 26); beziehungsweise gehört auch 1. Reg. 13, 16 ff. hieher. [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

7) Das 2te Buch der Könige erwähnt die Prophetenschulen schon seit der Thronbesteigung des Jehu nicht mehr. Das Aufhören derselben hängt wohl auch mit der Wendung zusammen, welche die Prophetie nach Elisa's Tod (s. § 175) im nördlichen Reiche nimmt. [Artikel: »Pädagogik des A. T.«]

Zweite Periode.

Von Jehu bis zur Zerstörung des Zehnstämmereichs.

(884—720 v. Chr.)

§ 175.

Die Dynastie Jehu's.

Die Dynastie Jehu's behauptete sich länger als die übrigen, nämlich über ein Jahrhundert. Die von Jehu begonnene Kultusreform blieb auf halbem Wege stehen. Der Baalsdienst war wohl ausgerottet, aber der gesetzwidrige Bilderdienst (zu Bethel und Dan) dauerte fort und auch die Aschera in Samaria liess Jehu unangetastet (2. Reg. 13, 6). Darum sollte Jehu's Haus nach dem Prophetenwort 2. Reg. 10, 30 nur bis ins vierte Glied den Thron besitzen, dann aber selbst auch dem Gerichte verfallen, die Vertilgung der Dynastie Omri's als Blutschuld an ihm gerächt werden (s. Hos. 1, 4) [1]). — In politischer Hinsicht war unter Jehu und noch mehr unter seinem Sohn und Nachfolger Joahas der Zustand des Reichs ein sehr unglücklicher; denn der zur göttlichen Geissel für Israel durch das Prophetenthum auf den Thron von Damaskus erhobene Hasaël brach wiederholt siegreich über das Land herein und misshandelte vornämlich das ostjordanische Palästina (vgl. Am. 1, 3), das sogar für einige Zeit dem damascenischen

Reiche unterworfen wurde. In dieser Zeit der politischen Bedrängniss trat die prophetische Opposition zurück; ja, nachdem es mit dem Reiche aufs Aeusserste gekommen war, ist es eben der Mund der Propheten, der noch einmal göttliche Rettung verkündigt, indem zuerst Elisa sterbend dem tiefgebeugten Joas, dem Sohn und Nachfolger des Joahas, Sieg über die Syrer verheisst (2. Reg. 13, 14 ff.) und später Jona, der Sohn des Amithai, die Wiederherstellung des alten Umfangs des Reichs weissagt (14, 25)[2]. Joas war glücklich im Krieg gegen Damaskus und Juda; noch höher aber stieg der Glanz des Reichs unter dessen tapferem Sohn Jerobeam II. (825—784), der nicht bloss die alten Grenzen des Reichs wiederherstellte, sondern sogar einen Theil von Syrien eroberte. Doch bewirkte das äussere Glück keine innere Umwandlung; im Gegentheil, indem im Innern das Verderben immer weiter um sich griff, reifte der Staat gerade in den Tagen, in denen er nach menschlichem Ansehen einer früher nie dagewesenen Blüte sich erfreute, samt seinem Königshause dem Gerichte entgegen, zu dessen Verkündigung unter Jerobeam II. die Propheten Amos und Hosea erweckt wurden. Zuerst ist es der aus Juda herübergekommene Hirte von Thekoa, der den tyrannischen, im stolzen Gefühl der Sicherheit schwelgenden Vornehmen in Samaria (Am. 5, 10 ff. 6, 1—6), wie dem auf seine verkehrte, gleissnerische Frömmigkeit bauenden Haufen das Herannahen des Tages Jehova's bezeugt[3]. Später, wahrscheinlich gegen das Ende der Regierung Jerobeams II., trat Hosea auf, um nun, da die durch das Prophetenwort 2. Reg. 10, 30 dem Hause Jehu's gesteckte Frist ihrem Ablaufe nahe ist, zunächst diesem, zugleich aber dem Reiche Samaria überhaupt das Gericht zu verkündigen, das bereits im Anzug begriffen war (und dieses Gerichtszeugniss während der mit Jerobeams Tod beginnenden greuelvollen Zeit fortzusetzen).

1) In Hos. 1, 4: »ich suche heim Jisreels Blutschuld am Hause Jehu's« kann ich wenigstens nur diese Erklärung für richtig halten.

2) Derselbe Jona, von dem das bekannte Buch handelt. — Diese Weissagung selbst haben wir nicht mehr, und dass Jes. 15 f. von dem Propheten Jona stamme, ist keine glückliche Hypothese von Hitzig.

3) An Kultuseifer fehlte es nämlich bei dem grossen Haufen nicht; man wallfahrtete nach Bethel und Gilgal, ja nach Beerseba im Süden (Am. 5, 5. vgl. mit 8, 14), man opferte und zehntete, forderte durch

öffentlichen Aufruf zu freiwilligen Gaben auf (4, 4 f.); und um dieses vermeintlichen Gedeihens des religiösen Lebens willen glaubte man des göttlichen Schutzes sich rühmen zu dürfen (5, 14) und forderte spottend das göttliche Gericht, dessen Nahen die Propheten verkündigten, heraus (V. 18).

§ 176.
Von Sacharja bis zur Deportation der zehn Stämme.

In dem achten Jahrhundert beginnt mit dem Kampfe Assyriens und Aegyptens das Ringen der östlichen und westlichen Welt, wobei es sich unter den einander bekämpfenden Reichen zunächst um den Besitz von Syrien, Phönicien und Palästina handelte. Darum sieht Amos Kap. 1 f. das göttliche Gericht gleich einem Gewitter über alle jene Staaten rollen, worauf es dräuend über dem Reich Samaria stehen bleibt. Auf Assur als göttliche Zuchtruthe wird von diesem Propheten 6, 14, doch ohne Nennung des Namens, hingedeutet. In Samaria aber trat nach Jerobeams Tod eine furchtbare Zerrüttung ein, s. die hierauf sich beziehende Schilderung Hos. 4. Wenn die Zahlangaben über die Regierungen der Könige beider Reiche richtig überliefert sind, so muss, um sie in Einklang zu bringen, ein 10—12jähriges Interregnum im Reich Samaria angenommen werden. Wie durch Kombination mehrerer Stellen des Hosea und der Bücher der Könige erhellt, war ein Dissidium zwischen dem östlichen und westlichen Theil des Reichs eingetreten, so dass Kronprätendenten aus beiden Theilen sich bekämpften. Nachdem Jerobeams Sohn Sacharja den Thron bestiegen hatte, fiel er nach sechsmonatlicher Regierung als Opfer einer Verschwörung und erfüllte so das seinem Hause geweissagte Geschick. Sacharja's Mörder Sallum wurde nach einmonatlicher Regierung selbst wieder durch Menahem (771 v. Chr.) ermordet 2. Reg. 15, 13 ff. Die Greuel jener Tage schildert Hos. 7 [1]). Weil Ein Monat drei Könige sah, ziehen Manche Sach. 11, 8 hieher; aber in diesem Fall müsste man noch einen weiteren, in den Geschichtsbüchern nicht erwähnten Kronprätendenten annehmen [2]). — Nun aber trat die entscheidende Wendung dadurch ein, dass Menahem dem assyrischen König Phul den Weg ins Land bahnte und die Abhängigkeit Israels von Assyrien begründete, sei es dass er

selbst (dies ist die natürlichste Auffassung von 2. Reg. 15, 19), um sich unter dem Kampf der Parteien auf dem Thron zu befestigen, oder dass die Gegenpartei ihn zu Hilfe rief[3]). Mit schweren Opfern erkaufte Menahem von Phul die Bestätigung im Königthum. Dies die erste Stufe des Gerichts[4]). Israel hat sich jetzt selbst auf den welthistorischen Schauplatz gestellt, doch nur um, statt von den kleineren umwohnenden Völkern gezüchtigt zu werden, nunmehr den Weltreichen anheimzufallen (die zu göttlichen Zuchtruthen erkoren sind, um dann, wenn sie dem göttlichen Gerichtsrath gedient, selbst zusammenzubrechen, wie jenes Gesetz des göttlichen Reiches besonders Jes. 10, 5 ff. zeichnet). In Samaria aber entwickelte sich von jetzt an die unselige Politik, dass, während man einerseits mit Assyrien buhlte, man wieder zugleich heimlich mit Aegypten sich verbündete, um mit dessen Hilfe vom assyrischen Joch sich loszumachen. Solchen diplomatischen Ränken gegenüber war es Sache der Propheten, in konsequenter Geltendmachung des theokratischen Princips die höhere Politik zu lehren, welche einfach darin besteht, dass Israel nie um den Schutz einer Weltmacht buhlen, vielmehr seine Hilfe allein bei seinem Gotte suchen, diesen aber auch als den gerechten, durch keine irdische Hilfe abzuwehrenden Rächer der Abtrünnigkeit fürchten soll; dass es aber andererseits, wenn es einmal ein Bündniss mit einer heidnischen Macht geschlossen hat, zu gewissenhafter Haltung desselben verpflichtet ist und unter keiner Bedingung von einem Treubruche Segen erwarten darf; vgl. als Hauptstellen Hos. 5, 13 f. 7, 8—16. 8, 9 f. 10, 4. 12, 2. Solche Mahnungen fanden kein Gehör, die Propheten wurden als Narren verhöhnt und verfolgt (Hos. 9, 7 f. nach der richtigen Erklärung dieser Stelle, s. z. B. Umbreit zu derselben). Aber durch rettende Thaten, wie die früheren Propheten des Zehnstämmereichs sie vollbracht, dem Verderben zu steuern, war jetzt ihre Aufgabe nicht mehr, da die Vertilgung des »sündigen Königreichs« (wie es Am. 9, 8 heisst) unwiderruflich beschlossen und das stufenweise zu vollstreckende Gericht bereits im Gange war. Nur darum konnte es sich noch handeln, durch das prophetische Wort die Unglücksschläge, die nun das Reich trafen, in das Licht des göttlichen Gerichtsraths zu stellen, durch eindringlichen Ruf zur Busse noch zu retten, was unter dem allge-

meinen Einsturz sich retten lassen wollte, endlich den Rest der Treuen unter dem Volk durch Hinweisung auf das hinter dem Verstossungsgericht aufleuchtende Heil über das Endziel der göttlichen Führung zu orientiren. Mit solchem Zeugniss begleitet ausser Hosea auch Jesaja von Jerusalem aus die Geschicke des Zehnstämmereichs bis zu seinem Untergang. — Das Verderben wurde beschleunigt durch Pekach, der nach Ermordung des Sohnes Menahems, Pekachja, 759 den Thron bestiegen hatte. Er verbündete sich mit dem alten Erbfeind, dem damascenischen Reiche, gegen Juda, vermuthlich um durch Unterwerfung Juda's und Entthronung des davidischen Geschlechts sich gegen die um sich greifende assyrische Macht zu verstärken. Der alte Hass Ephraims gegen Juda, der nun über zwei Jahrhunderte so oft zu blutigen Kämpfen geführt hatte, sollte noch zum letzten Mal zu einem furchtbaren Ausbruch gelangen, der den Sturz Ephraims beschleunigte. Der von Ahas zu Hilfe gerufene assyrische König Thiglathpileser brachte zuerst an Damaskus das von Amos 1, 3 ff. geweissagte Geschick in Erfüllung; das Ostjordanland und der nördliche Theil des westlichen Landes (Galiläa) wurde abgerissen und die diese Landstriche bewohnenden Stämme in das innere Asien abgeführt, um 740 v. Chr. (2. Reg. 15, 29). Dies die zweite Stufe des Gerichts. Wie aber das Volk in Samaria alle solche göttlichen Schläge mit Uebermuth aufnahm und mit heillosen Hoffnungen besserer Zeiten sich tröstete, schildert Jes. 9, 9[5]). Hosea, der durch Pekachs Ermordung den Thron errungen hatte, übrigens nach 2. Reg. 17, 2 vergleichungsweise ein besserer König war, war dem assyrischen König Salmanassar tributpflichtig geworden, suchte aber durch ein mit dem ägyptischen König So (dem Sabakon Herodots) geschlossenes Bündniss sich von dieser Abhängigkeit loszumachen. Alsbald rückte Salmanassar, der damals in Vorderasien beschäftigt war, in das israelitische Gebiet ein. Hosea wurde, indem er, wie es scheint, ins assyrische Lager zur Verantwortung berufen worden war, gefangen gesetzt, Samaria angegriffen, aber, indem wie bei allen Todeskämpfen des israelitischen Volkes ein heldenmüthiger Widerstand geleistet worden sein muss, erst nach dreijähriger Belagerung erobert (»die stolze Krone der Trunkenen Ephraims mit Füssen getreten« Jes. 28, 3), nach der Annahme einiger Neueren

(Oppert, Delitzsch u. s. w.), welche dies auf den Keilinschriften gelesen haben wollen, nicht durch Salmanassar, sondern durch den Jes. 20, 1 erwähnten Sargon, der Salmanassars Nachfolger gewesen sein soll, wogegen aber die Identifikation beider (mit Ewald) noch immer in gutem Rechte ist[6]). Das Volk wurde ins Exil geführt 720 v. Chr. (vgl. übrigens § 177), und hiemit war das Gericht vollendet (vgl. die pragmatische Darstellung dieser Katastrophe 2. Reg. 17, 7—23). Die Wohnplätze, die den Deportirten angewiesen wurden (V. 6), lagen in Medien und in den oberen Landschaften Assyriens. Dass die Fortdauer der zehn Stämme für die folgenden Jahrhunderte durch geschichtliche Zeugnisse verbürgt ist, wurde schon früher (§ 170 Erläut. 7) bemerkt[7]); den Propheten ist auch ihre Wiederbringung gewiss.

1) Hos. 7: »Des Königs Fest ist, an dem dieser mit den Fürsten zecht, die ihn im Herzen verhöhnen, denn schon wieder glimmt im Verborgenen die Flamme der Empörung. Die ganze Nacht schläft der Bäcker; am Morgen erglüht er (der Ofen) wie flammendes Feuer. Sie alle glühen wie der Ofen und verzehren ihre Richter; alle ihre Könige fallen, keiner unter ihnen ruft mich an« (V. 6 f.).

2) Dass nämlich in קָבָל־עָם 2. Reg. 15, 10 nicht, wie Ewald meint, ein Name stecke, bedarf kaum bemerkt zu werden. (Er schlug ihn, heisst es, »vor dem Volk«.)

3) Nach anderer Ansicht wäre Phul ins Land gekommen, weil Menahem zur ägyptischen Partei hielt. — Die Berichte sind zu kurz, um die Sache sicher zu entscheiden.

4) Dass damals schon, wie Einige annehmen, eine Deportation stattgefunden habe, lässt sich aus 1. Chr. 5, 26, worauf sich diese berufen, nicht erweisen.

5) Jes. 9, 9: »Sind Ziegelsteine gefallen, so wollen wir mit Quadern bauen, sind Maulbeerbäume umgehauen, so lassen wir Cedern nachwachsen.« — Ausser Hosea, der ohne Zweifel ein Bürger des nördlichen Reiches war, lernen wir aus dem A. T. nur noch Einen Propheten kennen, der in dieser letzten Zeit in Samaria wirkte, nämlich jenen Oded, der nach 2. Chr. 28, 9—15 dem mit einer Schar von Gefangenen aus Juda zurückkehrenden Heer des Pekach mit ernster Mahnrede entgegentrat und die Freilassung und Zurücksendung der Gefangenen bewirkte. Endlich gehört noch der Prophet Nahum wenigstens seiner Geburt nach wahrscheinlich dem nördlichen Reiche an. [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

6) Allerdings ist 2. Reg. 17, 3. 18, 10 nicht ausdrücklich gesagt, dass der König, der Samaria eroberte, Salmanassar gewesen; aber

nach dem Zusammenhang mit dem Vorhergehenden sollte man doch an diesen denken. Oppert will auf den Inschriften gelesen haben, dass Salmanassar vor Samaria starb und nun Sargon an die Spitze des Heeres sich stellte und den Thron usurpirte. Vgl. wie Delitzsch zu Jes. 20 diese Ansicht Opperts ausführt.

7) Im Uebrigen vgl. besonders den Aufsatz von Wichelhaus: »Das Exil der zehn Stämme Israels«, Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. 1851, 4. H. S. 467 ff.

§ 177.
Die Entstehung der Samaritaner.

An die Stelle der deportirten Israeliten wurden in das entvölkerte Land nach 2. Reg. 17, 24 Pflanzvölker aus dem inneren Asien geführt, aber nicht, wie es nach der angeführten Stelle scheinen könnte, durch Salmanassar, sondern nach Esr. 4, 2 erst etwa 40 Jahre später durch Asarhaddon. Diese vermischten, durch Landplagen veranlasst, die Verehrung Jehova's als des Landesgottes mit ihren aus der Heimat mitgebrachten heidnischen Kulten (2. Reg. 17, 25 ff.). So entstanden die sogenannten Samaritaner oder Kuthäer כּוּתִים, wie sie von der Heimat eines Theils derselben, Kutha [1]), bei den Juden genannt werden. Hinsichtlich dieser Samaritaner nun bestehen zwei Ansichten. Nach der einen Ansicht wären sie nicht ein rein heidnisches Volk, sondern ein Mischvolk gewesen, welches durch Verschwägerung der neuen Kolonisten mit den im Lande zurückgebliebenen Resten der zehn Stämme sich gebildet hätte. Dagegen hat besonders Hengstenberg (Beiträge zur Einleitung, II, S. 4 ff.) die alte Ansicht wieder vertheidigt, dass die Samaritaner durchaus aus heidnischen Stämmen hervorgegangen seien [2]). Richtig ist, dass auf die Behauptung der späteren Samaritaner (s. z. B. Joh. 4, 12), dass sie von Israel abstammen, nicht viel Gewicht gelegt werden darf, da dieselben überhaupt, je nachdem es ihnen vortheilhaft war, ihre Verwandtschaft mit den Juden bald behaupteten, bald leugneten (s. die Erzählungen bei Josephus, Antiq. XI, 8, 6 und XII, 5, 5); wiewohl man andererseits auch gegen die jüdischen Nachrichten misstrauisch sein muss, da die Juden bei ihrem Hasse gegen die Samaritaner ein Interesse hatten, eine etwaige Verwandtschaft mit den letzteren abzuleugnen. Im Alten Testament sind der zweiten Ansicht ent-

schieden günstig die Stellen 2. Reg. 17, 24 ff. Esr. 4, 2. 9 f. In der ersteren erhellt aus V. 27, dass wenigstens die israelitische Priesterschaft ganz muss deportirt gewesen sein; in der letzteren Stelle ist besonders wichtig, dass dort die Samaritaner ihren Anspruch auf Theilnahme an dem neuen Tempel in Jerusalem nicht auf die Behauptung einer Verwandtschaft mit den Juden gründen. Dagegen ist mit Sicherheit anzunehmen, dass wenigstens nach der Zerstörung Samaria's sich noch eine bedeutende israelitische Bevölkerung im nördlichen Land befunden haben muss. Es geht dies besonders aus 2. Chr. 30 hervor; denn jenes solenne Passah des Hiskia hat nach aller Wahrscheinlichkeit nicht schon (wie Manche annehmen) im Anfang seiner Regierung, sondern erst nach seinem sechsten Jahr, also erst nach der Zerstörung Samaria's, stattgefunden. Aber von dieser Bevölkerung ist eben anzunehmen, dass sie durch Asarhaddon, der das Land mit Kolonisten besetzte, deportirt worden ist. Indessen werden noch unter König Josia, der nach 2. Chr. 34 die in den nördlichen Landstrichen noch stehenden Götzen und Altäre zertrümmert, nach V. 9 Ueberbleibsel von Manasse und Ephraim und dem übrigen Israel vorausgesetzt, und die Jer. 41, 5 genannten Männer aus Sichem, Silo und Samaria, die um die Zerstörung des Tempels in Jerusalem trauern, waren ohne Zweifel Israeliten. Ueberhaupt ist eine ganz vollständige Deportation der Bevölkerung eines so bedeutenden Landstrichs kaum als möglich zu denken. — So viel ist jedoch gewiss, dass das israelitische Element, welches in den Samaritanern war, auch wenn die späteren Uebertritte von Juden zu denselben (wovon in der 5ten Abtheilung § 192 die Rede sein wird) noch mit in Rechnung genommen werden, keineswegs so bedeutend angeschlagen werden darf, wie häufig geschehen ist [3]).

1) Es lässt sich nicht sicher bestimmen, ob Kutha, so Josephus, eine Landschaft in Persien, oder, wie Andere annehmen, eine Stadt in Babylonien war.

2) Gegen Hengstenberg s. besonders Kalkar, Die Samaritaner ein Mischvolk, in Pelts theol. Mitarbeiten 1840, III, S. 24 ff.

3) Die kleinen Reste noch vorhandener Samaritaner in Nablus u. s. w. zeigen nach den Versicherungen der Reisenden lediglich keine jüdische Physiognomie; vgl. Ritter, Erdkunde, XVI, S. 647 ff.

Vierte Abtheilung.

Das Reich Juda.

§ 178.

Vorbemerkungen und Uebersicht.

Die Geschichte des Reiches Juda hat einen wesentlich anderen Charakter als die des Reiches Israel. Obwohl es viel kleiner war als dieses (etwa so gross wie ein württembergischer Kreis), zumal nachdem das einzige der Oberhoheitsländer, das bei der Spaltung an Juda übergieng, Idumäa, seine Unabhängigkeit erkämpft hatte, war es doch dem Reich Israel überlegen an innerer Stärke. Diese beruhte theils in dem Besitz des wahren Heiligthums mit dem gesetzlichen Kultus und einer einflussreichen Priester- und Levitenschaft, theils in dem Königshause, das nicht, wie die meisten Dynastien des anderen Reichs, durch Revolution auf den Thron erhoben worden war, sondern die Weihe der Legitimität und eine fest geordnete Erbfolge hatte[1]) und besonders durch die Erinnerung an den glorreichen Ahnherrn David und die dessen Geschlecht gegebenen göttlichen Verheissungen geheiligt war. Ueberdies waren unter den 19 Königen, welche in 387 Jahren von Rehabeam an bis zum Untergange des Staats auf dem Throne Davids sassen (Athalja bleibt natürlich ungezählt), wenigstens einige durch hohe Regententugenden ausgezeichnete Männer, in denen die Idee des theokratischen Königthums wieder auflebte (wie Josaphat, Hiskia, Josia). So gewann das Reich eine moralische Kraft, bei welcher der wilde Geist des Aufruhrs und der Zwietracht, der das andere Reich zerrüttete, nicht in demselben Masse aufkommen konnte. Freilich der Widerspruch, in welchem der natürliche Hang des Volkes mit der sittlichen Strenge des Jehovismus stand, musste auch hier zu Kämpfen führen, ja der Gegensatz beider war hier um so schroffer, da es zu synkretistischen Mischungen des Heidenthums und des Jehovismus nicht so leicht kommen konnte; woher es sich erklärt, dass in den Zeiten, in denen das erstere in Juda triumphirte, es in noch gröberer Gestalt hervortrat, als im Reiche Israel. Aber um der festen Grundlage willen, welche der Jehovismus bei dem Bestand der legitimen theo-

kratischen Gewalten im Staat hatte, bedurfte es, um den letzteren immer wieder in sein Recht einzusetzen, nicht blutiger Revolutionen, sondern nur wiederholter Reformationen, die hier weniger durch energisches Eingreifen der Propheten erfolgen, als von einzelnen Königen ausgehen. Da überhaupt die Wahrung der theokratischen Ordnungen in Juda nicht ausschliesslich dem Prophetenthum anheimgegeben war, so war auch die Stellung desselben eine andere als im Zehnstämmereich. Zeitweise wirkte es mit den beiden anderen theokratischen Aemtern in voller Eintracht zusammen und konnte sich bei den wiederholt eintretenden Kultusreformen neben den Königen auf die Führung des Amtes des Wortes beschränken. Wenn man in der geschichtlichen Entwicklung des alttestamentlichen Prophetenthums den Prophetismus der That und den des Wortes unterschieden hat [2]), so ist diese Unterscheidung weniger zur Abgrenzung zweier Perioden des Prophetismus als dazu geeignet, den Charakter des Prophetenthums in Juda im Unterschied von dem älteren Prophetenthum des Zehnstämmereichs zu bezeichnen. Weil in Juda das Prophetenthum an den bestehenden theokratischen Institutionen einen Halt hatte, war es nicht genöthigt, neue Stützen aufzurichten. Dass Prophetenschulen oder -Vereine, wie sie im Zehnstämmereich bestanden, in Juda wären organisirt worden, dafür fehlt jedes Zeugniss. Wenn die Rabbinen [3]) Prophetenschulen in Juda bis zum babylonischen Exil herab bestehen lassen, so geschieht dies vermöge einer anerkanntermassen falschen Erklärung von 2. Reg. 22, 14, wo sie unter dem מִשְׁנֶה (d. h. dem unteren Stadtbezirk), in dem die Prophetin Hulda wohnte, ein Lehrhaus (Targ. בֵּית אוּלְפָנָא) verstehen, das in der Nähe des Tempels sich befunden habe. In den geschichtlichen Berichten über das Reich Juda sehen wir immer nur einzelne Propheten auftreten (deren Reihe sich ohne bedeutende Lücken bis auf das Exil herab verfolgen lässt), und nur dieses finden wir, dass sich um hervorragende Propheten, wie Jesaja (vgl. 8, 16) und später Jeremia, kleinere Kreise von Jüngern bildeten, in denen inmitten des Abfalls des Volkes das göttliche Wort eine gute Stätte fand und dem kommenden Geschlecht überliefert wurde [4]).

Was nun den Gang der Geschichte des Reiches Juda betrifft, so bietet derselbe auf den ersten Blick einen ziemlich ein-

förmigen Wechsel von Abfall von Jehova und Rückkehr zu demselben. Einzelne Könige lassen die Abgötterei aufkommen, die namentlich in den im Lande da und dort befindlichen Bamoth Stützen findet; solchem Abfalle folgt alsbald in hereinbrechendem Unglück die Strafe. Dann kommt wieder ein frommer König, der das Volk in der Gemeinschaft des legitimen Heiligthums zusammenzuhalten sich bemüht, den gesetzlichen Kultus wieder zur Geltung bringt, bis endlich nach wiederholten Reformen der Abfall und das Verderben so gross werden, dass das Gericht unaufhaltsam hereinbricht. In Wahrheit aber durchläuft der Kampf des theokratischen Princips gegen den Abfall des Volks mehrere charakteristisch verschiedene Stadien. In der ersten Periode, welche bis auf Ahas geht, erscheint das Heidenthum, das, nie gänzlich ausgerottet, unter einigen Königen vorübergehend zur Herrschaft gelangt, in der Form des alten kanaanäischen Naturdienstes; das Prophetenthum, das übrigens in diesen zwei ersten Jahrhunderten etwas zurücktritt, wirkt in dieser Zeit (so weit wir die Geschichte derselben kennen) in Eintracht mit dem Priesterthum; die politischen Beziehungen des Reichs reichen nicht hinaus über die an Palästina angrenzenden Staaten, unter denen anfangs besonders Aegypten als Feind Juda's auftritt. In der zweiten Periode tritt Juda aus Anlass jenes verhängnissvollen syrisch-ephraimitischen Kriegs (vgl. § 176) auf den grossen welthistorischen Schauplatz, wird hineingezogen in den Konflikt mit der assyrischen Weltmacht, in welchem es, während der Bruderstaat zu Grunde geht, zwar auch Erschütterungen erduldet, aber noch durch wunderbare göttliche Hilfe gerettet wird. Der Kampf gegen den Naturdienst, welcher durch die vom inneren Asien ausgehenden religiösen Einflüsse nunmehr in veränderter Gestalt auftritt, dauert fort; zugleich aber kommt unter den politischen Verwicklungen der Zeit der Kampf des Prophetenthums gegen die falsche Politik hinzu; die Prophetie erhebt sich, indem in dieser bewegten Zeit ihr Gesichtskreis sich erweitert, zur vollen, klaren Anschauung der weltgeschichtlichen Bedeutung des Gottesreichs in Israel. Die dritte Periode beginnt mit der Reformation unter Josia, welche, nachdem vorher unter Manasse und Amon die Abgötterei den bis dahin höchsten Grad erreicht hatte, äusserlich die durchgreifendste war. Aber diese

Reform vermag das gesunkene Volk nicht zu beleben, sie bewirkt nur eine äusserliche Anschliessung an die Kultusordnungen. Wenn nun schon die frühere Prophetie gegen todte Werkgerechtigkeit und leeres Ceremonienwesen zeugen musste, so tritt vollends in dieser Zeit die Versumpfung des religiösen Lebens, in die noch mehr als früher auch das Priesterthum hineingezogen wird, als charakteristische Erscheinung hervor, während nach Josia's Tod auch die Abgötterei aufs Neue sich erhebt und in dem Konflikt, in den das morsche Reich mit der chaldäischen Macht tritt, auch für die politische Wirksamkeit des Prophetenthums eine neue Aera sich eröffnet. Diese Periode schliesst mit dem Untergang des Staats und der Wegführung des Volkes nach Babel. — In der ersten Periode tritt kein Hauptrepräsentant des Prophetenthums hervor; am ehesten wäre als solcher Joel zu betrachten, der aber einer von Abgötterei freien Zeit angehört. Den Brennpunkt der zweiten Periode bildet die Wirksamkeit des Jesaja, der Hauptprophet der dritten ist Jeremia.

1) Die Thronfolge bestimmte sich im Allgemeinen wahrscheinlich nach dem Erstgeburtsrecht (vgl. 2. Chr. 21, 3), doch fanden Ausnahmen statt. Von Rehabeam wird 2. Chr. 11, 21 f. erwähnt, dass er (nach Davids Vorgang) dem Sohn der Geliebten unter seinen Gemahlinnen die Krone zuwandte; Joahas wurde, obwohl jüngerer Sohn des Josia, durch den Volkswillen auf den Thron erhoben (2. Reg. 23, 30). Dass bei Minderjährigkeit des Königs eine Regentschaft eintrat, ist vorauszusetzen. Die Rabbinen berufen sich dafür auf Koh. 10, 16. Hieher gehört die Stellung des Hohenpriesters Jojada zu Joas 2. Reg. 12, 3 (§ 180). Gross scheint in der Regel der Einfluss der Königin-Mutter gewesen zu sein. Diese genoss nämlich ein bedeutendes Ansehen; der König neigt sich vor ihr (1. Reg. 2, 19, wogegen umgekehrt die Königin-Gemahlin vor dem König niederfällt 1, 16); sie heisst גְּבִירָה, Herrin κ. ἐξ. 1. Reg. 15, 13. 2. Reg. 10, 13. Jer. 13, 18. 29, 2. Daher beim Regierungsantritt eines Königs die Erwähnung des Namens seiner Mutter 1. Reg. 14, 21. 15, 2 u. a. [Artikel: »Könige in Israel.«]

2) Vgl. G. Baur, der Prophet Amos erklärt, S. 27 ff. u. A.

3) Vgl. Alting, Historia academiarum hebr. S. 243.

4) Ein vertrautes Schülerverhältniss tritt uns besonders bei Baruch, dem treuen Genossen des Jeremia, entgegen.

Erste Periode.

Von Rehabeam bis auf Ahas.

(975—741 v. Chr.)

§ 179.

Rehabeam bis Josaphat.

Die Geschichte Juda's unter der Regierung der zwei ersten Könige, Rehabeam und Abiam oder (wie er in der Chronik heisst) Abia bietet wenig Bemerkenswerthes. Zum inneren Verfall, der durch das Umsichgreifen der Abgötterei befördert wird, kommt politisches Unglück hinzu, indem insbesondere unter Rehabeam der ägyptische König Sisak (Sesonchis bei den Griechen) trotz des von Rehabeam angelegten Gürtels von Festungen bis zur Eroberung Jerusalems vordrang (1. Reg. 14, 25 ff.) [1]). Der Sieg Abia's über Jerobeam, von dem 2. Chr. 13 berichtet wird [2]), bot dafür keinen genügenden Ersatz; auch scheint die kleine Erweiterung des Reichs durch drei Bezirke, die dem nördlichen Reich abgenommen wurden, nicht von Dauer gewesen zu sein. Hierauf erfolgte unter Asa (um 955 v. Chr.) die erste Reform, zu welcher der König nach einem glücklichen Sieg über den ägyptisch-äthiopischen König Serach durch den Propheten Asarja, Sohn des Oded (2. Chr. 15, 1), aufgefordert wurde [3]), eine Reform, die übrigens die Abgötterei nicht ganz auszutilgen vermochte, da es nicht gelang, in alle Schlupfwinkel derselben einzudringen. In jener Zeit wirkte auch der Prophet Hanani 2. Chr. 16, 7 ff., der den König straft, weil er im Krieg mit Baësa, statt auf den göttlichen Schutz zu bauen, ein Bündniss mit Damaskus schliesst; er muss aber seinen Freimuth im Gefängniss büssen. Noch eifriger sorgte für die Befestigung der theokratischen Ordnungen Asa's Sohn, Josaphat, einer der besten Fürsten aus Davids Stamm (914—889). Er organisirte das Gerichtswesen 19, 5—11, wobei zuerst das geistliche und das weltliche Recht (דְּבַר יְהוָה und דְּבַר הַמֶּלֶךְ) unterschieden wurden [4]). Um die religiöse Erkenntniss unter dem Volk zu befördern wurde eine aus 5 hohen Beamten, 2 Priestern und 9 Leviten bestehende Kommission mit dem Gesetzbuch im Land umhergeschickt und das Volk unterrichtet 17, 7—9. Es war hier unleugbar in den theokratischen Ordnungen eine Lücke auszufüllen, da für die Masse des Volks die

Fortpflanzung der religiösen Erkenntniss vorzugsweise an die mündliche Familienüberlieferung gebunden war (vgl. § 105). Aber die Massregel Josaphats bezweckte (wie wir aus den Berichten abnehmen können) keine bleibende Einrichtung und ohne Grund haben Manche in ihr den Anfang der Synagogalordnung sehen wollen. Hiernach ist es leicht zu erklären, dass, sobald ein König mit schlimmem Beispiel vorangieng, die Masse des Volks wieder in den ohnedies dem fleischlichen Hange des Menschen zusagenden Naturdienst zurückfiel. Wie das Priesterthum unter Josaphat zu grossem Einfluss gelangte, so wirkten unter ihm auch kräftige Propheten, Jehu und Elieser[5]); auch der Levit Jehasiel tritt 20, 14 ganz in der Weise eines Propheten auf. Josaphats Regierung war auch nach aussen glücklich. Besondere Gefahr drohte dem Staate durch einen Angriff der Ammoniter, Moabiter und anderer östlich wohnenden Völker. Er wurde dadurch vereitelt, dass die feindlichen Scharen sich unter einander entzweiten und sich gegenseitig aufrieben 2. Chr. 20. Auf diese Errettung beziehen sich wahrscheinlich die korachitischen Psalmen 47 und 48. Ein verhängnissvoller Missgriff aber war die Befreundung Josaphats mit dem nördlichen Reiche.

1) Um diese Zeit erscheint der bereits oben (§ 170) erwähnte Prophet Semaja in kräftiger Wirksamkeit in Jerusalem (2. Chr. 12, 5 ff.).

2) In 2. Chr. 13 finden wir, trotz der übertriebenen Zahlen, mit Ewald einen historischen Kern.

3) Asarja ist auch 2. Chr. 15, 8 gemeint, wo nur durch einen Textfehler ein Prophet Oded vorkommt.

4) 2. Chr. 19, 8—11 wird von Josaphat berichtet, dass er ein Obergericht in Jerusalem eingesetzt habe. Die Organisation desselben entspricht der Verordnung Deut. 17, 8 ff. Es ist zusammengesetzt aus Leviten, Priestern und Stammhäuptern; an der Spitze stehen nach V. 10 der Hohepriester und ein weltlicher Präsident; die Bestimmung desselben ist, in allen schwierigen Fällen, welche von den Lokalgerichten an es gebracht werden, Bescheid zu ertheilen (הִזְהִיר). Nach der Unterscheidung zwischen Sachen Jehova's und Sachen des Königs bestimmte sich das Präsidium des Gerichts. (Was man zum geistlichen und zum weltlichen Rechte rechnete, ist nicht angegeben.) [Artikel: »Gericht und Gerichtsverwaltung.«]

5) Jehu, Sohn des Hanani (2. Chr. 19, 2), bereits früher (§ 172) unter den in das Zehnstämmereich eingreifenden Propheten erwähnt,

und Elieser (20, 37) verurtheilen beide streng die Verbindung, welche Josaphat mit den Königen des nördlichen Reichs eingegangen.

§ 180.

Joram bis Jotham.

Der Sohn Josaphats, Joram (einer der schlimmsten Könige Juda's) [1]), wurde mit Athalja, einer Tochter des Ahab und der Isebel vermählt und, von ihr beherrscht, ein eifriger Beförderer des phönicischen Götzendienstes 2 Chr. 21, 11 ff. 2. Reg. 8, 18 (der nun in Jerusalem selbst, s. 11, 18, durch Errichtung eines Baalstempels zu öffentlicher Ausübung kam). Auch nach aussen war seine Regierung unglücklich; Edom erkämpfte seine Unabhängigkeit (vgl. Jo. 4, 19) und wurde von jetzt an bei seinem tödtlichen Hasse gegen das Brudervolk (vgl. Am. 1, 11 f.) ein höchst gefährlicher Nachbar. Philister und Araber fielen ins Land und zogen mit schwerer Beute ab (vgl. Jo. 4, 4 ff.). In Folge dieser Invasion wanderten viele Juden als Sklaven in die Ferne Jo. 4, 3. 6. Am. 1, 6, und so beginnt um diese Zeit (zwischen 890 und 880) bereits die Gola Israels [2]). Jorams Sohn Joahas oder (wie er auch heisst) Ahasja fand bei einem Besuch, welchen er den königlichen Verwandten in Israel machte, dort (nach kaum einjähriger Regierung) den Tod mit dem ganzen Hause Ahabs (vgl. § 174). Nun schaltete Isebels würdige Tochter unumschränkt in Jerusalem. Der Mannsstamm des davidischen Hauses war damals arg zusammengeschmolzen, da Joram seine sämtlichen 6 Brüder ermordet (2. Chr. 21, 2—4) und selbst bei dem Einfall der Araber (s. oben) alle seine Söhne ausser dem jüngsten eingebüsst hatte (21, 17. 22, 1). Athalja vertilgte die männliche königliche Nachkommenschaft vollends, mit Ausnahme eines kleinen Sohnes des Ahasja, Joas, der vor der Wuth seiner Grossmutter durch seine Tante, die Gemahlin des Hohenpriesters Jojada gerettet wurde. Sechs Jahre wurde das Kind, der letzte Prinz des davidischen Hauses, im Tempel versteckt gehalten. Nun aber zeigte sich, wie mächtig die Priesterschaft unter Josaphat geworden war; die rettende That gieng hier nicht von Propheten, sondern von Priestern aus. Durch einen vorsichtig eingeleiteten und rasch ausgeführten Aufstand wurde Athalja gestürzt und Joas auf den Thron erhoben, worauf eine Erneuerung

des theokratischen Bundes und die Austilgung des Baalskultus folgte 2. Reg. 11. 2. Chr. 23 (878 v. Chr.)[3]). Jojada übernahm die Vormundschaft über den jungen König. In die nächstfolgende Zeit, etwa um 870 v. Chr., ist aus inneren Gründen wahrscheinlich das Buch des Propheten Joel zu versetzen. Es ist eine Zeit, in welcher der Jehovadienst blüht und das Prophetenthum in so hohem Ansehen steht, dass bei einer schweren Landplage eines Propheten Wort Priester und Volk zu einer Bussfeier am Tempel vereinigt[4]). Ganz anders aber gieng es unter Joas in der zweiten Hälfte seiner Regierung, nachdem Jojada gestorben war. Durch den Einfluss der Vornehmen nahm die Abgötterei wieder überhand; die Propheten, welche dagegen eiferten, wurden nicht gehört und einer von ihnen, Sacharja, der Sohn des genannten Jojada, auf des Königs Befehl gesteinigt[5]). Joas fiel nach einem sehr unglücklichen Krieg gegen die Syrer als Opfer einer Verschwörung (838 v. Chr.) und dasselbe Schicksal hatte sein Sohn Amazja (838—809) nach einer Anfangs, besonders im Kampfe gegen die Edomiter, glücklichen, im weiteren Verlaufe aber durch einen verhängnissvollen Krieg gegen König Joas von Samaria (§ 175) sehr unglücklichen Regierung. In dem letzteren Kriege wurde sogar Jerusalem abermals erobert und geplündert 2. Reg. 14, 8—14. 2. Chr. 25, 17 ff.[6]). In grösster Zerrüttung überkam das Reich Usia, auch Asarja genannt[7]); aber von nun an erhob sich, während das nördliche Reich unter Jerobeam II. nur eine kurze Blütezeit hatte (§ 175), Juda in den 68 Jahren, welche die Regierung Usia's (809—758) und Jothams (758—741) befasste, zu einer Macht, welche es seit der Spaltung noch nie gehabt hatte. Im Süden wurde Edom bezwungen und der Staat wieder bis an den älanitischen Meerbusen ausgedehnt; im Westen mussten die Philister sich unterwerfen, im Osten kamen Moab und Ammon von dem Zehnstämmereich weg in die Zinsbarkeit von Juda, ein gewaltiger Heerbann wurde errichtet, das Land durch Burgen geschirmt und namentlich Jerusalem selbst noch stärker befestigt; dabei blühten Landbau und Handel[8]). Und doch war, ungeachtet Usia und Jotham im Ganzen die theokratischen Ordnungen aufrecht erhielten 2. Reg. 15, 3. 34, der sittlich-religiöse Zustand des Volkes nicht erfreulich. Mit der Macht und dem Reichthum mehrte sich Ueppigkeit und

Hoffart, Bedrückung der Armen; dabei griff heidnischer Aberglaube und sonstige ausländische Sitte um sich. S. die Charakteristik jener Zeit Jes. 2, 5—8. 16 ff. 5, 18—23; auch Abgötterei, wahrscheinlich nach Art des in Bethel geübten Bilderkultus, wurde wenn auch nicht in Jerusalem, doch an ein paar andern Orten des Landes geduldet, zu Beerseba Am. 5, 5. 8, 14, zu Lachis Mich. 1, 13 (nach der wahrscheinlichen Deutung dieser Stelle). Darum verkündigt in Jothams Zeit Jesaja, den vornehmen Spöttern (5, 19 ff.) zum Trotz, das Kommen des Tages des Herrn über alles Stolze und Hohe, dass es erniedrigt werde 2, 12 ff. Das Gericht das über das nördliche Reich bereits im Gange war, sollte jetzt auch über Juda kommen (s. besonders 6, 9—13), doch hier, wo noch nicht alles faul war, in längeren Stadien sich erfüllen [9]).

1) Joram scheint noch während des Lebens seines Vaters die Regierung angetreten zu haben. Wenigstens werden die Schwierigkeiten welche hier in den chronologischen Angaben sich finden, durch Annahme einer Mitregentschaft am leichtesten beseitigt; s. Schlier, die Könige in Israel, S. 121 f. und 224, der nur in 2. Chr. 21, 4 zu viel hineingelesen hat, wenn er Joram sogar seinen königlichen Vater in festen Gewahrsam nehmen lässt. [Artikel: »Volk Gottes.«]

2) גּוֹלָה (Ez. 1, 1. 3, 11 u. s. w., LXX αἰχμαλωσία) heissen bekanntlich die in der heidnischen Welt zerstreuten Juden, wofür dann der Hellenismus διασπορά setzte.

3) Der Sturz der Athalja und die Erhebung des Joas auf den Thron wurde nach 2. Chr. 23, 1—11 von Jojada besonders mit Hilfe der zur Bewachung des Tempels verwendeten Levitenabtheilung vollbracht, wogegen der Bericht 2. Reg. 11, 4—12 die königliche Leibwache thätig sein lässt. Ueber die Vereinigung beider Relationen s. Keil, Komment. über die Bücher der Könige, 1840, S. 416 ff. Wie stark abkürzend die Relation der Bücher der Könige verfährt, zeigt auch die Notiz über die Anordnung der levitischen Wachen, welche eine neue Entheiligung des Tempels verhüten sollten (2. Chr. 23, 18 f. vgl. mit 2. Reg. 11, 18). [Artikel: »Levi, Leviten.«]

4) Die Bussfertigkeit, welche das Volk zeigt, erweckt die prophetische Hoffnung, dass das im Anzuge begriffene Endgericht, über Juda beschworen, gegen die Heiden sich wenden und durch dasselbe die Wiederkehr der in der Zerstreuung befindlichen Glieder des Bundesvolks und die Vollendung des letzteren zur Geistesgemeinde werde vermittelt werden. [Artikel: »Volk Gottes.«] — Wegen der diesen Propheten charakterisirenden regen Theilnahme für den Tempelkultus will Ewald (Proph. des A. Bundes, I, 1. A. S. 67, 2. A. S. 89) ihn

selbst für einen Priester in Jerusalem gehalten wissen. — Der nähere Beweis für die obige Zeitbestimmung gehört in die Einleitung ins A. T.

5) Das erste im A. T. erzählte Beispiel des Martyriums eines Propheten.

6) Unter Amazja werden 2. Chr. 25 zwei anonyme Propheten erwähnt, von denen der eine dem König verbietet, die von ihm gedungenen Miethsoldaten aus dem nördlichen Reiche bei dem Feldzuge gegen Edom zu verwenden, der andere ihn wegen Einführung edomitischen Götzendienstes straft und desshalb mit Drohungen abgewiesen wird. [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

7) Der genannte König führt den Namen Usia bei Jesaja, Hosea, Amos und in der Chronik mit Ausnahme Einer Stelle, dagegen den Namen Asarja im 2ten Buch der Könige. Dass in dem letzteren ein Schreibfehler vorliege, ist kaum wahrscheinlich. Die wahrscheinlichste Annahme ist die, dass er — so Schlier — ursprünglich Asarja hiess und bei seiner Thronbesteigung den Namen änderte. S. über diese Sitte des Namenwechsels den Artikel »Name« in Herzogs Realencyklop. X, S. 194.

8) Usia stand im Anfange seiner Regierung unter dem Einflusse eines Propheten Sacharja (2. Chr. 26, 5); aber der Eingriff, den er sich später in das Recht der Priester erlaubte (als er V. 16 ff. im Widerspruch mit dem Gesetz Num. 18, 7 im Heiligen zu räuchern sich herausnahm), lässt das Streben erkennen, dem Königthum in Juda eine ähnliche, das Priesterthum in sich aufnehmende Stellung, wie es sie im andern Reich hatte, zu verschaffen. [Artikel: »Volk Gottes.«]

9) In allem Bisherigen tritt keine Wirksamkeit der Propheten in Juda hervor, die sich der der Propheten des Zehnstämmereichs hinsichtlich durchgreifender Bedeutung zur Seite stellen liesse; erst Jesaja's Auftreten ist epochemachend; ehe wir aber zur Darstellung dieser Zeit übergehen, ist auf ein in die Entwicklung des Prophetismus neu eingetretenes Moment hinzuweisen. Mit Joel nämlich oder mit Obadja, falls dieser schon unter Joram zu setzen ist, also in den ersten Decennien des 9ten Jahrhunderts v. Chr. beginnt das im engeren Sinn prophetische Schriftthum oder die Abfassung von Weissagungsbüchern. Auch die älteren Propheten hatten Weissagungen ausgesprochen, die in den prophetischen Geschichtsbüchern aufgezeichnet wurden. Die Grundlagen der prophetischen Eschatologie sind überhaupt bereits in den älteren Offenbarungszeugnissen gegeben. Doch ist der Blick der früheren Propheten mehr der Gegenwart als der Zukunft des göttlichen Reiches zugewendet, ihr Wort in Ermahnung, Drohung und Verheissung stets auf einen unmittelbaren praktischen Zweck gerichtet. Jetzt aber, da die Völkerbewegung im Anzug begriffen ist, durch die Israel in den Konflikt

der heidnischen Welt hineingezogen und für seine Abtrünnigkeit gerichtet werden soll, da in dem prophetischen Bewusstsein zuerst in Bezug auf das nördliche Reich, bald aber auch in Bezug auf Juda die Erkenntniss aufgeht, dass an dem Geschlechte der Gegenwart der göttliche Heilsrath nicht zur Erfüllung kommen kann, dass vielmehr die bisherige Form der Theokratie zertrümmert werden muss, damit nach vollzogener gerichtlicher Sichtung des Volkes die Heilsgemeinde der Zukunft, der das Reich beschieden ist, erstehe, — jetzt gewinnt das prophetische Wort eine weit über die Gegenwart hinausgreifende Bedeutung. Von den Zeitgenossen (die, durch falsche, immer Glück verkündigende Propheten bethört, in eitlen Träumen sich wiegen) meist verkannt und verhöhnt, soll es in seiner geschichtlichen Erfüllung kommenden Geschlechtern den lebendigen Gott in seiner Macht, Gerechtigkeit und Treue legitimiren und soll bis dahin den Frommen als Leuchte dienen, mit deren Hilfe sie im Dunkel der einbrechenden Gerichtszeiten sich über die göttlichen Reichswege zu orientiren vermögen. Zu diesem Behuf aber musste das prophetische Wort treu überliefert werden, was nur durch schriftliche Fixirung desselben geschehen konnte. Diese wird denn auch von den Propheten öfters auf unmittelbaren göttlichen Befehl zurückgeführt (Jes. 8, 1. Hab. 2, 2 f. Jer. 36, 2), unter ausdrücklicher Hervorhebung des Zweckes der Aufzeichnung, die Wahrhaftigkeit der Weissagung dem kommenden Geschlecht zu dokumentiren (Jes. 30, 8. Jer. 30, 2 f. vgl. Jes. 34, 16). In einzelnen Fällen verknüpft sich die Aufzeichnung unmittelbar mit der mündlichen Verkündigung zur Bekräftigung der letzteren, wobei es zuweilen (8, 1 f., vielleicht gehört auch 30, 8 hieher) genügen konnte, wenige Schlagwörter, in welche der Inhalt des Orakels sich zusammenfasste, vor Zeugen niederzuschreiben. Im Allgemeinen aber geht die schriftstellerische Thätigkeit selbständig neben der mündlichen einher; einzelne Propheten (wie Amos, Hosea, Micha) haben wahrscheinlich erst gegen das Ende ihrer Laufbahn den wesentlichen Inhalt der von ihnen in verschiedenen Zeiten gegebenen Aussprüche zu einem planmässig geordneten, in sich abgerundeten Ganzen verarbeitet, und so in ihren Büchern der Nachwelt ein Gesamtbild ihrer prophetischen Wirksamkeit hinterlassen. Dass uns die Weissagungsliteratur eben so wenig vollständig überliefert ist, als die prophetischen Geschichtsbücher, lässt sich aus den Stücken abnehmen, die auf ältere, nicht mehr vorhandene Weissagungen sich zurückbeziehen, wie das Stück Jes. 2, 2—4. Mich. 4, 1—4 aus einer älteren Quelle zu stammen scheint und die Weissagung über Moab Jes. 15 f. selbst sich ausdrücklich als Wiederaufnahme eines alten Gottesworts zu erkennen gibt. Doch sind die Spuren solcher älteren, verloren gegangenen Stücke keineswegs so häufig, wie Ewald (Proph. des A. Bundes I, 1. A. S. 54, 2. A. S. 69) annimmt. Vgl. über einzelne vermeintliche Rückbeziehun-

gen auf ältere Weissagungen den Artikel »Prophetenthum des A. T.« S. 225. Die Behauptung Ewald's vollends, dass die vorliegende Sammlung der Weissagungsbücher gegen den wahren Umfang der prophetischen Literatur verhältnissmässig gering sei und nur Reste bilde, die wie wenige Blüten von einem weiten Stamme erhalten seien, beruht jedenfalls auf starker Uebertreibung. Gegen sie zeugt namentlich, dass bei Jeremia, diesem librorum sacrorum interpres atque vindex (nach Küper's treffender Bezeichnung), bei dem man vorzugsweise die Spuren der verloren gegangenen Weissagungsbücher finden sollte, die älteren Stoffe eben den uns noch erhaltenen prophetischen Büchern entnommen sind. — In diesen Bemerkungen ist bereits auf eine bedeutungsvolle Eigenthümlichkeit des prophetischen Schriftthums hingewiesen, nämlich auf den Zusammenhang, der zwischen den Weissagungsbüchern stattfindet, sofern die jüngeren Propheten vielfach an die Aussprüche der älteren sich anlehnen, dieselben sich aneignen, erweitern und fortbilden. So knüpft, um noch ein paar Beispiele anzuführen, Amos mit seiner Gerichtsweissagung wider die heidnischen Nationen 1, 2 an Joel 4, 16 an, der jüngere Micha an den Schluss der Rede des älteren (1. Reg. 22, 28). Fast durch alle Propheten herab lassen sich Rückbeziehungen oder doch Anspielungen auf frühere Prophetenwerke nachweisen; verhältnissmässig am stärksten tritt diese Bezugnahme bei Zephanja und Jeremia hervor. Es gehört dies, wie der Zusammenhang der prophetischen Geschichtschreibung, zu der ἀκριβής διαδοχή, die Josephus c. Ap. I, 8 dem alttest. Prophetenthum zuschreibt. Die Propheten bezeugen hiedurch die Einheit im Geiste, in der sie stehen, die im Wechsel der Zeiten beharrende Einheit des von ihnen verkündigten Gottesworts und die fortdauernde Giltigkeit der noch nicht erfüllten Weissagungen. [i. ang. Art.]

Zweite Periode.

Von Ahas bis Josia.

(741—639 v. Chr.)

§ 181.

Ahas und Hiskia.

Der erste Stoss traf das Reich unter dem schwachen abgöttischen Ahas durch den Krieg, mit welchem die verbündeten Könige von Damaskus und Samaria, Rezin und Pekach, Juda überzogen [1]). Nachdem der Krieg schon unter Jotham, jedoch, wie es scheint, ohne bedeutendere Erfolge, begonnen hatte, folgte unter Ahas für Juda ein Schlag um den andern. Im Norden wurde in

einer furchtbaren Schlacht die jüdische Kriegsmacht durch Pekach vernichtet (2. Chr. 28, 5 f.), im Süden durch Rezin der Hafenplatz Elath weggenommen (2. Reg. 16, 6), das Joch der Edomiter gebrochen, deren Scharen nun vom Süden her, wie vom Westen her die Philister, über Juda hereinbrachen (2. Chr. 28, 17 f.). (So finden wir in dem Zeitpunkt, in welchen Jes. 7 versetzt, nichts mehr von dem Heerbann und sonstigem kriegerischem Apparat, mit dem Usia und Jotham das Land geschirmt hatten.) Es blieb den verbündeten Königen nur noch übrig, Jerusalem zu erobern und das Haus Davids zu entthronen. Da als (nach der bekannten Stelle Jes. 7) das Herz des Ahas und das Herz seines Volkes bebte, wie die Bäume im Walde beben vom Winde, ward ihm von Jesaja vergeblich die Hilfe des Gottes Israels angeboten; ungläubig und heuchlerisch wies Ahas den Propheten von sich; denn er hatte schon den assyrischen Eroberer Thiglathpileser um Beistand angegangen. Dieser brachte allerdings Hilfe (wie, haben wir § 176 gesehen); aber Ahas wurde, wofür er sich selbst erklärt hatte (2. Reg. 16, 7), des assyrischen Königs Knecht und das Volk stand nun unter der assyrischen Ruthe (Jes. 10, 24. 27). Der Götzendienst kam unter Ahas in Jerusalem selbst zu öffentlicher Ausübung 2. Reg. 16, 3 f. 2. Chr. 28, 2 ff. 23. vgl. auch Mich. 1, 13. 6, 16 [2]). — Eine bessere Zeit durfte man von dem frommen und kräftigen Hiskia erwarten (725—696) [3]), unter welchem Jesaja in voller Wirksamkeit stand und der auch von dem Propheten Micha (dem schlichten Mann vom Lande) das öffentlich in Jerusalem abgelegte Zeugniss demüthig hinnahm, vgl. die Erzählung Jer. 26, 18 f. [4]). Aber bei dem Volke war durch die äussere Kultusreform als solche eine innere Umwandlung nicht zu erzielen. An die Stelle des Götzendienstes trat ein todter Opfereifer, vgl. Jes. 1, 10 ff. [5]) 29, 13. Mich. 6, 6. Gross war besonders die sittliche Zerrüttung unter den theokratischen Ständen, wie die Strafreden des Jesaja und Micha gegen die Schwelgerei der Vornehmen, die tyrannische Rechtspflege, die Lohndienerei der Priester und falschen Propheten, die schwänzelnde Demagogie der letzteren zeigen, vgl. die Stellen Mich. 2, 11. Kap. 3. Jes. 1, 15 ff. 9, 14 f. 28, 7 f. 29, 20 f. u. s. w. (wozu noch das strenge Wort 22, 15—19 gegen den ersten Minister des Hiskia, Sebna, kommt). Am verderblichsten

für den Staat wurde die gewaltthätige Adelspartei in Jerusalem, welche die unheilvolle Politik des Ahas nur nach einer anderen Seite hin, fortsetzte. Statt, wie Jesaja forderte (vgl. 10, 24. 27. 30, 15 ff. u. a.), das assyrische Joch als gerechte Strafe in Geduld zu tragen und im Glauben auf die göttliche Hilfe zu harren, sann diese Partei fortwährend auf Abfall von Assyrien und drängte deshalb den König, sich an die ägyptischen Reiche anzuschliessen, von denen das eine, das, wie aus Jes. 30, 4 erhellt, Tanis zur Hauptstadt hatte, über Nieder- und Mittelägypten sich erstreckt zu haben scheint, das andere unter dem kuschitischen Eroberer Thirhaka (Tarakos der Griechen) in Oberägypten bestand (2. Reg. 19, 9. vgl. Jes. 18) [6]. War doch überhaupt in jener Zeit (vgl. die charakteristische Stelle Jes. 20, 5) der immer weiter nach Westen vordringenden assyrischen Macht gegenüber der Hilfe suchende Blick der kleinen Staaten am mittelländischen Meere auf Aegypten und Kusch gerichtet [7]. Doch fällt der entschiedene Abfall des Hiskia von Assyrien wahrscheinlich noch nicht in die Zeit Salmanassars [8], sondern in die Zeit, da Sanherib unmittelbar nach seinem Regierungsantritt durch Feldzüge gegen Babylon und Medien [9] in Anspruch genommen war. Aber schon im dritten Jahr seiner Regierung, dem 14ten des Hiskia [10] sehen wir Sanherib die gegen Aegypten gerichteten Eroberungspläne seines Vaters wieder aufnehmen, und bei dieser Gelegenheit sollte nun auch Juda für seine Abtrünnigkeit gezüchtigt werden. Als auf dem Marsch gegen Aegypten das assyrische Heer verwüstend über Juda hereinbrach und eine Festung um die andere wegnahm, liess Hiskia durch Gesandte Sanherib um Frieden bitten (mit dem Anerbieten, ihm alles, was er fordern würde, bezahlen zu wollen). Sanherib schien sich begütigen zu lassen, indem er Hiskia die ungeheure Schatzung von 300 Talenten Silber und 30 Talenten Gold auferlegte (2. Reg. 18, 13 ff.). In diesen Zeitpunkt, da die Gefahr abgekauft schien und in Jerusalem leichtsinniger Jubel war, scheint mir das Drohwort Jes. 22, 1—14 versetzt werden zu müssen [11]. Als aber Sanherib das Geld empfangen hatte, brach er die Uebereinkunft (auf diese Treulosigkeit des Assyrers geht 33, 7 f.) und schickte nun von Lachis aus einen seiner Feldherrn, Thartan, samt zwei andern hohen Beamten mit einem Theil seines Heeres nach Jerusalem, um (unter frecher

Verhöhnung Hiskia's und des Gottes Israels) auch die Uebergabe der Hauptstadt zu fordern, wobei er unverhohlen seine Absicht kundgab, auch das jüdische Volk zu deportiren (Kap. 36. 2. Reg. 18, 17 ff.). In dieser verzweifelten Lage [12]), wusste Hiskia keine Zuflucht mehr als die zum Gebet des Propheten, der nun dem den lebendigen Gott höhnenden Trotz des heidnischen Eroberers gegenüber die nahe göttliche Rettungsthat verkündigte. Sie erfolgte durch Vernichtung des assyrischen Heers in der Nacht ehe Sanherib zum Angriff auf die Stadt schritt, wahrscheinlich durch Pest, (wie schon Josephus die Sache fasste, vgl. auch die Erzählung 2. Sam. 24, 16) vermuthlich in der Nähe Jerusalems Jes. 36 f. 2. Reg. 18 f. 2. Chr. 32 [13]). Auf diese Errettung Jerusalems sind wahrscheinlich die Psalmen 46. 75 f. zu beziehen [14]). Eine Darstellung derselben Begebenheit vom ägyptischen Standpunkt aus gibt Herodot II, 141. Dort wird die Rettung als eine Frucht des Gebets des durch Sanheribs Angriff in völlige Rathlosigkeit versetzten ägyptischen Priesterkönigs Sethon dargestellt. Eine Schar von Feldmäusen habe sich des Nachts über das assyrische Heer ergossen und die Köcher und Bogen und die Handhaben der Schilde zernagt, so dass am folgenden Tage das wehrlos gewordene Heer die Flucht ergriff und eine Menge Menschen umkam. Die Maus ist bekanntlich Symbol des ἀφανισμός und namentlich der Pest (vgl. 1. Sam. 6, 4); die Erzählung entstand aus dem Missverständniss dieses Symbols, Herodot sagt weiter, im Hephästostempel stehe ein steinernes Bild des Sethon mit einer Maus in der Hand [15]). — Die assyrische Macht war jetzt so geschwächt, dass, wenn sie auch der Nachfolger Hiskia's Manasse noch einmal (wahrscheinlich unter Asarhaddon) zu fühlen bekam, doch von ihr keine dauernde Gefahr für Juda mehr zu fürchten war. Aber an ihre Stelle sollte, wie Jesaja bei der 2. Reg. 20, 12 ff. Jes. 39 berichteten Veranlassung [16]) verkündigt, die bereits damals kühn aufstrebende chaldäisch-babylonische Macht treten, um das Gericht an Juda zu vollenden, wie auch Mich 4, 10 diesem eine babylonische Gefangenschaft verkündigt.

1) Dieser epochemachende Krieg, in der Kürze bereits in der Geschichte des nördlichen Reiches (§ 176) erwähnt, ist nun hier etwas näher darzustellen. Es ist über denselben viel geschrieben worden; s. namentlich eine besondere Schrift von Caspari, über den syrisch-

ephraimitischen Krieg, Univ.-Programm von Christiania, 1849 (mit dessen Kombination ich jedoch nicht ganz einverstanden bin), auch Movers, kritische Untersuchungen über die Chronik, 1834, S. 144—155 (der unrichtig Jes. 1 hereinzieht). Es handelt sich in der Darstellung um die Kombination der verschiedenen Notizen 2. Reg. 16, 5 ff. und 2. Chr. 28, 5 ff., wozu noch Jes. 7 kommt.

2) Dabei scheinen dem König selbst die Priester hilfreiche Hand geboten zu haben, vgl. 2. Reg. 16, 10 und was Bertheau zu 2. Chr. 29, 34 Schluss (»die Leviten waren redlicher gewesen, sich heiligen zu lassen, als die Priester«) bemerkt: Die Priester hatten vielleicht an der Einführung der götzendienerischen Kulte des Ahas grösseren Antheil genommen und giengen desshalb auf die Absichten des Hiskia nur zögernd ein.

3) Die Quellen für die 29jährige Regierungsgeschichte des Hiskia (חִזְקִיָּהוּ oder יְחִזְקִיָּהוּ, abgekürzt חִזְקִיָּה oder יְחִזְקִיָּה, LXX Ἐζεκίας) sind: 2. Reg. 18—20. Jes. 36—39. 2. Chr. 29—32, womit die auf jene Periode sich beziehenden prophetischen Reden des Jesaja und das Buch des Micha, das unter Hiskia, vielleicht innerhalb der ersten sechs Jahre desselben, abgefasst ist, zu verbinden sind. — Wir sehen Hiskia eifrig ein zweifaches Ziel verfolgen, einerseits durch Brechung des Götzendienstes und Herstellung der theokratischen Kultusordnungen den religiösen und sittlichen Zustand des Volkes zu heben, andererseits durch Abschüttelung des assyrischen Joches die Selbständigkeit des Reiches wieder herzustellen. Ueber die erstere, die reformatorische Thätigkeit des Hiskia, wird 2. Reg. 18, 4 nur summarisch, dagegen sehr ausführlich 2. Chr. 29 ff. berichtet. Nach der letzteren Darstellung lässt Hiskia bereits im ersten Monat des nach seiner Thronbesteigung beginnenden neuen Jahres (so ist 29, 3 zu fassen — s. Bertheau z. d. St., anders Caspari, Beitr. zur Einl. in das Buch Jesaja, S. 111) durch Priester und Leviten den Tempel reinigen; bereits damals wurde wohl die von Mose (§ 30) verfertigte eherne Schlange, welcher das Volk geräuchert hatte, zertrümmert 2. Reg. 18, 4. Sodann wird unter feierlichen Opfern, durch welche zuerst das Volk gesühnt und hierauf von dem gesühnten Volke Gott der Dank dargebracht wird, der Jehovadienst erneuert. Weiter folgt nach 2. Chr. 30 eine grossartige Passahfeier, zu welcher nicht bloss die Bürger des Reiches Juda geladen werden, sondern auch die (noch in Palästina befindlichen) Angehörigen der übrigen Stämme, von denen jedoch nur wenige der Einladung Folge leisten. Vor dem Beginn der Festfeier werden in Jerusalem die Götzenaltäre zerstört und nach derselben machen sich Alle, welche daran Theil genommen haben, auf, um überall im Lande die Denkmäler der Abgötterei zu vertilgen. [Artikel: »Hiskia.«] — Ueber die wahrscheinliche Zeitbestimmung der genannten Passahfeier s. § 177; die verschiedenen Ansichten s. im

angef. Artikel in Herzogs Realencyklop. VI, S. 152. — In welches Jahr aber die Begehung jenes Passah gefallen sein mag, so viel ergibt sich allerdings aus zahlreichen Andeutungen bei Micha und Jesaja (s. die Zusammenstellung derselben bei Caspari a .a. O. S. 56 ff.), dass noch in den ersten Jahren des Hiskia der Götzendienst in Juda ziemlich verbreitet gewesen sein muss; aber auch später war, wenn auch öffentlich kein heidnischer und überhaupt kein antitheokratischer Kultus mehr geduldet wurde (wobei freilich, wie 2. Reg. 23, 13 lehrt, bis zur völligen Zerstörung der alten Opferhöhen nicht fortgegangen worden sein kann), eine radikale Austilgung des Götzendienstes wahrscheinlich so wenig zu erzwingen, als dies bei den früheren Kultusreformen der Fall gewesen war. — Weiter berichtet 2. Chr. 31 von dem, was Hiskia zur Befestigung der wiederhergestellten gottesdienstlichen Ordnungen, besonders zur Sicherung des Unterhalts der Priester und Leviten verfügte. [i. ang. Art.] Näheres hierüber und über die sonstigen auf Leviten und Priester bezüglichen Notizen aus Hiskia's Zeit s. in dem Artikel »Levi, Leviten« bei Herzog VIII, S. 356 f.

4) S. die Erläuterung der Stelle bei Caspari, Ueber Micha den Morasthiten, S. 56. Der Vorgang muss noch in die ersten Jahre des Hiskia fallen.

5) Ich setze voraus, dass das Vorwort des Jesaja Kap. 1 unter Hiskia geschrieben ist, nicht in Usia's oder Jothams Zeit, wohin 1, 7 ff., welche Stelle als Weissagung zu fassen unnatürlich ist, schlechterdings nicht passt, und ebensowenig unter Ahas, auf dessen Zeit 1, 10 ff. keine Anwendung findet. [Artikel: »Hiskia.«]

6) Dass diese Politik am Hofe in Jerusalem im Geheimen vom Anfang der Regierung des Hiskia an verfolgt wurde, lässt sich vermuthen (in Jes. 28, das jedenfalls in diese frühere Zeit gehört, könnte V. 15 hierauf anspielen). [i. ang. Art.]

7) S. die ausführliche Erörterung der damaligen politischen Verhältnisse bei Movers, Phönicier, II, 1. S. 393 ff.

8) Dies kann desswegen nicht angenommen werden, weil in diesem Falle kaum zu begreifen wäre, dass Salmanassar bei der Zerstörung des nördlichen Reiches das den Treubruch mit diesem theilende Juda verschont haben sollte. Die Kriegszüge Salmanassars gegen Samaria, Phönicien und Philistäa (denn der Sargon Jes. 20, 1 ist nach § 176 eben Salmanassar) mögen auch nach Juda hinübergewirkt haben, aber von einem assyrischen Angriff auf Juda in jener Zeit wissen wir lediglich nichts. Ueber Ewald's Ansicht s. den angef. Artikel S. 153.

9) Ueber den ersteren s. Brandis, Ueber den historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften, S. 44 ff.

10) Nach der gewöhnlichen Zeitrechnung 712 oder 711, nach Brandis 700, nach Movers sogar erst 691 v. Chr. [i. ang. Art.]

11) Etwas früher setzt das Stück Caspari, Beiträge, S. 153 f.

Man kommt mit demselben an allen möglichen Orten herum. Ungefähr um dieselbe Zeit mag auch Jes. 1 geschrieben worden sein. Näheres hierüber s. im angef. Artikel S. 153 f.

12) Zwar traf nun Hiskia eifrig Massregeln zur Vertheidigung der Stadt 2. Chr. 32, 3—6 (vgl. Jes. 22, 9—11, an welcher letztern Stelle dieselben als erst bevorstehend erscheinen). S. über dieselben den angef. Artikel S. 154. Aber bei allem dem war nach menschlichem Ansehen die Lage Jerusalems rettungslos. »Ein Tag der Bedrängniss und der Züchtigung und Verwerfung ist dieser Tag; denn die Kinder sind bis zum Muttermund gekommen, aber keine Kraft ist zum Gebären« — mit diesen Worten schildert Hiskia Jes. 37, 3 die Bangigkeit und das verzweiflungsvolle Ringen jener Tage. Die Gefahr stieg, da Sanherib auf das Gerücht von dem Anrücken des Thirhaka sich von Lachis mit seinem Heer vor Libna, also näher gegen Jerusalem hin, gezogen hatte und, um sich den Rücken zu sichern, voraussichtlich die äusserste Anstrengung zur Ueberwältigung Jerusalems machen musste, Jes. 37, 8 ff. 2. Reg. 19, 8 ff. [i. ang. Art.]

13) Jes. 37, 36 f. 2. Reg. 19, 35 f.: »Und der Engel Jehova's gieng aus und schlug im Lager der Assyrer 185,000 Mann; und als man am Morgen sich aufmachte, siehe da waren sie alle todte Leichen. Und es brach auf und zog fort und kehrte heim Sanherib, der König von Assyrien und wohnte zu Ninive.« — Näheres über Zeitpunkt und Ort der assyrischen Niederlage s. im angef. Artikel S. 155.

14) Dass auch die umwohnenden heidnischen Völker eine Ahnung von der Grösse des Gottes Israels gewannen, wie Jes. 18, 7 geweissagt hatte, zeigt die Notiz 2. Chr. 32, 23: »und viele brachten Gaben Jehova gen Jerusalem und Kostbarkeiten dem Hiskia .... und er war erhaben vor den Augen aller Nationen hernachmals.« Vgl. Ps. 76, 12. Die Begebenheit wird noch in späteren Büchern mehrmals erwähnt, nämlich Tob. 1, 18, nach welcher Stelle Sanherib, als er flüchtig aus Judäa kam, im Zorn viele Juden in Ninive getödtet haben soll, ferner 1. Makk. 7, 41. 2. Makk. 8, 19. 3. Makk. 6, 5. [i. ang. Art.]

15) Zur Erläuterung s. Hitzig, Urgeschichte und Mythologie der Philistäer, S. 201 f. Demnach ist höchst unwahrscheinlich, dass bei Herodot und im A. T. zwei verschiedene Begebenheiten gemeint seien, wie Ewald (Gesch. Israels, 1. A. III, 1, S. 336 ff., 3. A. III, S. 679 ff.) die Sache darstellt; s. den angef. Artikel S. 155. — Unmittelbar an den Bericht von dem Untergang des assyrischen Heeres knüpft Jes. 38 und 2. Reg. 20 die Erzählung von der tödtlichen Erkrankung und wunderbaren Genesung des Hiskia. Vgl. hierüber den angef. Artikel S. 156; über das Gebet des Hiskia Jes. 38, 9 ff. ebendas. und besonders die dem Drechsler'schen Komment. II, 2, S. 219 f. von den Herausgebern angehängte Bearbeitung. — Ueber die zweite Hälfte der Regierungszeit des Hiskia fehlt es im A. T. an ausführ-

licheren Mittheilungen. Der 2. Reg. 18, 8 erwähnte siegreiche Kampf Hiskia's gegen die Philister fällt, wie aus der Stellung zu V. 7 geschlossen werden darf, vermuthlich in diese spätere Zeit (vgl. die Weissagung des Jesaja 14, 28 ff.); ebenso ist 2. Chr. 32, 22 f. angedeutet, dass Hiskia dem Staate gegen die Nachbarn ringsum Ruhe schaffte. Die Chronik beschränkt sich im Uebrigen darauf (V. 27 ff.), Hiskia's späteren Reichthum, seine Thätigkeit für Befestigung der Städte u. s. w. kurz zu schildern. Zu erwähnen ist endlich noch das Interesse, welches Hiskia für die alte heilige Literatur an den Tag legte, vgl. Drechsler, Jesaja, II, 2, S. 221, und § 169 mit Erl. 3. Er sorgte für den Gebrauch der Psalmen beim Gottesdienst 2. Chr. 29, 30. — Im Allgemeinen ertheilt 2. Reg. 18, 5 dem Hiskia das Lob, dass »nach ihm seines Gleichen nicht gewesen unter allen Königen Juda, noch unter denen, die vor ihm gewesen«. [i. ang. Art.]

16) S. über diese Erzählung den angef. Artikel S. 156 f.

§ 182.
Manasse und Amon.

Diesem Gerichte reifte Juda schnell entgegen unter der Regierung, der zwei Könige Manasse (696—641) und Amon (641—639). Diese giengen planmässig darauf aus, den Dienst Jehova's zu zerstören und die Abgötterei zu unbestrittener Herrschaft zu bringen. Die 2. Chr. 33, 11 ff. berichtete Sinnesänderung Manasse's kann nicht von durchgreifender Wirkung auf das Volk gewesen sein und die Früchte derselben wurden jedenfalls durch Amon wieder vereitelt. Aber das jetzt in Juda herrschende Heidenthum hatte seit Ahas durch assyrischen Einfluss einen anderen Charakter gewonnen. Der alte kanaanitische Baals-, Aschera- und Astartendienst dauerte allerdings noch fort (s. besonders 2. Reg. 21, 3. 7), jedoch nur in untergeordneter Weise. Dagegen tritt jetzt in den Vordergrund der assyrische Feuer- und Gestirndienst. Zwar hat auch der kanaanäische (oder phönicische) Naturkultus eine Beziehung auf die Gestirne, sofern diese als Träger der Naturkräfte, als Urheber alles Werdens und Vergehens in der Natur betrachtet werden. In dem oberasiatischen Gestirndienst dagegen, der aus dem kein Götzenbild duldenden Magismus sich entwickelt hat, tritt jener Geschlechtsdualismus zurück; die Gestirne sind hier nicht zeugende und gebärende Mächte, sondern nur die Ordner und Leiter der sublunaren Dinge, aus welcher Anschauung sich die Astrologie ent-

wickelte. Wahrscheinlich im Zusammenhang mit dem von den Assyrern nach Vorderasien gebrachten Dienste der Feuergötter Adrammelech und Anammelech, denen man Kinder verbrannte (17, 31), erfolgte in Juda nun auch die Wiederaufnahme des in alter Zeit unter dem Volke verbreiteten, aber seit mehreren Jahrhunderten zurückgetretenen Molochdienstes mit seinen Kinderopfern. Schon Ahas hatte (nach 16, 3) demselben sich hingegeben; sein Hauptsitz wurde das Thal Hinnom bei Jerusalem (23, 10. 2. Chr. 33, 6. Jer. 7, 31 und andere Stellen). Auch dem Kultus »der Sonne, des Monds und des ganzen Heers des Himmels« hatte (nach 2. Reg. 23, 12) schon Ahas Altäre gebaut (die dann ohne Zweifel unter Hiskia wieder zerstört wurden), vielleicht diesen Kultus auch schon mit dem Jehovakultus vermischt (wenigstens kann man das 16, 10 ff. Erzählte hierauf beziehen); unter Manasse aber wurden dem Gestirndienst in ganz Jerusalem Altäre aufgerichtet, demselben und dem Ascherakultus sogar der Tempel geweiht (21, 5. 23, 5. 11. Jer. 7, 30. vgl. mit 8, 2 u. s. w.). Dass durch die Einführung der oberasiatischen Kulte das religiöse Leben des Volkes (wie z. B. Vatke gesagt hat) auf eine höhere Entwicklungsstufe gehoben worden sei, ist eine grundverkehrte Anschauung; es wurde nur der schon vorhandene Religionssynkretismus gesteigert, der immer ein Zeichen der Schwäche ist. Vom Standpunkt der Prophetie aus wird der Gestirndienst eben so entschieden verurtheilt, wie die kanaanäische Idololatrie (Jer. 8, 2. Zeph. 1, 5. Ez. 8, 15—17. 2. Reg. 17, 16. vgl. auch Hi. 31, 26—28). Freilich wurde auch das Propheten- und Priesterthum in die allgemeine Entartung des religiösen Lebens hineingezogen (s. Zeph. 3, 4. Jer. 2, 8. 26 f.) [1]). Aber während von einem Widerstand der Priesterschaft gegen Manasse's Greuel keine Spur sich findet, gab es wenigstens Propheten, die gegen dieselben sich erhoben 2. Reg. 21, 10 und zu den Blutzeugen gehörten, mit denen nach V. 16. 24, 4 Manasse Jerusalem erfüllte. Denn mit Bezug auf jene Zeit sagt Jer. 2, 30: »Euer Schwert frass eure Propheten wie ein reissender Löwe« (vgl. Josephus, Antiq. X, 3, 1). Auch Jesaja soll nach der Sage unter Manasse hingerichtet worden sein. Weil die Propheten mit ihrem Blute zeugten, haben wir kein prophetisches Schriftzeugniss aus dieser Zeit [2]). »Die Sünde Manasse's« (wie jetzt der übliche Ausdruck ist 2. Reg. 23,

26. 24, 3 und in anderen Stellen) ist's, die von nun an ungesühnt und unvergeben auf dem Volke lastet, wenn auch noch einmal eine bessere Zeit eintrat.

1) Nach 2. Reg. 23, 8 müssen neben den nach V. 5 von den Königen Juda's bestellten כְּמָרִים auch levitische Priester bei dem abgöttischen Höhenkultus sich betheiligt haben. Ja wenn, wie Hitzig annimmt, die Schilderung Ez. 8, 14 ff. auf Manasse's Zeit zu beziehen wäre, so hätte damals die Priesterschaft in der Gesamtheit ihrer Häupter (vgl. § 166, Erl. 7) der Abgötterei sich hingegeben. [Artikel: »Priesterthum im A. T.«]

2) Den Nahum setzen Einige unter Manasse, entschieden zu spät (vgl. § 185); auch die Annahme Einiger, dass Habakuk bereits unter Manasse gewirkt habe, hat wenig Wahrscheinlichkeit. — Ob unter diesem König ein Prophet Namens Chosai wirkte, ist mehr als zweifelhaft, da das von Vulg. und Targ. in 2. Chr. 33, 19 als N. propr. gefasste חוֹזָי höchst wahrscheinlich (vgl. V. 18 am Ende) appellativisch zu verstehen ist. [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

Dritte Periode.

Von Josia bis zum Untergang des Staats.

(639—588.)

§ 183.

Josia.

Diese Periode beginnt mit dem letzten Kampfe des theokratischen Princips gegen die Abgötterei und die Versunkenheit des Volks und mit der letzten vorübergehenden Erhebung des Reiches unter Josia [1]). — König Amon war das Opfer einer Verschwörung geworden. Das Volk erhob sich, tödtete die Verschwörer und setzte den achtjährigen Sohn des Ermordeten, Josia, auf den Thron. Im 8ten Jahr seiner Regierung sagt der hier genauere Bericht der Chronik (2. Chr. 34), als Jüngling von 16 Jahren, begann Josia den Gott seines Vaters David zu suchen, im 12ten Jahr begann er Juda und Jerusalem von den heidnischen Kulten zu reinigen, die Molochopferstätten im Thal Hinnom wurden zerstört und profanirt [2]). Aber durchgreifend wurde die Reform erst vom 18ten Jahr an. Bei der Reinigung und Wiederherstellung des Tempels nämlich fand der Hohepriester Hilkia das Gesetzbuch, das während der mehr als 60jährigen öffentlichen Herrschaft des Heidenthums in Ver-

gessenheit gekommen war. Der König erschrack, als er die für den Abfall gedrohten Flüche und den Spruch der darüber befragten Prophetin Hulda vernahm (2. Reg. 22, 11 ff.); die schärfsten Massregeln zur völligen Ausrottung der Abgötterei wurden jetzt ergriffen und dieselben auch über die Grenzen des Reichs hinaus auf die Städte des samaritanischen Gebiets ausgedehnt; das Volk wurde aufs Neue auf den Bund der Väter verpflichtet und ein feierliches Passah gehalten [3]). Auf die Auffindung des Gesetzbuches unter Josia sind in neuerer Zeit folgenreiche Hypothesen gegründet worden. Dass unter dem Gesetzbuch nur ein Theil des Pentateuch zu verstehen sei, und zwar dass damals (im Interesse der Reform, von Priestern mit Unterstützung der Propheten, namentlich des Jeremia) das Deuteronomium (oder auch nur ein Theil desselben) fabricirt und untergeschoben worden sei (die Hypothese von Gramberg, P. v. Bohlen u. A.), dafür fehlt in der That in der Erzählung jeder Halt [4]). Richtig ist nur dies, dass die Drohungen, welche den König erschütterten, wahrscheinlich die in Deut. 28 enthaltenen sind. Aber dass der Verfasser der Bücher der Könige nur von der Auffindung eines Stücks der Thora rede, dass nicht denkbar sei, wie auch die andern Bestandtheile des Pentateuch sollten beseitigt worden sein, diese Annahme ist die bodenloseste Willkür. Dass das Gesetz, von dem vermöge der ganzen Beschaffenheit der alten Literatur nur wenige Abschriften existiren mochten, während der 60 Jahre in denen der Jehovadienst als Staatsreligion abgeschafft war, in Vergessenheit kam, ist so wenig unbegreiflich, dass vielmehr das Gegentheil Verwunderung erwecken müsste [5]). — Diese letzte Reformation, die trotz aller Strenge nicht den geheimen Götzendienst, geschweige denn die heidnische Gesinnung auszurotten vermochte, konnte eben darum nur eine äusserliche Herrschaft der Formen des gesetzlichen Kultus, nicht aber bei dem versunkenen Volke eine wirkliche Glaubens- und Sittenreinigung bewirken. Es war, wie Jer. 3, 10 sagt, eine Umkehr, nicht mit ganzem Herzen, sondern mit Trug, und daneben meinte das Volk in eitler Werkheiligkeit durch äussere Herstellung des Kultus Gott genug gethan zu haben. Selbst die Trümmer Samaria's, welche den Ernst der göttlichen Strafgerechtigkeit bezeugten, dienten nur dazu, es in dem Wahne zu befestigen, als sei für Juda um so gewisser der göttliche

Schutz verbürgt, und es so in seiner fleischlichen Sicherheit zu verhärten (vgl. z. B. die ernste Predigt des Propheten Jeremia, 7, 1—15, dem Gerede: »hier ist des Herrn Tempel« gegenüber). Die Priester hatten sich freilich dem König (wie früher unter Hiskia § 181, Erl. 3) zu Werkzeugen der Reformation hergegeben, aber Falschheit und Heuchelei, überhaupt ein roher, profaner Sinn ist der Grundzug des Priesterthums jener Zeit (vgl. die Stellen Jer. 5, 31. 6, 13. 8, 10. 23, 11)[6]. Während die Priester selbst das Gesetz geringschätzig behandeln, ja grobe Verletzungen seiner Ordnungen sich zu Schulden kommen lassen (Ez. 22, 16) und das Gesetz durch die Art und Weise, wie sie es deuten, in Lüge verwandeln (Jer. 8, 8), pochen sie auf dasselbe und auf die dem Staate seine Fortdauer verbürgende gesetzliche Ordnung, deren Bestand eben durch sie gesichert sei (denn »nicht abhanden kommen kann das Gesetz den Priestern« 18, 18. vgl. ausserdem 7, 4 ff. 8, 11. u. a.). Doch darf man nicht vergessen, dass noch immer Männer wie die Propheten Jeremia und Ezechiel, aus dem Priesterstande hervorgiengen (ein Beleg dafür, dass inmitten der entarteten Priesterschaft sich ein gesunder Kern bewahrt haben muss, s. auch Ez. 44, 15). Auf Jeremia, dessen Berufung im dreizehnten Jahr des Josia (Jer. 1, 2. 25, 3), ungefähr gleichzeitig mit dem Auftreten des Zephanja, mit dem Beginn der Reformen des Josia zusammenfällt, ruhte vor allem die Vertretung der Sache Gottes in dieser Zeit[7]. Nach der Bundeserneuerung übernahm er, wie aus seinem Buche 11, 1—8 erhellt, das Geschäft, durch eindringliche Predigt in Jerusalem und in den Städten Juda's dem Volk den Ernst der neu übernommenen Verpflichtung zum Bewusstsein zu bringen. Er begleitet nun mit seinem Zeugniss die Geschicke des Volkes bis zur Vollendung des unabwendbar hereinbrechenden Gerichts, um durch einschneidende Busspredigt noch zu rotten, was aus dem versunkenen Geschlecht sich noch retten lassen will.

1) Die Hauptquellen für die Geschichte des Josia bilden 2. Reg. 22 f. und 2. Chr. 34 f., bei deren Vereinigung im Wesentlichen der Bericht der Chronik zu Grunde zu legen ist (wie zuerst Movers nachgewiesen hat), sei es, dass im 2ten Buch der Könige eine Verschiebung der benützten Urkunden stattgefunden hat, oder dass Kap. 22, 3 ff. bloss ein summarischer Bericht sein will.

2) Bei den späteren Juden wurde bekanntlich das Thal Hinnom, Γέεννα, Symbol und sein Name Name der Hölle.

3) Wenn es von diesem Passah 2. Reg. 23, 22 heisst: »denn nicht wurde gehalten wie dieses Passah eines von den Tagen der Richter an, welche Israel richteten, und die ganze Zeit der Könige Israels und der Könige Juda's,« so liegt darin nicht, wie Thenius (im Komment. 1849) meint, dass die Feier des Passah seit der Zeit der Richter überhaupt erst wieder unter Josia stattgefunden habe, sondern nur, dass ein so feierliches, in jeder Beziehung nach den Vorschriften des Gesetzes eingerichtetes Passah in dieser ganzen Periode nicht gehalten worden sei; ein solches war nämlich auch das (§ 181, Erl. 3) unter Hiskia gefeierte Passah nicht gewesen (s. Bertheau zu 2. Chr. 30, 27 und Keil, Apologet. Versuch über die Chronik, S. 399 f.). Zu vergleichen ist auch die ganz ähnliche Stelle über das Laubhüttenfest Neh. 8, 17. (Dass, wie Thenius [a. a. O.] weiter behauptet, Ezechiel der erste und überhaupt der einzige Prophet sei, der das Passah erwähne, ist ebenfalls unrichtig, sofern Jes. 30, 29 nach dem ganzen Zusammenhang auf die Passahfeier bezogen werden muss. Wie sollte auch der Ausdruck in Jes. 29, 1 passen, wenn nur Ein Jahresfest in Juda, das Hüttenfest, begangen wurde!) [Artikel: »Feste der alten Hebräer.«]

4) Selbst Ewald lässt das Deuteronomium wenigstens 30—40 Jahre vorher (in Aegypten) geschrieben sein, wogegen aber die Spuren deuteronomischer Gesetze, die sich selbst im Zehnstämmereich finden und die Benützung des Deuteronomium bei den ältesten Propheten, von denen wir Bücher haben, Zeugniss ablegt.

5) Eine Parallele bietet die Unbekanntschaft mit der Bibel, welche, ungeachtet diese in unzähligen Exemplaren existirte (war ja doch die lateinische Bibel so oft gedruckt worden wie kein anderes Buch), vor der Reformation nicht bloss unter dem Volk, sondern auch bei den Priestern herrschte (wie denn Luther noch als Student in Erfurt meinte, dass in den Postillen die ganze h. Schrift enthalten sei). Man lasse bei uns 60 Jahre so wirthschaften, wie es Manche wünschen, dann könnte man sehen, wie viel noch von Kenntniss des Evangeliums unter dem Volk zu finden wäre.

6) Jeremia hatte seinen Kampf von Anfang an namentlich auch wider die Priester zu führen (1, 18) und war darum, obwohl selbst priesterlichen Geschlechts, fortwährend Gegenstand ihres Hasses und ihrer Verfolgung (11, 21. 26, 7 ff.). [Artikel: »Priesterthum des A. T.«]

7) Aus dem Buch des Jeremia kann ein treues Bild eines Prophetenlebens gewonnen werden.

§ 184.
Die Weltmächte in dieser Zeit. Josia's Fall. Joahas.

Der Einfall der Scythen in Vorderasien (Herodot I, 104 f.), der in Josia's Zeit erfolgte, scheint Juda nur an den Grenzen berührt, dem Reiche selbst aber keine dauernde Gefahr gebracht zu haben. In den historischen Büchern des Alten Testaments ist er nicht erwähnt. Ob die Weissagung des Zephanja und Jer. 4, 27—29. 5, 15—18 auf denselben Bezug nehmen, ist mehr als zweifelhaft. Dagegen wurde Juda in die grossen Kämpfe verwickelt, die im Zusammenhang mit dem Sturze Ninive's sich entzündeten. In Aegypten regierte nach Psammetich, der die militärische Macht des Reiches befestigt hatte, Necho. Die Eroberungspläne seines Vaters, welche, wie die von Herodot II, 157 berichtete Belagerung von Asdod zeigt, bereits auf Vorderasien gerichtet waren, wieder aufzunehmen, musste er um so mehr geneigt sein, da nach der Zeitlage sich die Aussicht darbot, mit den Ninive bekämpfenden Medern und Babyloniern in die Erbschaft des zerfallenden assyrischen Reiches sich zu theilen. Necho erschien im Jahre 609 mit einem Kriegsheer in Palästina, jedoch mit der ausdrücklichen Erklärung, dass sein Kampf nur Assur gelte (2. Chr. 35, 21). Auf seinem Zug an den Euphrath wollte er natürlich nicht im Rücken beunruhigt sein. Josia aber konnte nicht wünschen, dass die ägyptische Herrschaft in Vorderasien sich festsetze; er trat dem Necho entgegen und suchte ihm den Weg zu verlegen. Bei Megiddo auf der Hochebene von Jisreel kam es zur Schlacht (vgl. Herodot II, 159); das jüdische Heer wurde geschlagen, Josia tödtlich verwundet starb bald darauf in Jerusalem; mit ihm fiel die letzte Hoffnung des sinkenden Staats 2. Reg. 23, 29. 2. Chr. 35, 20—25 [1]), wesshalb die Klage um Josia sprichwörtlich für das bitterste Weh geworden ist (vgl. Sach. 12, 11). Necho verfolgte, wie es scheint, seinen Sieg über Juda zunächst nicht weiter, sondern eilte dem Euphrath zu. In Jerusalem wurde indessen Joahas [2]), ein jüngerer unter den Söhnen des Josia durch den Volkswillen auf den Thron erhoben, worauf der ältere, Eljakim, sich dem Necho übergab. Joahas wurde nach dreimonatlicher Regierung in das ägyptische Lager nach Ribla an der Nordgrenze Palästina's berufen, dort gefangen genommen und

an seine Stelle Eljakim mit dem veränderten Namen **Jojakim** (vgl. § 40) als ägyptischer Vasallenkönig in Jerusalem eingesetzt, Joahas aber nach Aegypten geschleppt, wo er starb (s. 2. Chr. 36, 1—4. 2. Reg. 23, 31—35. Jer. 22, 10—12).

1) »Jeremia, heisst es 2. Chr. 35, 25, dichtete Klaglieder auf Josia, und alle Sänger und Sängerinnen sprachen in ihren Klagliedern von Josia bis auf diesen Tag.«

2) Joahas heisst Jer. 22, 11 **Sallum** (שַׁלּוּם), wahrscheinlich (wie z. B. **Hengstenberg** gedeutet hat) symbolischer Name = der, dem vergolten wird.

§ 185.

Jojakim und Jojachin.

Mit **Jojakim** erhielt Juda einen König, der an Schlechtigkeit auch seine schlimmsten Vorfahren übertraf. Durch seine Prachtliebe wurde das ausgesogene Volk noch mehr erschöpft, vgl. die Schilderung Jer. 22, 13—19. Die Abgötterei trat wieder offen hervor, die ganze Reform des Josia wurde zurückgedrängt. Für **Jeremia** (der, wenn auch angefeindet, und zwar von seiner eigenen Familie, doch unter Josia seine öffentliche Wirksamkeit ungehemmt ausgeübt zu haben scheint) begann jetzt eine schwere Leidenszeit. Zwar bei der ersten peinlichen Anklage, die im Anfang der Regierung Jojakims nach einer Predigt im Vorhof des Tempels, in der er den bevorstehenden Untergang der Stadt und des Tempels verkündigte, wegen Gotteslästerung gegen ihn erhoben wurde, wurde er von dem Gerichte freigesprochen [1]), wogegen der Prophet **Uria**, der sich der Rache des Königs durch die Flucht nach Aegypten zu entziehen gesucht, von dort geholt und hingerichtet wurde (Jer. 26). Aber doch häufte sich von da an Schmach und Verfolgung auf den Propheten, der, ohne sich schrecken zu lassen, unablässig den Kampf führte gegen die herrschende Abgötterei und Lasterhaftigkeit, gegen die Gewaltthätigkeit der Vornehmen, gegen die entarteten Priester und falschen Propheten, die jetzt in Scharen auftraten, um durch ihre Schwindeleien das Zeugniss des wahren Propheten zu lähmen. — Nach der Zerstörung Ninive's im Jahr 606 [2]), worin die Weissagung des **Nahum** (wahrscheinlich eines jüngeren Zeitgenossen des Jesaja) sich erfüllte, nahmen die Dinge in **Vorderasien eine neue Wendung**. Auf Seiten der jetzt emporkommenden

chaldäischen Macht war man nicht gesonnen, den Aegypter sich hier festsetzen zu lassen. Im vierten Jahr des Jojakim (605) kam es zwischen dem ägyptischen und dem chaldäischen Heer, welches letztere Nabopolassars Sohn Nebukadnezar befehligte, bei der am Euphrath gelegenen Festung Karchemisch (Circesium bei den Griechen) zur entscheidenden Völkerschlacht, in welcher Necho eine völlige Niederlage erlitt; vgl. Jer. 46, 1—12 [3]). Nach diesem Siege fiel ganz Vorderasien bis Pelusium in die Hände Nebukadnezars 2. Reg. 24, 7. vgl. mit Jer. 47, 6 f. [4]). Nun verkündigte Jeremia in prophetischem Geiste die göttliche Bestimmung der chaldäischen Macht, sowie die ihr verordnete siebenzigjährige Dauer Kap. 25. Der Prophet reicht in dieser Rede (in Jehova's Namen) allen Völkern ringsum den Taumelbecher, aber zuletzt nach allen muss auch Sesach d. h. Babel [5]) trinken. — Nebukadnezar erhielt an der ägyptischen Grenze die Nachricht von dem Tode seines Vaters und eilte sofort (nach Berosus) mit wenigen Begleitern nach Babel zurück. Dass auf diesem Kriegszug Nebukadnezar auch nach Jerusalem kam, ist aus dem Buch Jeremia nicht sicher zu ersehen. Die Stelle Jer. 35, 11 (wo aber nur von einem Zug Nebukadnezars in das Land die Rede ist) vgl. mit V. 1 kann auf diese Zeit bezogen werden, und ebenso deutet der 36, 9 aus dem fünften Jahr Jojakims erwähnte Buss- und Bettag in Jerusalem darauf, dass damals eine grosse Gefahr Jerusalem entweder drohte oder kaum erst vorübergegangen war. Dagegen hat nach Dan. 1, 1 f. Nebukadnezar sich Jerusalems bemächtigt, einen Theil der Tempelgefässe, was durch 2. Chr. 36, 7 bestätigt wird, und einige vornehme Jünglinge nach Babel abführen lassen, wozu die Angabe des Berosus bei Josephus Antiq. X, 11, 1, stimmt, dass das chaldäische Heer, das dem vorausgeeilten Nebukadnezar nachzog, Gefangene aus Juda nach Babel geführt habe. Aber die Zeitangabe bei Daniel, dass dies im dritten Jahr des Jojakim, also schon vor der Schlacht bei Karchemisch geschehen sein sollte, ist mit den anderweitigen Zeitangaben nicht ungezwungen zu vereinigen [6]). Jojakim selbst wurde nach 2. Chr. 36, 6 von Nebukadnezar gefesselt, um nach Babel geführt zu werden, dann aber doch als Vasall des chaldäischen Reichs zurückgelassen. Nach drei Jahren fiel Jojakim ab (2. Reg. 24, 1), wurde hierauf von einem aus andern Völkern verstärkten chaldäischen

Heere bekriegt und starb, wie es scheint, während des Kriegs im Jahr 599 oder 598. An seine Stelle trat sein Sohn Jojachin, der aber bereits nach drei Monaten durch den inzwischen selbst herbeigekommenen Nebukadnezar entthront und samt Adel, Kriegsvolk und Priestern nach Babel abgeführt wurde. Dies die zweite Deportation. Der bessere Theil des Volks befand sich jetzt im Exil; s. das Gesicht von den zwei Feigenkörben Jer. 24 [7]). Unter den damals Deportirten befand sich auch der Priester Ezechiel, der später vom fünften Jahr nach seiner Wegführung an als Prophet unter den Exulanten am Chaboras wirkte (§ 188). An Jojachins Stelle machte Nebukadnezar einen noch übrigen Sohn des Josia Mattanja, unter dem Namen Zedekia, zum Vasallenkönig (2. Reg. 24, 8—17. 2. Chr. 36, 9 f. Jer. 22, 24—30).

1) Ueber das Verfahren bei diesem peinlichen Process s. den Artikel »Gericht und Gerichtsverwaltung« in Herzogs Realencyklop. V, S. 61.

2) Auf dieses Jahr ist man nach langem Streit ziemlich sicher hinausgekommen; früher ist man sogar bis auf 625 zurückgegangen.

3) Jeremia verkündigt mit Frohlocken das Unglück des alten Feindes, 46, 10—12: »Das ist der Tag der Rache für den Herrn, Jehova der Heerscharen, ... ein Opfer für ihn im Lande des Nordens am Strom Euphrath; geh' hinauf nach Gilead, hole Balsam, du Jungfrau Tochter Aegypten; vergeblich häufst du Heilmittel, für dich gibts keinen Verband. Es hören die Völker deine Schmach und deines Geschrei's ist voll die Erde.«

4) Jer. 47, 6 f.: »Wehe, Schwert des Herrn, wann willst du rasten? Ziehe dich zurück in deine Scheide, sei ruhig und stille. Aber wie kannst du rasten, so doch Jehova dir Befehl gegeben hat. Wider Askalon und wider die Küste des Meeres hat er es bestellt.«

5) Es findet sich nämlich bei Jeremia das sogenannte Athbasch. So wird die Figur genannt, wornach, um Wörter umzustellen, das Alphabet rückwärts verwendet wird, also ת statt א, ש statt ב steht u. s. w. So ist שֵׁשַׁךְ mystischer Name für בָּבֶל.

5) Es ist eine der schwierigsten Fragen, die sich auf das Buch Daniel beziehen, wie die Angabe im Eingang des Buchs zurechtzulegen sei. Will man sich von Künsteleien frei halten, so wird man einen chronologischen Verstoss annehmen müssen. Bertheau (zu 2. Chr. 36, 6) ist geneigt (nach Gumpach), die Ungenauigkeit nicht bei Daniel, sondern bei Jeremia in der Angabe über die Schlacht bei Karchemisch (46, 2) zu suchen, was mir gewagt scheint. Dieser Punkt wird sich wohl nie aufhellen lassen; s. darüber auch Zündel, krit.

Untersuch. über die Abfassungszeit des Buches Daniel, 1861, S. 19 ff. Ueber die sonstigen in den Berichten über Jojakim liegenden Schwierigkeiten s. besonders M. v. Niebuhr, Gesch. Assurs und Babels, S. 375 f.

7) Der eine der Feigenkörbe, mit guten Erstlingsfeigen gefüllt, bezeichnet die Gefangenen in Babel, als den besseren Theil, der andere, mit bösen Feigen angefüllt, bedeutet das noch übrige Volk von Juda.

§ 186.

Zedekia. Untergang des Staats und Jerusalems.

Zedekia, der letzte König von Juda, war ein schwacher Fürst, der in schimpflicher Abhängigkeit von den gemeinen Emporkömmlingen stand, die jetzt die Macht an sich gerissen hatten. Dem Nebukadnezar hatte er Treue geschworen (2. Chr. 36, 13), ihm bezeugte er seine Ergebenheit wie durch eine Gesandtschaft im Anfange seiner Regierung (Jer. 29, 3), so durch einen persönlichen Besuch in Babel im vierten Jahre (51, 59). Damals schrieb Jeremia seine Weissagung von der künftigen Zerstörung Babels Kap. 50 f. (da, wie es darin heisst, der Hammer der Welt durch einen gewaltigeren solle zerschlagen werden), die er dem Reisemarschall des Königs (שַׂר־מְנוּחָה a. a. O. ist der Amtsname) mitgab, um sie in Babel zu lesen und dann die Rolle, nachdem er einen Stein daran gebunden, in den Euphrath zu werfen [1]). — Aber jene Partei sann auf Abfall von Babel und eben um jene Zeit fand eine Berathung mit den Gesandten einiger Nachbarfürsten in Jerusalem statt 27, 3 [2]). Vergeblich warnte Jeremia, indem er wiederholt die göttliche Bestimmung Nebukadnezars verkündigte, das Gerichtswerkzeug über Juda und die anderen Völker ringsum zu sein [3]). Die Lügenpropheten, welche in Jerusalem ebenso wie inmitten der bereits im Exil befindlichen Juden das baldige Ende der babylonischen Dienstbarkeit verkündigten, fanden mehr Gehör Jer. 27—29 [4]). Im neunten Jahr seiner Regierung trat endlich Zedekia mit seinem Eidbruch offen hervor und schloss ein Bündniss mit dem ägyptischen Hophra (der sonst Apries heisst). Da liess Ezechiel aus der Verbannung sein drohendes Wort über Jerusalem ergehen; es gehört hieher Kap. 17 und 21 [5]). Ehe noch der ägyptische König seine Rüstungen beendigt hatte, erschien Nebukadnezar mit einem

Heere in Palästina (Jer. 34, 1—7); die Landstädte wurden verwüstet, die Festungen umzingelt, Jerusalem selbst machte sich zu hartnäckigem Widerstand bereit. Jeremia rieth zur Uebergabe der Stadt. Als aber das chaldäische Heer dem herbeieilenden Hophra entgegenzog, hörte der neu erwachte Uebermuth der herrschenden Partei auf keine Warnung mehr. Jeremia wurde in den Kerker geworfen, vom König heimlich wieder befreit und im Vorhof des Gefängnisses aufbewahrt Kap. 37; da er aber bei der Rückkehr des chaldäischen Heers seine drohenden Verkündigungen erneuerte, von den Fürsten in eine Cisterne geworfen, um dem Hungertode zu verfallen. Abermals vom Könige gerettet bat er diesen vergeblich, sich den Chaldäern zu ergeben Kap. 38. Während indessen ungeachtet der heldenmüthigen Vertheidigung der Stadt die Gefahr immer grösser wurde und der Hunger schrecklich unter den Belagerten wüthete (vgl. Thren. 2, 20. 4, 9 f.), erhob sich mitten aus dem ihn umgebenden Jammer des Propheten Wort in triumphirender Zuversicht zu der Verkündigung der der Gottesstadt und dem erwählten Volke bevorstehenden herrlichen Zukunft und weissagte, während die alte Form des Gottesstaats zertrümmert wurde und der Thron Davids in den Staub sank, von dem neuen Bund und dem ewigen Gottesreich unter dem gerechten Sprosse Davids Jer. 30—33 [6]). Als nach 18monatlicher Belagerung die Festungswerke der Stadt durchbrochen wurden, versuchte Zedekia mit einem Theil des Kriegsvolks zu entfliehen, wurde aber eingeholt, zu Nebukadnezar nach Ribla geführt und, nachdem seine Söhne vor seinen Augen hingerichtet waren, geblendet und in Ketten nach Babel geschleppt 39, 1—7. 2. Reg. 25, 1—7. vgl. auch Ez. 12, 13 [7]). Die Zerstörung Jerusalems und die dritte Deportation des Volkes vollzog der chaldäische Feldherr Nebusaradan 2. Reg. 25, 8 ff. Jer. 39, 8 ff., 588 v. Chr. Vom 7ten des Monats Ab (des fünften des mosaischen Jahres) an gieng Stadt und Tempel in Flammen auf, am 10ten war die Zerstörung vollendet, nach Josephus an demselben Monatstag, an welchem 658 Jahre nachher der Tempel (durch Titus) verbrannt wurde [8]). — In grimmiger Schadenfreude eilten die umwohnenden Völker, besonders die Edomiter, herbei, um an dem Untergang des verhassten Volkes sich zu weiden (Ps. 137, 7. Thren. 4, 21. Ez. 35, 15. 36, 5; in der Wüste und im

Gebirge wurden die Flüchtlinge gehetzt Thren. 4, 19 und mussten mit Lebensgefahr ihren Unterhalt suchen 5, 9) [4]).

1) Eine symbolische Handlung, die andeuten sollte, dass, so gewiss diese Weissagung jetzt im Schoss des Flusses ruhe, so gewiss das Verhängniss über Babel beschlossen sei.

2) In Jer. 27, 1, wo Jojakim statt Zedekia steht, ist anerkanntermassen entweder ein Schreibfehler, oder es gehört die Ueberschrift an eine andere Stelle. Dass die Sache unter Zedekia vorgegangen, sagt V. 3 und 12 ausdrücklich. Nach 28, 1 ist anzunehmen, dass jener Kongress eben im 4ten Jahr des Zedekia stattfand.

3) Jeremia vertritt auch jetzt wieder jene Politik des Duldens und des Harrens, die alle eigenmächtige Selbsthilfe verbietet und namentlich treue Haltung auch des dem heidnischen Zwingherrn geschworenen Eides als unbedingte Pflicht betrachtet. [Artikel: »Prophetismus des A. T.«]

4) Nach Jer. 28 trat dem Jeremia besonders der Pseudoprophet Hananja entgegen, dem, weil er, obwohl gewarnt, bei seiner lügenhaften Weissagung beharrte, Jeremia, entsprechend der nach Deut. 18, 20 über falsche Propheten zu verhängenden Strafe, den nahen Tod ankündigt, der wirklich erfolgt. Wie nachdrückliche Warnungen Jeremia auch an die bereits im Exil befindlichen Juden gegen die in Prophetengestalt auftretenden Demagogen ergehen lassen musste, darüber s. Jer. 29, wo als solche Lügenpropheten Ahab, Zedekia und Semaja genannt werden; vgl. Ez. 13 (wo nämlich V. 9 zeigt, dass von Propheten, welche unter den Exulanten aufgetreten waren, gehandelt wird). — Merkwürdig ist, dass nach V. 17—23 das falsche Prophetenthum seine Jüngerschaft namentlich auch unter jüdischen Weibern fand, die mit Weissagen in Jehova's Namen ein einträgliches Gewerbe trieben. Von der Gabe der wahren Prophetie war allerdings, wie aus der bisherigen Darstellung sich ergibt, das weibliche Geschlecht nicht schlechthin ausgeschlossen; doch sind Prophetinnen im A. T. eine seltene Ausnahme. (Es sind drei, Mirjam, Debora [§ 161] und Hulda [§ 183], denen vielleicht auch die Gattin des Jesaja beizufügen ist, wenn nämlich נְבִיאָה Jes. 8, 3 in seiner sonstigen Bedeutung genommen wird. In Seder Olam [Kap. 21 f.] werden neben 48 Propheten sieben Prophetinnen gezählt, nämlich ausser den drei genannten noch Sara, Hanna, Abigail und Esther. — S. über die jüdischen Zählungen der Propheten Herzfeld, Gesch. des Volkes Israel, III, S. 17.). Ob das Beispiel der heidnischen Wahrsagerinnen jetzt auch die Jüdinnen ansteckte oder, wie Schmieder z. d. St., der diese Prophetinnen nach Jerusalem versetzt, vermuthet hat, das grosse Ansehen, das unter Josia die echte Prophetin Hulda genossen hatte, andere Frauen reizte, sich der prophetischen Gabe zu rühmen, muss dahingestellt bleiben. [i. ang. Art.]

5) S. z. B. Ez. 17, 15 ff.: »Wird das gelingen, wird der errettet werden, der das thut? Den Bund hat er gebrochen und sollte errettet werden? So wahr ich lebe, spricht der Herr Jehova, an dem Ort des Königs, der ihn zum König gemacht, dessen Eid er verworfen hat...., bei ihm inmitten Babels soll er sterben.«

6) Es heisst z. B. Jer. 33, 10 f.: »Noch soll gehört werden an diesem Orte, von dem ihr saget: wüste ist er...., Stimme der Wonne und Stimme der Freude...., Stimme derer, die da sagen: danket Jehova der Heerscharen, denn gut ist Jehova, denn ewig ist seine Gnade.«

7) Ezechiel verkündigt 12, 13 dem Zedekia: »ich werde ihn nach Babel in das Land der Chaldäer bringen, aber sehen wird er es nicht, und wird daselbst sterben«, was eben auf diese Weise in Erfüllung gieng.

8) Nach Josephus, Bell. jud. VI, 4, 5 war der Tag der Tempelzerstörung der 10te des (macedonischen) Monats Loos (der — s. Ideler, Handb. der Cronol. S. 400 ff. — eben dem Ab entspricht). Josephus sieht (a. a. O. und § 8, vgl. Ant. XV, 9, 1) hierin einen Beleg für den Satz, dass auch für die Unglücksfälle vermöge einer unentfliehbaren εἱμαρμένη ein periodisches Eintreten geordnet sei. [Artikel: »Feste der späteren Juden.«] — Der Thalmud gibt den 9ten Ab an. Desswegen ist nach dem jetzigen jüdischen Kultus dieser der Trauergedenktag für die beiden Tempelzerstörungen (derselbe wird aber, so oft er auf einen Sabbath fällt, auf den Sonntag verlegt). Vgl. über ihn auch den angef. Artikel in Herzogs Realencyklop. IV, S. 390.

9) Die gewöhnlichen Handbücher der bibl. Geschichte ziehen hieher auch Ob. 10—14; ich gehöre zu denjenigen, die Obadja für einen älteren Propheten halten. — Nach Jer. 52, 28 hatte die Deportation unter Jojachin (§ 185) 3023 getroffen, wogegen es nach der Aufzählung in 2. Reg. 24, 10—16 18,000 gewesen wären; nach Jer. 52, 29 wären bei der letzten Wegführung nur 832 aus Jerusalem deportirt worden. Wahrscheinlich zählt die Stelle bei Jeremia bloss die Familienhäupter. Dass die Zahl nicht grösser war, ist nicht zu verwundern, wenn man bedenkt, wie Hunger und Schwert in Jerusalem gewüthet und wie viele sich geflüchtet hatten.

§ 187.

Gedalja [1]) und der Rest des Volkes.

Ein Rest des Volkes, zu welchem der auf Nebukadnezars ausdrücklichen Befehl ehrenvoll behandelte Jeremia gehörte (Jer. 39, 11—14. 40, 1—6), wurde im Lande zurückgelassen; Aecker und Weinberge wurden ihnen von Nebusaradan angewiesen (39, 10).

Als Statthalter über diese setzte Nebukadnezar den Gedalja, einen Sohn des Fürsten Ahikam (des Sohnes Saphans), welcher 2. Reg. 22, 12 als hochgestellter Mann unter Josia erscheint und welchem Jeremia bei der peinlichen Anklage unter Jojakim seine Rettung verdankt hatte (Jer. 26, 24. vgl. mit V. 16)[2]). Gedalja nahm (mit einer kleinen chaldäischen Besatzung Jer. 41, 3) seinen Sitz zu Mizpa, in der Nähe Jerusalems[3]). Nach dem Abzug des chaldäischen Heeres (s. Jer. 40, 7 ff. 2. Reg. 25, 22 ff.) kehrte eine grosse Anzahl von Juden, die durch den Krieg in die benachbarten Länder versprengt worden waren, nach Judäa zurück; auch einige jüdische Kriegsoberste und andere, die wider die Chaldäer die Waffen getragen hatten, stellten sich in Mizpa ein, wo Gedalja sie freundlich aufnahm und ihnen, wenn sie den Chaldäern sich unterwerfen würden, Verzeihung und Schutz zusagte. Aber die Statthalterschaft Gedalja's, welche einem beträchtlichen Theile des Volkes den ruhigen Besitz des heimatlichen Bodens in Aussicht stellte, dauerte nur zwei Monate. Einer jener Kriegsobersten, Ismael, aus königlichem Geschlecht (Sohn des Nathanja), stellte sich, aufgehetzt von dem ammonitischen Könige Baalis, an die Spitze einer Verschwörung wider Gedalja, und dieser, der so schnöden Verrath nicht für möglich gehalten und desshalb die ihm ertheilte Warnung zurückgewiesen hatte, wurde nun samt den Chaldäern und Juden, die bei ihm in Mizpa wohnten, während eines Gastmahls, mit dem er die Verschworenen bewirthete, ermordet (die Sache ist ausführlich erzählt Jer. 41, 1 ff., vgl. 2. Reg. 25, 25)[4]). — Da beschlossen die kaum erst angesiedelten Juden aus Furcht vor der Rache Nebukadnezar's trotz der Warnung Jeremia's, nach Aegypten auszuwandern. Auch dorthin folgte ihnen der Prophet. Da sie in Aegypten dem Götzendienst sich hingaben, von dessen Unterlassung sie sogar (nach der merkwürdigen Stelle Jer. 44, 17 ff.) das Unglück Juda's herleiteten, hatte Jeremia auch hier sein Strafamt zu üben, und hier in Aegypten hat er wahrscheinlich sein sturmbewegtes Leben beschlossen (hieher gehört Kap. 40—44)[5]). Seine Weissagungen (43, 8—13. 44, 30) giengen in Erfüllung. Im fünften Jahr nach der Zerstörung Jerusalems (584) griff Nebukadnezar Aegypten an, tödtete den dortigen König und führte wieder eine Schar Juden nach Babel, s. Josephus, Antiq. X, 9, 7[6]). Ob dies

die Jer. 52, 30 erwähnte Deportation ist, oder ob letztere einen in Palästina noch vorhandenen Rest traf, lässt sich nicht entscheiden. Judäa lag jedenfalls verödet (vgl. Sach. 7, 14. 2. Chr. 36, 21), insoweit nicht die Nachbarvölker, besonders Philister und Edomiter, dasselbe besetzten. Namentlich müssen die letzteren, die längst ein Gelüste nach israelitischem Gebiet hatten (Ez. 35, 10), des südlichen Theils des Landes sich bemächtigt haben (s. den griechischen Esra, das sogenannte 3te Buch Esra, 4, 50) [7].

1) Vgl. meinen Artikel »Gedalja« in Herzogs Realencyklop. IV, S. 699 f.

2) Ohne Zweifel war auch Gedalja dem Jeremia befreundet; er gehörte wohl zu denen in Jerusalem, die dem Wort des Propheten gemäss in Zedekia's Abfall von Nebukadnezar nur schnöden Treubruch und in der Unterwerfung unter die Chaldäer das einzige Mittel der Rettung erkannten. Dass Nebukadnezar die so gesinnten Juden wohl kannte, zeigt eben die freundliche Behandlung Jeremia's. Das Vertrauen, das die Chaldäer in Gedalja setzten, lässt sich demnach erklären, auch wenn dieser nicht, wie einige Rabbinen annehmen, bereits vor der Einnahme Jerusalems als Ueberläufer in das chaldäische Lager sich begeben hatte. [i. ang. Art.]

3) Dass, wie Einige annehmen, in Mizpa sofort auch eine Kultusstätte eingerichtet worden sei, kann aus Jer. 41, 5 nicht erschlossen werden; dort ist vielmehr unter dem Hause Jehova's wahrscheinlich der zerstörte Tempel zu verstehen; s. Hitzig z. d. St. und Bertheau in den Abhandlungen zur Gesch. der Israeliten, S. 383. [i. ang. Art.]

4) Die Veranlassung der Verschwörung ist schwerlich darin zu suchen, dass Ismael, wie Josephus (Ant. X, 9, 3) meint, selbst nach der Herrschaft über die Juden trachtete. S. dagegen den angef. Artikel S. 700. Der Grund der That ist vielmehr wahrscheinlich zunächst in dem Hasse zu suchen, den er auf Gedalja als Freund der Chaldäer geworfen hatte. Dem ammonitischen König aber, dessen Werkzeug Ismael war, mochte beides erwünscht sein, nicht nur der unbequemen Nachbarschaft eines Stützpunktes der chaldäischen Macht los zu werden, sondern auch das verhasste Judenvolk vollends aus dem Lande gedrängt zu sehen. Obwohl nämlich Jer. 27, 3 der ammonitische König im Anfang der Regierung Zedekia's als Verbündeter des letzteren erscheint, so lässt doch Ez. 25, 2 ff. über die arglistige Gesinnung der Ammoniter gegen die Juden keinen Zweifel übrig. [i. ang. Art.]

5) Nach einer patristischen Tradition wurde Jeremia von seinen Volksgenossen gesteinigt. — Gehasst und verabscheut während seines Lebens, lebte nach seinem Tode sein Name verherrlicht fort in der

Sage und Hoffnung seines Volkes. Vgl. den Traum des Judas Makkabäus 2. Makk. 15, 14 ff., sowie Matth. 16, 14, wornach man seine Wiederkehr vor der Erscheinung des Messias erwartete.

6) Ein Bericht, dessen Richtigkeit man freilich, jedoch nicht mit genügenden Gründen, bezweifelt hat.

7) Erscheint doch Hebron nicht bloss noch in der makkabäischen Zeit von ihnen besetzt, sondern wird noch selbst von Josephus (Bell. jud. IV, 9, 7) zu Idumäa gerechnet. [Artikel: »Volk Gottes.«]

Fünfte Abtheilung.

Die Geschichte des jüdischen Volks vom babylonischen Exil bis zum Aufhören der Prophetie (um 400 v. Chr.).

§ 188.

Zustand des Volkes und Wirksamkeit des Prophetenthums im Exil.

Die äussere Lage der Juden im Exil scheint anfangs, so viel man aus Ezechiel und Jeremia (vgl. z. B. 29, 5—7) errathen kann, nicht besonders drückend gewesen zu sein. Das Volk blieb abgesondert mit seiner Stammverfassung unter seinen Aeltesten, s. Ez. 14, 1. 20, 1. (Jer. 29, 1) [1]). Auch in der apokryphischen Erzählung von der Susanna wird vorausgesetzt, dass die Juden in Babel eine eigene Gemeinde unter besonderer Gerichtsbarkeit bildeten. Ein echter Israelite freilich konnte in der Entfernung vom heiligen Boden kein wahres Glück finden Ps. 137 [2]); ein fortdauernder Trauerzustand war es, »unreines Brot zu essen unter den Heiden« Ez. 4, 13. vgl. mit Hos. 9, 3 f. (s. § 136, 2 mit Erl. 2). Auch mahnte ja dasselbe Weissagungswort, dessen Wahrhaftigkeit in den ergangenen Gerichten sich erwiesen hatte, der Stunde zu harren, da mit dem Gericht über Babel Israels Erlösung anbrechen werde. Für diese Zukunft soll Israel im Exil aufbewahrt werden; es soll der untreuen Gattin gleichen, die, obwohl aus der ehelichen Gemeinschaft verstossen, keines Anderen werden darf und darum keinen Scheidebrief empfängt (Jes. 50, 1. vgl. mit Hos. 3). — Freilich war auch jetzt noch durch das Gericht bei manchen der Hang zur Abgötterei nicht gebrochen (s. Ez. 14, 3 ff. und noch später besonders Jes. 65, 3 ff.). Um so nöthiger war es, das Volk möglichst gesondert von seiner heidnischen Umgebung zu halten. Und da nun der

levitische Kultus auf heidnischem Boden nicht fortgehen durfte (s. schon Hos. 9, 4), an die Stelle des Thieropfers jetzt das Gebetsopfer trat (Dan. 6, 11), so war es von Wichtigkeit, um so strenger auf diejenigen gesetzlichen Institutionen zu halten, deren Ausübung nicht an das heilige Land geknüpft war, da diese Ordnungen eine heilsame Umzäunung bildeten für das unter die Heiden geworfene Volk, eine Schutzwehr gegen das heidnische Wesen. Aus dem Gesagten erklärt es sich, warum Ezechiel mit solchem Nachdruck auf die Haltung des Ritualgesetzes, besonders der Sabbathfeier, dringt [3]). Das Beispiel Ezechiels vgl. 14, 1. 20, 1. auch 8, 1. 11, 25. 24, 19) zeigt auch, wie jetzt, da die beiden andern theokratischen Aemter, Königthum und Priesterthum, aufgehoben sind, dem Prophetenthum ausschliesslich die Leitung des Volks anheimgegeben ist; dieses bietet der Gola (durch Verkündigung des göttlichen Wortes und Ertheilung prophetischen Raths) einen ähnlichen Stützpunkt, wie einst den Frommen des Zehnstämmereichs. Vielleicht sind aus der jetzt aufkommenden Sitte, dass Israeliten um einen Propheten sich versammeln, um das göttliche Wort zu hören, die Synagogen (בָּתֵּי כְּנֵסֶת) entsprungen. Zur Sabbathfeier kamen während des Exils nach Sach. 7, 3. 5. 8, 19 die vier durch Fasten gefeierten Trauergedenktage hinzu, nämlich 1) am 9ten des vierten Monats, weil an diesem Tag (2. Reg. 25, 3. Jer. 52, 6 f.) die Chaldäer in Jerusalem eingedrungen waren [4]); 2) der schon erwähnte am 10ten des fünften Monats (Jer. 52, 12) zur Erinnerung an die Zerstörung der Stadt und des Tempels (später nach § 186 Erl. 8 auf den 9ten verlegt); 3) im siebenten Monat (Thisri) zum Andenken an die Ermordung Gedalja's (2. Reg. 25, 25. Jer. 41, 1) [5]); ausserdem wurde noch 4) am 10ten Tag des zehnten Monats (Tebeth) gefastet, weil an diesem Tage (2. Reg. 25, 1. Jer. 52, 4) die Belagerung Jerusalems begonnen hatte.

Aber auch an dem Heidenthum hatte das Prophetenthum während des Exils eine Mission zu erfüllen. Indem es auf heidnischen Boden, ja an den Hauptsitz der heidnischen Mantik versetzt wurde, wurde den Heiden selbst eine Leuchte des göttlichen Worts aufgerichtet und ihren Wahrsagern und Zeichendeutern Gelegenheit gegeben, sich mit der Offenbarung des lebendigen Gottes zu messen. Der Kampf, den Jehova bei der Erlösung des Volks aus Aegypten

mit den Göttern des Landes geführt hat, kehrt in Babel auf höherer Stufe wieder. Wo wirklich ein Wissen des göttlichen Rathes, der die Wege der Nationen lenkt, wo Weissagung künftiger Dinge zu finden sei, soll das Heidenthum erproben und darnach die Realität seiner Götter bemessen. Diesen Kampf durchzuführen ist vor Allem Daniel bestimmt, der, am babylonischen Hof in aller Weisheit der Chaldäer gebildet, zu hohen Ehren erhoben wurde, und den gleichen Kampf führt uns das Jes. 40—66 vorliegende Weissagungsbuch vor. Aus diesem erhellt, dass im Verlauf des Exils sich die Bedrückung des Volks von Seiten der chaldäischen Machthaber gesteigert haben muss, s. 47, 6. 51, 13. 23 [6]) (vgl. auch 14, 3). Hiezu mag ein Zweifaches beigetragen haben, einerseits das aufrührerische Treiben solcher Juden, welche die von Gott vorbehaltene Stunde der Erlösung nicht in Geduld abwarten wollten, vielmehr zu eigenmächtiger Selbsthilfe griffen, vgl. das Drohwort 50, 11, andererseits das unerschrockene Zeugniss, welches die Propheten gegenüber dem Heidenthum, wie gegenüber einer abtrünnigen Rotte unter den Juden selbst (vgl. z. B. 57, 3 ff.) ablegten. Die ganze prophetische Anschauung von dem durch Leiden bewährten und verherrlichten Knechte Gottes (Kap. 40 ff.) ruht auf dem Grunde solcher exilischer Leidenserfahrungen (in denen der Kern des Volkes geläutert wurde).

1) Ebenso treten unter den aus dem Exil Zurückkehrenden sogleich wieder die Rasche-aboth hervor (Esr. 2, 68. 4, 2), aus denen nun die Obersten (שָׂרִים) und Aeltesten (Esr. 5, 9. 6, 7. 10, 8. Neh. 10, 1) hervorgiengen. [Artikel: »Stämme Israels.«]

2) Ps. 137, 4—6: »Wie sollten wir singen des Herrn Lied auf fremder Erde; vergesse ich dein, Jerusalem, so vergesse meine Rechte, meine Zunge müsse an meinem Gaumen kleben, wenn ich deiner nicht gedenke, wenn ich Jerusalem nicht erhebe auf den Gipfel meiner Freude.«

3) Vgl. hierüber später den didaktischen Abschnitt § 201.

4) In dem vierten Monate (Thammus) wurde auch durch Titus die Stadt erstürmt; da es am 17. geschehen sein soll, so wurde später das Fasten auf diesen Tag verlegt, der ausserdem der Tag sein sollte, an welchem Mose wegen der Versündigung des Volks mit dem goldenen Kalb die Gesetzestafeln zerbrach u. s. w. Mischna Taanith 4, 6 (zur Erläuterung dieser Stelle vgl. Geiger, Lesestücke, S. 31 f.). [Artikel: »Feste der späteren Juden.«]

5) Der Tag ist im A. T. nicht genannt; nach den jüdischen Kultusordnungen ist es der 3te.

6) Jes. 47, 6 ist Babel angeredet: »du bewiesest ihnen keine Barmherzigkeit, selbst auf den Greis legtest du schwer dein Joch.« — 51, 13 ist das Volk angeredet: »du fürchtetest dich den ganzen Tag vor dem Grimm des Drängers, wenn er sich rüstet, zu verderben.«

§ 189.
Befreiung und Rückkehr der Juden aus Babel. Beginn des Tempelbau's.

Nachdem Cyrus den medisch-babylonischen Thron bestiegen hatte, ertheilte er schon im ersten Jahre (536 v. Chr.) den Juden die Erlaubniss zur Rückkehr nach Palästina und zum Wiederaufbau des zerstörten Tempels in Jerusalem (2. Chr. 36, 22 f. Esr. 1, 1 f). Er forderte die übrigen Bewohner der Orte, wo Israeliten angesiedelt waren, auf, die Wandernden zu unterstützen und ihnen Beiträge für den Tempelbau zu reichen (1, 4), gab selbst die von Nebukadnezar weggenommenen heiligen Gefässe zurück (1, 7 ff.) und wies ausserdem aus den königlichen Einkünften nicht bloss eine Unterstützung für den Tempelbau, sondern auch Naturallieferungen für den neu herzustellenden Opferdienst an (6, 4. 8 ff.). — Nach Josephus, Antiq. XI, 1, 2, soll Cyrus hiezu veranlasst worden sein durch die (nach der Präsumtion des Josephus 210 Jahre vorher gesprochene) Weissagung Jes. 44, 28 (die ihm gezeigt worden sei) [1]). Man mag immerhin diese Notiz für unbegründet erklären (wie das Viele thun) und daran erinnern, dass Josephus für derartige Angaben eine unsichere Auktorität sei; das aber wird man vernünftiger Weise nicht leugnen können, dass ein Vorgang ähnlicher Art vorausgesetzt werden muss, um das auffallende Edikt des heidnischen Herrschers zu erklären [2]). Hat wirklich ein Israelite wie Daniel am babylonischen Hofe in hohem Ansehen gewirkt, so ist alles erklärlich. Dass aber Cyrus von dem auf ihn hinweisenden Prophetenwort Notiz genommen, wird man wahrscheinlich finden, wenn man erwägt, welches Interesse Nebukadnezar an dem prophetischen Wirken des Jeremia genommen hat (und, um ein späteres Beispiel anzuführen, wie Josephus sich dem Vespasian zu empfehlen gewusst hat, Bellum jud. III, 8, 9). Ganz verkehrt aber ist diejenige Erklärung des Edikts des Cyrus, die z. B. Winer (Realwörterbuch, 3. Aufl., I., S. 241) versucht hat: es habe dem Cyrus

geschienen, der Platz, den die jüdische Kolonie einnahm, könne vielleicht vortheilhafter zur Bändigung anderer besiegter Nationen verwendet werden (oder die Erklärung, Cyrus habe für die in Aussicht genommene Eroberung Aegyptens einen Stützpunkt gewinnen wollen, u. dgl.). Hiebei wird völlig übersehen, dass sich die Erlaubniss des Cyrus, wie später die des Darius Hystaspis lediglich auf die Herstellung des Tempels, die freilich auch eine gewisse Herstellung der Stadt Jerusalem in sich schloss, ganz und gar nicht aber auf die Herstellung der Mauern und Festungswerke bezogen hat (s. Auberlen, der Prophet Daniel, S. 116). Es ist begreiflich und erhellt auch aus dem weiteren Gang der Ereignisse, dass die persischen Könige gar keine Neigung zeigten, Jerusalem als Festung (als welche es sich so schwer bezwingbar erwiesen hatte) wiederherzustellen und so dem durch seine Neigung zum Aufruhr bekannten jüdischen Volk einen festen Stützpunkt zu gewähren [3]).

Die Rückkehr aus Babel erfolgte unter Anführung des Serubabel; dieser, ein Enkel des nach 2. Reg. 25, 27 ff. in Babel verstorbenen Königs Jojachin [4]), also ein Sprössling des davidischen Stammes, nach Esr. 1, 8 נָשִׂיא, Stammfürst Juda's, wurde zum persischen Statthalter, פֶּחָה (Pascha) ernannt [5]). Neben ihm stand als geistliches Oberhaupt des Volks der Hohepriester Josua oder (wie sein Name auch geschrieben wird) Jesua. Unter der Leitung dieser Männer zogen nach Esr. 2, 64. Neh. 7, 66. 42,360 Israeliten (nach dem griechischen Buch Esra 5, 41 vom zwölften Jahr an aufwärts gerechnet) mit über 7000 Sklaven und Sklavinnen nach Palästina zurück [6]). Dieselben gehörten grösstentheils dem Stamme Juda an [7]); dazu kamen verhältnissmässig viele Priester [8]), aber auffallend wenige Leviten [9]). Einzelne Angehörige der übrigen Stämme mögen sich unter dem Zuge befunden haben. Dass sich die Zurückgekehrten als Vertreter aller Stämme betrachteten, zeigte später die Darbringung der zwölf Böcke zum Sündopfer für ganz Israel bei der Einweihung des Tempels Esr. 6, 17 [10]). Die jüdische Tradition im babylonischen Thalmud, dass nur die Niedrigsten und Aermsten zurückgekehrt, dagegen die Vornehmeren und Reicheren in Babel zurückgeblieben seien, mag relative Wahrheit haben und entspricht auch der prophetischen Verkündigung Zeph. 3, 12 [11]). Die Zurückgekehrten versammelten sich zum Behuf des Gottes-

enstes vorerst um einen Altar Esr. 3, 2. Nach V. 6 begann der
ıgelmässige Opferdienst am ersten des siebenten Monats. Es ist
ohl möglich, dass dieser Umstand Anlass gegeben hat, den ersten
hisri, den Neumondsabbath als bürgerliches Neujahr zu feiern,
ie denn auch später noch Neh. 8, 1. 9—12 von einer feierlichen
egehung dieses Tages, durch die von Esra vorgenommene Vor-
sung des Gesetzes und eine daran sich reihende Freudenfeier, die
ede ist [17]). Sofort wurden Anstalten zum Wiederaufbau des Tem-
ıls getroffen (Esr. 2, 68 f. 3, 7—9). Es war eine Zeit frischer
egeisterung, die sich besonders bei Legung des Grundsteins zum
empel (im zweiten Monat des folgenden Jahres) zeigte (3, 10—13).
ielleicht gehören in jene Zeit die anonymen Jubelpsalmen (Ps.
3—99), die das alsbaldige Kommen des Herrn zum Gericht über
e Heiden und zur Aufrichtung seines Reiches auf Erden verkün-
gen. Ein Zeugniss für die Heilshoffnungen jener Zeit ist Ps. 102,
1 ff. [18]). Aber noch sollte das neu angesiedelte Volk durch schwere
rüfungen hindurchgehen. Die Samaritaner, mit ihrem Begeh-
ın, am neuen Tempel Antheil zu bekommen, abgewiesen, rächten
ch dadurch, dass sie durch Ränke am persischen Hofe den Tempel-
au zu hintertreiben wussten, der nun bis in das zweite Jahr des
arius Hystaspis liegen blieb (Esr. 4, 1—5).

1) Jes. 44, 28 spricht Jehova von Koresch: »mein Hirte ist er, all
ıeinen Willen soll er vollbringen, sprechend zu Jerusalem, sie werde
baut, und zum Tempel, er werde gegründet.«

2) Das Edikt beginnt Esr. 1, 2: »Jehova, der Gott des Himmels,
at mir alle Königreiche der Erde gegeben; er hat mir befohlen, ihm
ın Haus zu bauen zu Jerusalem in Juda.« — Auch nach Herodot
bielen Orakelsprüche in der Lebensgeschichte des Cyrus eine grosse
olle.

3) So wie die Sache in den alttest. Berichten dargestellt ist, kann
ie Handlung des Cyrus nur aus dem religiösen Interesse, das er
n den Juden nahm, erklärt werden.

4) Nach 1. Chr. 3, 19 durch dessen Sohn Pedaja, nach Esr. 3, 2
urch Schealthiel, indem er entweder durch eine Leviratsehe oder durch
doption dem letzteren zugerechnet wurde.

5) Sein anderer Name ist Scheschbazar, der chaldäische Name (wie
aniel einen solchen erhielt). Serubabel, der hebräische Name, ist wahr-
heinlich = זְרוּעַ בָּבֶל, Babylone genitus.

6) Persische Reiterei hatte die Wandernden begleitet, um sie in
en Besitz Jerusalems zu setzen. Sofort aber zerstreuten sich die An-

kömmlinge, um die alten Erbsitze ihrer Familien wieder aufzusuchen. Doch können die Angaben Esr. 2, 1. 70. Neh. 7, 6, »dass ein jeglicher in seine Stadt zurückgekehrt sei«, nicht im strengsten Sinne genommen werden; denn das Gebiet, das von der neuen Kolonie besetzt wurde, umfasste weit nicht das Gebiet des vorexilischen Reiches Juda, sondern scheint sich — wie man besonders aus den Esr. 2, 20 ff. Neh. 7, 25 ff. erwähnten Städtenamen schliessen darf — im Wesentlichen auf Jerusalem und die benachbarten Bezirke der alten Stammgebiete von Juda und Benjamin beschränkt zu haben. [Artikel: »Volk Gottes.«]

7) S. Neh. 11. Hatte ja doch die Trennung von Juda und Israel, da beide nach verschiedenen Landstrichen deportirt worden waren, auch im Exil bestanden. [Artikel: »Stämme Israels.«]

8) Dieser Umstand zeigt, wie sehr während des Exils, in das schon bei der Deportation unter Jojachin (§ 185, Jer. 29, 1. Ez. 1, 3) ein Theil der Priesterschaft abgeführt worden war, die Anhänglichkeit an die väterliche Religion gerade vorzugsweise bei den Priestern sich befestigte. — Nach Esr. 2, 36 ff. Neh. 7, 39—42 kehrten mit Serubabel aus vier Geschlechtern (den Geschlechtern Jedaja's, zu dem der Hohepriester Josua gehörte, Immers, Paschurs, Charims) zusammen 4289 Priester zurück, wozu aber noch einzelne aus den übrigen Geschlechtern kamen. S. Näheres in dem Artikel »Priesterthum des A. T.« in Herzogs Realencyklop. XII, S. 184 ff.

9) Nach Esr. 2, 40 ff. aus der ersten Klasse, welche als Leviten im engeren Sinn bezeichnet ist, 74, aus der Klasse der Sänger 128, aus der der Thorwärter 139, zusammen 341; nach Neh. 7, 43 ff. waren es 74 Leviten, 148 Sänger, 138 Thorhüter, zusammen 360. Einige weitere Angaben über diese Leviten s. in dem Artikel: »Levi, Leviten« bei Herzog, VIII, S. 357.

10) Dasselbe zeigt der Opferakt der mit Esra Heraufgezogenen (Esr. 8, 35). Auch die Zwölfzahl der Häupter, welche, den Serubabel und Josua eingerechnet, an der Spitze des ersten Zuges standen (Neh. 7, 7, woraus Esr. 2, 2 zu ergänzen ist; griech. Esr. 5, 8) dürfte aus dieser Rücksicht zu erklären sein. — Wie in der neugesammelten Gemeinde auf Nachweisung der Reinheit israelitischer Abstammung gehalten wurde, erhellt aus Esr. 2, 59 ff., doch hatte der Mangel an genealogischer Legitimation nur für die Priester die Suspension der priesterlichen Rechte zur Folge; im Uebrigen wird nicht gesagt, dass solche, die »ihre Vaterhäuser und ihren Samen, ob sie aus Israel wären«, nicht anzeigen konnten, aus der Gemeinde ausgeschlossen worden seien. Befanden sich doch nach 6, 21. Neh. 10, 29 auch Proselyten, »die sich abgesondert von der Unreinigkeit der Heiden, um Jehova zu suchen«, in der Kolonie. Dass man übrigens fortwährend darauf bedacht war, den Stammunterschied festzuhalten, zeigt die Bevölkerungsliste aus Nehemia's Zeit (Kap. 11). Sie verzeichnet aber nur die Angehörigen

von Juda, Benjamin und Levi; die Uebrigen werden unter dem unbestimmten Ausdruck שְׁאָר יִשְׂרָאֵל zusammengefasst; es mochten vorzugsweise von Angehörigen der 10 Stämme die Geschlechtsregister verloren gegangen sein. Doch wird noch im N. T. Luk. 2, 36 eine Frau aus dem Stamm Asser erwähnt. [Artikel: »Stämme Israels.«]

11) Doch zeigen die Angaben über die Beiträge zum Tempel (Esr. 2, 68 f. Neh. 7, 70—72), dass auch wohlhabende Leute unter den Zurückkehrenden sich befanden. [Artikel: »Volk Gottes.«]

12) Vgl. § 150 und s. Näheres in dem Artikel »Feste der späteren Juden« bei Herzog, IV, S. 387 f.

13) Ps. 102 versetzt man gewöhnlich in die letzte Zeit des Exils; mir scheint es wahrscheinlicher, dass er in die Tage der geringen Dinge nach dem Exil gehört. Es heisst V. 14 ff.: »Du wollest dich aufmachen und Zions erbarmen, denn Zeit ist's, dass du ihr gnädig seist, ihre Frist ist gekommen. Es lieben deine Knechte ihre Steine« u. s. w. — Hatte doch Jehova »herabgeschaut von seiner heiligen Höhe...., zu hören das Aechzen Gefangener, zu lösen die Söhne des Todes;« darum durfte das Volk jetzt auch der weiteren Erfüllung des prophetischen Wortes, dem Anbruch der Herrlichkeit Zions und der Vereinigung aller Nationen zum Dienste Jehova's entgegensehen (vgl. V. 20—23). [Artikel: »Volk Gottes.«]

§ 190.

Die Zeit von Cyrus bis auf Darius Hystaspis.

Aus der Zwischenzeit bis dahin fehlt es an Nachrichten. Allerdings soll nach der früher herrschenden Ansicht, welche noch Ewald, Köhler u. A. theilen, auf diese Zeit der Abschnitt Esr. 4, 6—23 gehen, indem man dort unter dem Achaschwerosch den Kambyses, unter Arthachschaschtha den Pseudosmerdes versteht [1]). Aber nur mit grösster Willkür kann man die bezeichneten Namen auf andere Könige beziehen als die, welche sonst im Alten Testament diesen Namen führen. Hiernach ist dort unter Achaschwerosch wie anderwärts Xerxes, unter Arthachschaschtha Artaxerxes zu verstehen und handelt jener bei der Redaktion des hebräischen Esra eingeschobene Abschnitt von Anfeindungen, welche erst später unter den genannten persischen Königen gegen den Bau der Stadt Jerusalem und ihrer Mauern erhoben wurden [2]). In der ganzen Zeit von Cyrus bis auf Darius Hystaspis handelt es sich nur um die Hemmung des Tempelbaus. Mit 4, 5 ist sofort V. 24 zu verbinden. — Im zweiten Jahr des Darius, 520 v. Chr., wurde zuerst

(im sechsten Monat des genannten Jahres) der Prophet Haggai erweckt [3]), um (durch das prophetische Wort den Statthalter Serubabel zu unterstützen,) bei dem Volke, bei welchem Schlaffheit und Muthlosigkeit überhandgenommen hatten, die Wiederaufnahme des Tempelbaus zu betreiben (Hagg. 1) und die Hoffnungen auf das verheissene Heil neu zu beleben [4]). Da aber die Armseligkeit des Baus (2, 3. vgl. mit Sach. 4, 10) neue Verzagtheit hervorrief, wurde durch Haggai und den zwei Monate nach ihm erweckten Sacharja dem Volke der Trost gebracht, dass es nicht verachten dürfe diese Tage der geringen Dinge (4, 10), denn nicht durch Menschenmacht, sondern durch Jehova's Geist komme das Gelingen (Sach. 4, 1—6. vgl. Hagg. 2, 5). Wie jetzt trotz aller Schwierigkeiten der Tempel glücklich werde vollendet werden (Sach. 4, 7—9), so sei auch die Vollendung des Heils sicher verbürgt. Noch zwar wohnen die Heidenvölker in stolzer Ruhe, während Juda gebeugt sei (1, 8—13), aber bald werde die grosse Völkerbewegung eintreten, in welcher die heidnischen Mächte sich selbst aufreiben werden (Hagg. 2, 6. 21 f. vgl. mit Sach. 2, 1—4 [1, 18—21]). Dann triumphire Gottes Reich, dem nun auch die Heiden sollen einverleibt werden und alle ihre Schätze weihen (Hagg. 2, 7 f. Sach. 8, 20—23). Für das Bundesvolk aber sei eine neue Sichtung und Reinigung verordnet (das ist der Sinn der Vision 5, 1—11) [5]). Als so der Tempelbau im Vertrauen auf den göttlichen Schutz wieder aufgenommen wurde, gestatteten die persischen Beamten diesseits des Euphrath zunächst die Sache, bis die königliche Entscheidung eingeholt wäre. Diese fiel, da das Dekret des Cyrus im Archiv zu Ekbatana gefunden wurde, günstig aus. Darius befahl nicht bloss, dass der Tempelbau nicht gehindert werden solle, sondern bewilligte sogar Staatsbeiträge zu demselben und zu der regelmässigen Abhaltung des Opferdienstes. In Folge dessen gieng der Bau glücklich von Statten; im sechsten Jahr des Darius (516 v. Chr.) wurde der Tempel vollendet und eingeweiht Esr. 5 f.

1) S. Köhler, die Weissagungen Haggai's, S. 17 ff. — Auf das Richtige hat zuerst Kleinert, (Dorpater Beiträge zu den theol. Wissenschaften, I. S. 5 ff.) hingewiesen und näher haben die Sache F. W. Schultz (in der Abhandlung »Cyrus der Grosse«, Studien und Krit. 1835, S. 685 ff.) und Bertheau (Exeget. Handb. zu Esra, Nehemia

und Esther, S. 69 ff.) erörtert. Derselben Ansicht sind Hengstenberg und Keil.

2) Im sogen. 3ten Buch Esra steht der ganze Abschnitt an einer andern Stelle.

3) Wie die Wächter Israels (vgl. Jes. 52, 8. u. a.) bei der Rückkehr des Volks auf dem heiligen Boden thätig waren, wissen wir nicht. Unsere Kunde von der nachexilischen Wirksamkeit des Prophetenthums beginnt erst in dieser Zeit. [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

4) Ueber die persönlichen Verhältnisse des Haggai (חַגַּי, LXX Ἀγγαῖος) ist ausser dem, was in seinem Buche und Esr. 5, 1. 6, 14 über ihn gesagt wird, nichts Gewisses bekannt; vielleicht war er einer der Greise, die nach Hagg. 2, 3 noch den alten Tempel in seiner Herrlichkeit gesehen hatten. Ueber spätere Sagen bei Dorotheus und Pseudo-Epiphanius und im Thalmud, sowie über den Inhalt seines in schmuckloser Rede, aber nicht ohne rhetorische Lebendigkeit (wohin namentlich die Anwendung der Frageform gehört) geschriebenen Buches s. den Artikel »Haggai« in Herzogs Realencyklop. V, S. 471. — Haggai erscheint neben Sacharja bei den LXX auch in einigen Ueberschriften der Psalmen (138. 146—149), in der Vulgata in Ps. 112 (111) und 146 (145). [i. ang. Art.]

5) Man erwäge, dass diese Weissagungen nicht lange vor dem Beginn der Perserkriege gesprochen sind, mit denen eben jene grosse Bewegung angieng, in welcher die alte Geschichte sich im Lauf der Jahrhunderte vollendete. — Von der Auktorität, in der die Propheten damals standen, zeugt nicht nur die auf ihr Wort erfolgte Wiederaufnahme des Tempelbaus, sondern auch Sach. 7, 3. Von da an werden bis auf Nehemia keine Propheten mehr erwähnt. [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

§ 191.

Die Juden unter Xerxes. Der Beginn von Esra's Wirksamkeit.

Aus den nächstfolgenden 58 Jahren fehlt es ausser der kurzen Notiz Esr. 4, 6, welche nach dem oben Bemerkten auf die Zeit des Xerxes zu beziehen ist, an Nachrichten über die Lage des Volkes in Palästina [1]). Die Lücke mit Ewald aus einigen Psalmen, welche er in diese Zeit versetzt (89. 44. 74. 79 f. 60. 85), auszufüllen, ist eine ganz unsichere Vermuthung [2]), wenn auch, wie sich zeigen wird, die Verhältnisse mit den in diesen Psalmen geschilderten einige Aehnlichkeit gehabt haben mögen. Eben so wenig ruht es auf historischem Boden, wenn Kirchenväter wie Theodoret und Theodor von Mopsvestia, welche die Erfüllung der Weissa-

gungen Ez. 38 vom Gog und Magog, ferner Jo. 3. Mich. 4, 11 in die Zeit Serubabels versetzen, demnach von einer scythischen Invasion reden, die damals stattgefunden, von schweren Kämpfen zwischen den Juden und den umwohnenden Völkern [3]). — Dagegen fällt in diese Zeit, nämlich unter Xerxes, das Ereigniss in Persien, auf welches sich das Buch Esther bezieht. Dass in diesem Buch ein historischer Kern anerkannt werden muss, dafür zeugt die Existenz des Purimfestes [4]). Aber der geschichtliche Werth des Buches liegt mehr darin, dass es einen Beitrag zur Kenntniss des späteren Judenthums liefert. Mit Recht hat Bertheau den Gegensatz hervorgehoben, der zwischen dem Israel, dem nach Jes. 40 ff. die Mission zur Aufrichtung des göttlichen Reichs unter den Heiden verliehen ist, und dem jüdischen Volk, wie es hier geschildert wird, besteht [5]).

In der Zeit des Artaxerxes Longimanus wird der Faden der Geschichte der jüdischen Ansiedlung im heiligen Lande wieder aufgenommen, nämlich zuerst von dem Buch Esra Kap. 7 mit dem siebenten Jahre des genannten Königs (458 v. Chr.). Wir finden die Ansiedlung in Palästina in starker Verkommenheit. Das jüdische Gebiet hatte sich allerdings gegen Süden mehr erweitert [6]); aber die Lage des Volks war eine höchst traurige. Die Willkürherrschaft der persischen Statthalter lastete schwer auf demselben (Neh. 5, 15) [7]). — Doch auch im Innern herrschte Zerrüttung; die gesetzlichen Ordnungen waren verfallen, beziehungsweise noch gar nicht wieder ins Leben gerufen worden; die Lauheit des Volks zeigte sich namentlich in der Eingehung zahlreicher Ehen mit den in der Nachbarschaft, ja theilweise inmitten des jüdischen Gebiets wohnenden Heiden. Die ganze Trostlosigkeit der damaligen Lage lässt sich aus dem wahrscheinlich in jener Zeit verfassten Buche Koheleth erkennen [8]). Eine Wendung zum Besseren wurde eingeleitet, als im siebenten Jahr des Artaxerxes Longimanus (nicht des Xerxes, wie nach dem Vorgang des Josephus, Antiq. XI, 5, Einige angenommen haben) der Priester und Schriftgelehrte Esra eine zweite Schar von Israeliten nach Judäa führte. Die Zahl der damals Zurückkehrenden betrug nach Esr. 8 in zwölf Vaterhäusern 1596 Männer, ausserdem noch nach 7, 7 Priester und Leviten (aus den drei Klassen). Doch waren auch diesmal, wie aus 8, 15 erhellt,

die Leviten wenig bereitwillig zur Heimkehr. Diese auffallende Erscheinung ist entweder (mit Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels, S. 204) daraus zu erklären, dass die Leviten, die nach Ez. 44, 9 ff. und 48, 11 in der vorexilischen Zeit sich besonders stark (mehr als die Priester) bei der Abgötterei betheiligt haben müssen [9]), sich auch während des Exils zu der ethnisirenden Partei des Volkes schlugen, oder daraus, dass jene nach dem Pentateuch bis auf die älteste Zeit zurückgehende Eifersucht der Leviten auf die Bevorzugung des aaronitischen Geschlechts noch nachwirkte [10]). Die königliche Vollmacht, welche Esra nach Esr. 7, 11 ff. erhielt, zeigt wieder, dass das Interesse, welches der persische Hof an den Juden nahm, vorzugsweise ein religiöses war. Die Fürsorge für die Herstellung des gesetzlichen Kultus in Jerusalem tritt in den Vordergrund; die Bedürfnisse für diesen sollen, soweit sie nicht durch freiwillige Beiträge gedeckt werden, auf Staatskosten bestritten werden [11]). Dem mosaischen Gesetze soll Esra neben dem königlichen Gesetze unter allen Israeliten in der transeuphrathischen Provinz mit Strenge Geltung verschaffen. — Esra begann seine reformatorische Thätigkeit mit der Ausscheidung aller heidnischen Frauen, die in einer Ausdehnung ausgeführt wurde, welche über das mosaische Verbot gemischter Ehen bedeutend hinausgieng (wie dies aus der Darstellung des mosaischen Rechts § 102 deutlich ist). Ueber die weitere Thätigkeit Esra's während der nächstfolgenden zwölf Jahre wird nichts berichtet [12]). Was in dieser Zeit vorgieng, können wir aus der (nach dem in § 190 Bemerkten) hieher gehörigen Urkunde Esr. 4, 7—23 in Verbindung mit Neh. 1 f. errathen; denn Neh. 1, 3 macht ganz den Eindruck, dass dort von kurz zuvor eingetretenen Ereignissen die Rede ist [13]). Hiernach muss damals eine neue schwere Prüfung über das Volk gekommen sein. Die Juden müssen in dieser Zeit den Versuch gemacht haben, Jerusalem zu befestigen (wozu sie bis dahin keine Erlaubniss von den persischen Königen hatten) [14]). Hiedurch wurde aber das Misstrauen der persischen Beamten geweckt; sie erwirkten bei Artaxerxes das Verbot der Befestigung Jerusalems, das durch gewaltthätige Zerstörung des bereits Gebauten, wobei die feindseligen Nachbarvölker Hilfe leisteten, vollzogen worden sein muss. Hier beginnt nun der Bericht des Buches Nehemia.

1) Für die Rabbinen, die sich niemals durch Sinn für Chronologie ausgezeichnet haben, existirt diese Lücke in der Geschichte eigentlich nicht; sie werfen bona fide Esra und Nehemia mit Serubabel und seinen Zeitgenossen zusammen.

2) S. Ewald, Gesch. des Volkes Israel, 1. A. III, 1. S. 138 ff., 3. A. IV, S. 155 ff. Hiernach wäre in jener Zeit Jerusalem von den Nachbarvölkern aufs Tiefste verhöhnt und beschädigt, der Tempel selbst verletzt, das ganze Land verödet worden.

3) Wenn Theodoret weiter den Serubabel die Feinde überwinden und mit der Beute den Tempel in Jerusalem ausgebaut werden lässt, so ist deutlich, dass diese Notizen, für die er sich übrigens auf ältere Gewährsmänner beruft, in der Hauptsache eben aus den prophetischen Stellen erschlossen sind. — Einiges Sichere lässt sich nur durch Rückschluss aus dem Buch Nehemia ermitteln, worüber unten. [Artikel: »Volk Gottes.«]

4) Denn, wie Winer (Bibl. Realwörterbuch, 3. A. I, S. 351) bemerkt hat, »Feste werden nicht so leicht bei ganzen Völkern eingeführt, wie man auf der Studirstube, den modernen Massstab in der Hand, Zweifel an den Schriftwerken des Alterthums entdeckt«. — Ueber die Bedeutung des Namens יְמֵי הַפּוּרִים s. Esth. 9, 24—26. vgl. 3, 7. — Das Fest wird unter dem Namen ἡ Μαρδοχαϊκὴ ἡμέρα bereits 2. Makk. 15, 36 erwähnt. Es scheint anfangs Widerspruch gefunden zu haben; wenigstens erzählt Thalm. Hieros. Megilla f. 70, 4, dass über die Einführung desselben als eine unbefugte Neuerung 85 Aelteste, worunter 30 Propheten, gespottet haben. Aber wenigstens zur Zeit des Josephus (Ant. XI, 6, 13) war die Feier, und zwar die zweitägige, bereits bei den Juden allgemein verbreitet. Näheres über das Fest s. in dem Artikel: »Feste der späteren Juden« in Herzogs Realencyklop. IV, S. 388.

5) S. Bertheau, Exeget. Handb. zu den Büchern Esra, Nehemia und Esther, S. 287: Das Buch »zeugt laut und vernehmlich, dass das Volk, welchem der Sieg über die Welt verheissen war, sich weiter und weiter von der Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott entfernte, auf seinen Arm und auf weltliche Macht vertraute und desshalb im Kampfe mit der Weltmacht erliegen musste«. — Die nähere Charakteristik des Buches gehört in die Einleitung. Es ist bezeichnend, dass dasselbe im hebräischen Text den Namen Gottes nie hat (dagegen ein paar Male in den LXX). Seine Kanonicität war schon im christlichen Alterthum angefochten und Luther (de servo arbitrio) hat es bekanntlich sehr tief gestellt. Vgl. über dasselbe auch den Artikel »Kanon des A. T.« bei Herzog, VII, S. 251. 258.

6) S. Neh. 11, 25 ff. Nach V. 30 der angef. Stelle lagerten die Söhne Juda's von Beerseba, also von der südlichen Grenze des früheren jüdischen Staats, bis zum Thal Hinnom. [Artikel: »Volk Gottes.«]

7) Auch an den Opfern, welche der Kampf gegen Griechenland dem persischen Reiche auferlegte, musste ohne Zweifel Palästina um so mehr mittragen, als nach Herodot VII, 89 in seinen Häfen ein Theil der Flotte des Xerxes ausgerüstet worden war.

8) S. Hengstenberg, Der Prediger Salomo, S. 12 ff., und Kleinert, Der Prediger Salomo, Programm des Friedr.-Wilh.-Gymn. in Berlin 1864, wo S. 25 ff. die Verhältnisse jener Zeit trefflich erörtert sind. Hengstenberg ist etwas zu weit gegangen in der Art und Weise, wie er aus der persischen Geschichte das Buch erläuterte, aber viel Treffendes hat er doch beigebracht. — Ueber die Kanonicität des Koheleth wurde noch am Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. gestritten und dieselbe da erst festgestellt; vgl. darüber den Artikel »Kanon des A. T.« S. 251 f. Im N. T. ist das Buch nicht citirt.

9) Zugleich muss damals eine Verwirrung der priesterlichen und levitischen Dienstverhältnisse eingetreten sein; wenigstens lässt sich ohne diese Voraussetzung Ez. 44, 9 ff. 48, 11 kaum genügend erklären. Nachdem nämlich Ezechiel bereits 40, 46. 43, 19 hervorgehoben hatte, dass unter den Leviten nur die Nachkommen Zadoks Jehova in priesterlichem Dienste nahen sollen, wird in den angef. Stellen den Leviten als Strafe für ihren Abfall zur Abgötterei angekündigt, dass sie in dem neuen Tempel durchaus von allen Funktionen des Priesterthums ausgeschlossen und nur zu den niedrigeren Dienstleistungen verwendet werden sollen. [Artikel: »Levi, Leviten.«]

10) Nach einer jüdischen Tradition (s. Surenhus zu Mischna Sota 9, 10) soll Esra die Leviten für ihre Saumseligkeit damit bestraft haben, dass er ihnen den Zehnten entzog; aber Neh. 10, 38. 13, 10 spricht entschieden dagegen. [i. ang. Art.]

11) Es heisst in dem Edikt des persischen Königs Esr. 7, 23: »Alles, was nach dem Befehl des Gottes des Himmels ist, soll gethan werden eifrig für das Haus des Gottes des Himmels, auf dass kein Zorn komme über das Reich des Königs und seiner Söhne.«

12) Denn das von Neh. 7, 73 an Erzählte fällt nicht, wie man nach der Stellung desselben im 3ten Buche Esr. 9, 37 ff. vermuthet hat, in das zweite Jahr des Esra, sondern ist in chronologischer Hinsicht im Buche Nehemia ganz an der rechten Stelle (s. Bertheau a. a. O. S. 205 ff.). [Artikel: »Volk Gottes.«]

13) S. die Erörterung der Sache bei Bertheau a. a. O. S. 130 ff. — Auch Keil bezieht wieder Neh. 1, 3 auf die Klage über die chaldäische Zerstörung. Aber man versetze sich doch in die Sache. Es kommen Juden aus Jerusalem nach Susa. Nehemia fragt: wie stehts in Jerusalem? Jene fangen an zu klagen. Da müsste es doch etwa heissen: noch sind die (vor 140 Jahren) zerstörten Mauern nicht aufgebaut, noch liegen die Thore verbrannt da. Es ist das Verdienst Bertheau's, dem ich ganz beitrete, a. a. O. zuerst das ins Licht ge-

setzt und so dem Abschnitt Esr. 4, 7 ff. den rechten Ort angewiesen zu haben.

14) Ein Versuch, der bei dem durch Esra in dem Volke geweckten Streben, in strenger Absonderung von den heidnischen Nachbarn sich auf dem Grunde der mosaischen Ordnungen in sich abzuschliessen, leicht erklärlich ist und bei der freundlichen Gesinnung, welche der persische König in der Sendung Esra's bethätigt hatte, einen günstigen Erfolg versprach. [i. ang. Art.]

§ 192.

Esra und Nehemia. Der Abschluss der Prophetie.

Nehemia, von Artaxerxes im zwanzigsten Jahre desselben (445 v. Chr.) mit statthalterlicher Vollmacht nach Jerusalem gesendet, bewirkte trotz aller Anfechtungen von Seiten der den Juden feindlich gesinnten Männer (Neh. 2, 10. 19), die, wie aus 6, 17 f. 13, 4. 28 erhellt, in Jerusalem selbst unter den Angesehenen eine Partei für sich hatten, die Wiederherstellung der Thore und Mauern Jerusalems (Kap. 3 f.). Dann legte er kräftige Hand an die inneren Schäden. Ein hungerndes, von reichen Wucherern misshandeltes Proletariat trat ihm entgegen, voll Erbitterung auf seine reichen Dränger 5, 2. 5 [1]). Nehemia steuerte dem Wucher, setzte die Herausgabe der gepfändeten Güter durch (V. 6—13) und traf kräftige Massregeln zur Aufrechthaltung der Sicherheit und Ordnung (Kap. 7). Nun begann auch Esra als Gesetzeslehrer kräftig zu wirken (Kap. 8); an einem allgemeinen Busstage wurde das Volk eidlich auf das Gesetz verpflichtet und zu diesem Behufe eine Urkunde aufgenommen, welche von Nehemia und den Häuptern der Priester, der Leviten [2]) und des übrigen Volks unterschrieben wurde (Kap. 9 f.) [3]). Esra ist nicht unter den Unterzeichnern, da er ja dem Volke die Verpflichtung abnahm. Er ist in ähnlicher Stellung wie Mose bei der ersten Bundesverpflichtung des Volkes (Ex. 24); und doch wie ganz anders sind jetzt die Verhältnisse geworden! Dort ein unmittelbar von Jehova berufener und durch grosse göttliche Offenbarungsthaten bestätigter Bundesmittler, hier ein Mann, der seine Vollmacht von einem heidnischen König hat; denn Esra will gar nicht Offenbarungsorgan sein. Dort ein aus der heidnischen Knechtschaft erlöstes, der lebendigen Einwohnung seines Gottes gewisses Volk, hier ein armer

Rest desselben, der bekennen muss Neh. 9, 36 f.: »Siehe wir sind heutigen Tages Knechte und das Land, das du unsern Vätern gegeben hast, seine Frucht und sein Gut zu geniessen, — siehe, Knechte sind wir darin, und seinen Ertrag mehrt es den Königen, die du über uns gesetzt hast für unsere Sünden.« An die Stelle der Schechina des Gotteskönigs, deren Unterpfänder (die Bundeslade und die Urim und Thummim) der neuen Gemeinde fehlen, ist das geschriebene Gesetz getreten, der Thorarolle bezeugt das Volk jetzt seine Verehrung 8, 5. Nicht von einer *Neugründung der Theokratie* durch Esra kann geredet werden, sondern nur von einer *Wiederherstellung der gesetzlichen Ordnungen*, die jetzt durch weitere Satzungen umzäunt wurden, welche die Verletzung der Gebote verhüten sollten, den סיג התורה; ein Beispiel hievon liegt eben in jenem über das mosaische Gesetz hinausgehenden Einschreiten des Esra und Nehemia gegen die gemischten Ehen vor, eine Strenge, die 13, 26 durch Hinweisung auf das zur Warnung dienende Beispiel Salomo's motivirt wird. *Esra ist der Begründer des eigentlichen Judenthums.* Aber eben hierin liegt seine grosse *Bedeutung auch für die Geschichte des göttlichen Reichs.* Indem durch seine Wirksamkeit die Ordnungen hergestellt wurden, welche die das Volk vom Heidenthum trennende Scheidewand bildeten, wurde der Volksverband gerettet, dem nicht bloss die Bewahrung der *λόγια τοῦ θεοῦ* Röm. 3, 2 bis zu ihrer Erfüllung anvertraut blieb, sondern aus dessen Schoss auch jenes *λεῖμμα κατ' ἐκλογὴν χάριτος* 11, 5 hervorgieng, das den Grundstock der neuen Heilsgemeinde bildete [4]).

Nach zwölfjährigem Aufenthalte in Palästina (433 v. Chr.) kehrte Nehemia nach Persien zurück. Aber in seiner Abwesenheit rissen neue Missbräuche ein. Da erschien er zum zweiten Mal, wann — lässt sich nicht sicher bestimmen, doch da in Neh. 13, 6 am Ende das הַמֶּלֶךְ am Natürlichsten auf Artaxerxes bezogen wird, wahrscheinlich noch vor dem Tode des letzteren, also vor 424 v. Chr. (nach anderer Ansicht erst unter Darius Nothus). Mit Ernst wurde die Ordnung wieder hergestellt und Nehemia verjagte sogar einen der Enkel des Hohenpriesters Eljaschib, weil derselbe eine Tochter des *Saneballat* (der wahrscheinlich ein Samaritaner, nach Josephus persischer Satrap in Samaria war) geheiratet hatte [5]). Dieser

vertriebene Priester ist ohne Zweifel Eine Person mit dem **Manasse**, der nach **Josephus**, Antiq. XI, 8, der Gründer des samaritanischen Tempels auf dem Garizim wurde, nur dass Josephus irrthümlich die Sache unter Darius Kodomannus (diesen mit Darius Nothus verwechselnd) und Alexander dem Grossen vorgehen lässt [6]). Die **Samaritaner** wurden nun verstärkt durch andere missvergnügte Juden, die in gemischten Ehen lebten, ja nach Josephus XI, 8, 7 giengen zu ihnen auch solche Juden über, die wegen Uebertretung der Speisegesetze und der Sabbathfeier angeschuldigt wurden. (Damals also erfolgte jedenfalls eine gewisse Mischung der Samaritaner mit jüdischem Blut.) Die Samaritaner nahmen jetzt das mosaische Gesetz an, traten aber eben desswegen von jetzt an noch mehr als Nebenbuhler der Juden auf und wurden von diesen nur um so ärger gehasst, vgl. z. B. schon die Stelle Sir. 50, 25 f. (27 f.) [7]). Das **Prophetenthum** war in Nehemia's Zeit in tiefem Verfall. Da Nehemia von Saneballat beschuldigt wird, dass er Propheten bestellt habe, die ihn zum König ausrufen sollen, gibt Nehemia den Vorwurf zurück, indem er den Saneballat beschuldigt, den Propheten Semaja bestochen zu haben, um ihn in Furcht zu setzen, wobei erwähnt wird, dass auch andere Propheten und eine Prophetin **Noadja** dem Nehemia entgegengearbeitet haben Neh. 6, 6—14. Doch wirkte wahrscheinlich in der Zeit des Nehemia (nämlich in der seiner zweiten Statthalterschaft) auch der letzte unter den kanonischen Propheten des Alten Testaments, dessen Buch unter dem vielleicht appellativisch zu deutenden Namen מַלְאָכִי den Schluss der kleinen Propheten bildet. Aus dem Buch des **Maleachi** ist zu ersehen, wie eine äusserliche Gesetzlichkeit, welche später im Pharisäismus sich vollendete, nunmehr unter der Masse des Volkes zur Herrschaft gekommen war. Maleachi kämpft gegen todte Werkheiligkeit, die dabei mit der oberflächlichsten Erfüllung des Gesetzes sich begnügt (Mal. 1, 6 ff. 3, 7 ff.); er verkündigt dem Volke, das, unzufrieden über den resultatlosen Verlauf der Tage der geringen Dinge, das göttliche Gericht über die Heidenwelt und den Eintritt der Heilszeit fordert (2, 17. 3, 13 ff.), dass allerdings das messianische Heil erscheinen, demselben aber ein schweres sichtendes Gericht über das Bundesvolk selbst vorangehen werde (3, 1 ff. 19. 23 f. [4, 1. 5 f.]) [8]). Mit der Ver-

heissung des göttlichen Boten, der in der Kraft Elia's dem zu seinem Tempel kommenden Herrn den Weg bahnen werde (3, 1. 23), schliesst die Weissagung des Alten Bundes [9]). Denn selbst die makkabäische Zeit, die auf einen Propheten harrt, vermag trotz ihrer heldenmüthigen Begeisterung keinen zu erzeugen (vgl. Stellen wie 1. Makk. 4, 46. 9, 27. 14, 41). Wenn die spätere Zeit für einzelne Männer (so Josephus, Antiq. XIII, 10, 7 für Hyrkanus, XIII, 11, 2 und XV, 10, 5 für Seher unter den Essenern, ja für sich selbst Bellum jud. III, 8, 9) die Weissagungsgabe in Anspruch nahm, so hat dieses für die Geschichte des Prophetismus keine Bedeutung. Dagegen leuchtet noch einmal das Prophetenthum auf mit dem Auftreten jenes von Maleachi angekündigten Boten, den Christus Matth. 11, 11 für den Grössten der bis dahin vom Weibe Geborenen erklärt, um dann mit der Hinweisung auf die bereits aufgegangene Sonne des Heils, mit dem Wort Joh. 3, 30: »er muss wachsen, ich aber muss abnehmen«, die Zeit des Alten Bundes zu schliessen [10]).

1) Neh. 5, 2: »Unserer Söhne und Töchter, unser ist viel; wir wollen Korn empfangen und wollen essen und leben.« V. 5: »Unser Leib ist so gut wie unserer Brüder Leib, und unsere Kinder sind wie ihre Kinder, und siehe, wir müssen unsere Söhne und unsere Töchter als Knechte niedertreten lassen und können nichts machen, und unsere Felder und unsere Weinberge gehören Anderen.«

2) Die nachexilischen Priester hatten ihren Wohnsitz grossentheils in Jerusalem. Nach der wahrscheinlich auf die spätere Zeit des Nehemia sich beziehenden Liste 1. Chr. 9, 10—13. vgl. Neh. 11, 10—14 (über das Verhältniss beider Recensionen zu einander s. Bertheau im Komment. zur Chronik) wohnen zu Jerusalem sechs Priesterhäupter mit 1760 Priestern ihrer Geschlechter. Dass auch die alten Priesterstädte wieder aufgesucht wurden, scheint aus Esr. 2, 70. Neh. 7, 73. 11, 3 sich zu ergeben. Nach Neh. 10, 35 ff. wurden unter Nehemia auch die Priestereinkünfte dem Gesetz gemäss festgestellt und nach 12, 44 die zur Verwaltung derselben erforderlichen Aemter geordnet. [Artikel: »Priesterthum des A. T.«] — Die Zahl der Leviten finden wir in Nehemia's Zeit bereits ansehnlich vermehrt. In Jerusalem wohnten aus den zwei ersten Klassen damals 284, Thorhüter 172. Die andern waren in Landstädten angesiedelt, besonders im benjaminitischen Gebiet, s. Neh. 11, 15—24. 12, 27—29. Die alten Levitenstädte werden nicht mehr erwähnt. [Artikel: »Levi, Leviten.«]

3) Es gehört zu den Eigenthümlichkeiten der israelitischen Geschichte, dass wiederholt förmliche eidliche Verpflichtungen des Volkes

Jehova zu Ehren vorkommen, wie bei dem ersten Akt unter Mose, so nach dem Sturz der Athalja, dann unter Josia; und eine solche wird auch hier wieder berichtet.

4) In der That war es so weit gekommen, dass die Fortdauer eines seinen Gegensatz gegen das Heidenthum behauptenden israelitischen Volksthums ernstlich in Frage gestellt war, wie denn jene starke Partei unter den Juden, die dem Nehemia feindselig entgegentrat (s. oben), augenscheinlich auf Brechung dieses Gegensatzes bedacht war. [Artikel: »Pädagogik des A. T.«]

5) Hieraus (s. Neh. 13, 28 f.) und aus Esr. 10, 18—22 erhellt, dass der strengen Zucht, welche Esra und Nehemia in Bezug auf die gemischten Ehen übten, vornehmlich auch die Priester unterworfen wurden. Solche Zucht war um so nöthiger, je mehr der ärmliche Zustand der Kolonie auf den Kultus zurückwirkte und bei den Priestern Schlaffheit und Verdrossenheit erzeugte, wie aus Mal. 1, 6—2, 9 zu ersehen ist. [Artikel: »Priesterthum des A. T.«]

6) Gewiss das Unwahrscheinlichste ist, dass ganz Aehnliches zweimal geschehen sein soll, wie Petermann (Artikel: »Samaria« in Herzogs Realencyklop. XIII, S. 367), der die Berichte bei Josephus und Nehemia neben einander bestehen lässt, zwei Saneballats und zwei jüdische hohepriesterliche Schwiegersöhne annimmt.

7) Sir. 50, 25 f.: »Zwei Völker sind meiner Seele verhasst, und das dritte ist kein Volk, die Bewohner des Gebirges Seïr, die Philister und das thörichte Volk, das zu Sichem wohnt.« Das dritte ist eben das Volk, das zu Sichem wohnt, die Samaritaner.

8) Die Vortragsform des Maleachi erinnert nach Ewald's treffender Bemerkung in der Art und Weise, wie sie Sätze aufstellt, zweifelnde Fragen dagegen erheben lässt und diese dann ausführlich beantwortet, an die dialogische Lehrart der Schule. [i. ang. Art.]

9) Ein Nachtrieb der Prophetie ist die jüdische Apokalyptik, die den Charakter einer Geheimliteratur hat, ohne Zweifel in engeren Kreisen (wahrscheinlich besonders in denen der Essener, Josephus, Bell. jud. II, 8, 12) entsprungen, in denen man während der prophetenlosen Zeit durch Studium prophetischen Worts die Hoffnungen Israels lebendig erhielt. In solchen Kreisen sind wohl auch die Danielischen Weissagungen fortgepflanzt worden, die Dan. 8, 26. 12, 4 bestimmt auf geheime Ueberlieferung hinweisen, wogegen das Buch erst in der makkabäischen Zeit veröffentlicht worden zu sein und damals seine letzte Gestalt erhalten zu haben scheint (die Entstehung der genannten Weissagungen im Allgemeinen aber kann aus der makkabäischen Zeit nicht begriffen werden, vgl. auch den Artikel »Kanon des A. T.« bei Herzog, VII, S. 250). Jene Apokalyptik, deren Denkmäler das Buch Henoch, die jüdischen Sibyllinen, das 4te Buch Esra, das Psalterium Salomonis sind, ist darauf gerichtet, im Lichte

der prophetischen Wahrheiten den Geschichtslauf zu konstruiren, wobei besonders an die Zahlensymbolik angeknüpft wird. Aber diese Apokalyptik ist ein Erzeugniss der Reflexion. Von einem eigentlichen Propheten nach Maleachi weiss das Judenthum nichts mehr. — Vgl. über die jüdische Apokalyptik den Artikel »Messias« bei Herzog, IX, S. 426 ff.

10) Eine merkwürdige Erscheinung ist es, dass, wie vor der chaldäischen Zerstörung Jerusalems das falsche Prophetenthum in seiner höchsten Blüte stand und einen grossen Theil der Schuld jener unheilvollen Katastrophe trug, so auch in den Schreckenstagen vor der römischen Eroberung Jerusalems wieder eine Anzahl von Pseudopropheten auftauchte, die das Volk durch ihre nichtigen Vorspiegelungen ins Verderben trieben (Josephus, Bell. jud. VI, 5, 2 f.), während man die echten Prophetenworte verhöhnte (IV, 6, 3). [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

§ 193.

Die Anfänge des Sopherismus. Der Kultus am Schluss dieses Zeitraums.

Wie man in der offenbarungslosen Wartezeit an die schriftlich überlieferte Offenbarung, vor Allem an das geschriebene Gesetz gewiesen ist, so treten an die Stelle der Propheten die Schriftgelehrten, Sopherim, die ihren Fleiss den Offenbarungsurkunden, besonders aber der Auslegung, Vervollständigung und Umzäunung des Gesetzes zuwenden. Ihr Ur- und Vorbild ist Esra (vgl. Esr. 7, 6. 10), wesswegen die spätere Ueberlieferung das Wichtigste von dem, was die vereinigte sopherische Thätigkeit geleistet hat, auf seine Person zurückführte [1]). — Die Sopherim sind ursprünglich aus den Priestern hervorgegangen, wie auch Esra Priester war. Es gehörte ja zum priesterlichen Beruf auch Auslegung des Gesetzes, s. Mal. 2, 7. (vgl. § 95) wie auch Hagg. 2, 11 ff. die Priester es sind, welche über Gesetzesfragen Bescheid ertheilen. Es ist möglich, dass schon in der vorexilischen Zeit einzelne unter den Priestern vorzugsweise als Gesetzeskundige wirksam waren, die תֹּפְשֵׂי הַתּוֹרָה Jer. 2, 8, auch סֹפְרִים 8, 8 genannt. Aber erst seit Esra bildet sich ein besonderer Stand der Schriftgelehrten (γραμματεῖς im Neuen Testament), der, wenn auch Priester und Leviten zu ihm gehörten, doch keineswegs an levitische Abstammung gebunden war [2]). Hiedurch geht dem priesterlichen

Berufe ein wesentliches Stück verloren und zwar gerade dasjenige, in welchem von jetzt an die geistige Thätigkeit und das religiöse Interesse des Judenthums sich koncentrirte. Die Priester als solche sind nun eben auf die Vollziehung der Kultusordnungen und der damit zusammenhängenden Verrichtungen beschränkt. Nun fehlen aber den Gottesdiensten auf dem Zion, von denen der Siracide 50, 5—23 so begeistert zu reden weiss, die alten Unterpfänder der Einwohnung Gottes in der Gemeinde; der Tempel hat ein leeres Allerheiligste; die Weissagung Jer. 3, 16 f. ist nach ihrem negativen Theil (man werde keine Bundeslade mehr machen), nicht aber nach ihrem positiven Theil (Jerusalem werde Jehova's Thron heissen und alle Nationen sammeln sich zu ihr u. s. w.) erfüllt. Dem Brustschild des Hohenpriesters fehlen die Urim und Thummim, auf deren Wiederherstellung man wartet (Esr. 2, 63. vgl. § 97), aber vergebens. Es fehlen also dem Priesterthum die alten Vehikel seiner göttlichen Amtsausrüstung. So schwindet den Priestern das Bewusstsein ihrer mittlerischen Stellung zwischen Gott und dem Volke. Sie bilden nur einen hierarchischen Stand, der, da ihm die beiden andern theokratischen Aemter nicht mehr beschränkend gegenüberstanden, um so geneigter sein musste, seine Prärogative zu Gunsten weltlicher und politischer Interessen auszubeuten [3]. Neben dem an das Priesterthum gebundenen Tempelkultus entwickelt sich mehr und mehr der synagogale Gottesdienst mit Lesung und Auslegung des Gesetzes, ein Gottesdienst dessen Pflege eben dem Schriftgelehrtenthum anheimfiel. Der letztere bildet nun den eigentlichen Mittelpunkt des religiösen Lebens des Judenthums. Durch die Synagoge bildet sich überhaupt eine andere Anschauung des Gottesdienstes aus, das Thieropfer fällt weg, an seine Stelle tritt das Gebetsopfer und den Mittelpunkt des Kultus bildet hier die Betrachtung des göttlichen Worts. Zunächst an die Synagoge, nicht an den Tempelkultus hat der christliche Gottesdienst angeknüpft [4].

1) Das Nähere, namentlich über die grosse Synagoge, gehört in die alttest. Einleitung; hier nur Folgendes. Schon Esra musste darauf Bedacht nehmen, für seine Zwecke eine Anzahl gesetzeskundiger Männer heranzubilden (vgl. Esr. 7, 25. Neh. 8, 7 f. 13). Die Sage stellt ihm für seine organisatorische Thätigkeit ein Kollegium von Schriftgelehrten unter dem Namen der grossen Synagoge an die Seite. Die biblischen Geschichtsbücher wissen von einer solchen Be-

hörde nichts, denn sie kann weder in dem nach Esr. 10, 16 zur Aussonderung der fremden Weiber errichteten Aeltestenausschuss, noch auch in dem Neh. 10, 1 ff. bei der Verpflichtung des Volkes auf das Gesetz erwähnten Ausschuss (§ 192) gefunden werden. Der historische Kern der Sage ist wahrscheinlich darauf zu reduciren, dass in ihr sich die Erinnerung an die Succession und das Zusammenwirken der Schriftgelehrten von der Zeit Esra's bis auf Simon den Gerechten (um 300 v. Chr.) fixirt hat. Denn der letztere war nach Pirke Aboth I, 2 eines der letzten Mitglieder derselben. Ob aber diese Schriftgelehrten ihre Thätigkeit in der Form einer organisirten Behörde oder nur in freierer Vereinsform und vermöge persönlicher Auktorität ausübten, lässt sich nicht ausmachen. [Artikel: »Padagogik des A. T.«] — Vgl. auch den Artikel »Kanon des A. T.« in Herzogs Realencyklop. VII, S. 245 ff.

2) Ob noch aus Esra's Zeit uns ein Schriftgelehrter ausser Esra selbst mit Namen bekannt ist, darüber wird gestritten. Es hängt ab von der Erklärung von Neh. 13, 13. Der Sopher Zadok, unter dem man jedoch auch schon (so Bertheau) nur einen Schreiber, der das Verzeichniss für die Vorrathskammern des Tempels zu führen hatte, verstehen wollte, wird dort von den Priestern und Leviten unterschieden; wäre er aber der 3, 29 Erwähnte, so wäre er doch ein Priester gewesen.

3) Vgl. hierüber Jost, Geschichte des Judenthums, I, S. 148. — Weiteres über Hohepriesterthum, Priesterthum und Leviten s. in den betreffenden Artikeln in Herzogs Realencyklop. VI, S. 205 f., XII, S. 187, VIII, S. 358.

4) Ueber die fernere Geschichte des Judenthums s. den Artikel »Volk Gottes« bei Herzog XVII, S. 278 ff.

Zweiter Abschnitt.

Theologie des Prophetismus.

§ 194.

Uebersicht.

Die Theologie des Mosaismus wird von der Prophetie besonders in folgenden Punkten weitergebildet:

1) Was die Lehre von Gott und seinem Verhältniss zur Welt betrifft, so entfaltet sich die Jehovaidee weiter in dem Gottesnamen Jehova Zebaoth, womit die weitere Ausbildung der Angelologie zusammenhängt.

2) Im Kampfe mit dem Abfall des Volks sowie mit der Veräusserlichung des Gesetzes wird von der Prophetie der ethische Gehalt des Gesetzes weiter entwickelt und vertieft sich eben damit die im Mosaismus gegebene Auffassung des religiös-sittlichen Verhältnisses des Menschen zu Gott, wird, mit andern Worten, die Lehre von der Sünde und von der Gerechtigkeit weiter entwickelt.

3) Die Gemeinschaft des Menschen mit Gott kulminirt in der Prophetie. Das Wesen der prophetischen Offenbarung und der Weissagung ist als Fortsetzung dessen, was der Mosaismus über die göttlichen Offenbarungsformen lehrt, hier darzustellen.

4) Den wesentlichen Inhalt der Weissagung bildet der Gang des Reiches Gottes.

Erste Abtheilung.

Lehre vom Jehova Zebaoth [1]) und den Engeln.

§ 195.

Form und Vorkommen des Gottesnamens. Einseitige Ansichten über dessen ursprüngliche Bedeutung.

Jehova Zebaoth — der vollständige Ausdruck dieses Gottesnamens ist יְהוָה אֱלֹהֵי צְבָאוֹת (oder יְהוָה אֱלֹהֵי הַצְּבָאוֹת); am häufigsten aber steht kürzer יְהוָה צְבָאוֹת (einmal, Am. 9, 5. יְהוָה הַצְּבָאוֹת). In der letzteren Ausdrucksweise ist יְהוָה nicht Status constructus [2]), wogegen schon die in einigen Psalmstellen vorkommende Form אֱלֹהִים צְבָאוֹת spricht [3]), sondern der verkürzte Ausdruck ist durch eine Ellipse zu erklären, indem aus dem Nomen proprium der allgemeinere Begriff herauszunehmen ist (wie in גַּת פְּלִשְׁתִּים und ähnlichen Verbindungen) [4]). Für sich allein erscheint צְבָאוֹת als Gottesname in dem hebräischen Texte des Alten Testaments nirgends; erst die LXX behandeln das Wort theilweise (nämlich in der Regel im ersten Buch Samuelis und bei Jesaja) wie einen Eigennamen, indem sie dafür *σαβαώθ* setzten [5]), wogegen sie es sonst theils (im 2ten Buch Samuelis, öfters bei Jeremia, durchgängig in den kleinen Propheten mit Ausnahme von Sach. 13, 2) durch *παντοκράτωρ*, theils (in den Psalmen, mehreremal bei Jeremia und in einzelnen Stellen anderer Bücher) durch *κύριος* oder *θεὸς τῶν δυνάμεων* übertragen [6]). — Der Gottesname »Jehova Zebaoth« kommt im ganzen Pentateuch, in den Büchern Josua und Richter noch nicht vor; zuerst wird er erwähnt in der Relation über die Zeit des Eli. Dem Jehova Zebaoth wird in Silo geopfert (1. Sam. 1, 3. vgl. mit 4, 4), bei diesem Namen ruft Hanna Gott an (1, 11). Der Name scheint besonders in der Zeit Samuels und Davids üblich gewesen zu sein (vgl. 1. Sam. 15, 2. 17, 45. 2. Sam. 7, 8. 26 f. Ps. 24, 10). In den Büchern der Könige kommt der Name selten vor und nur im Munde der Propheten, namentlich des Elia. Unter den Propheten haben ihn am häufigsten Amos, Jesaja, Jeremia, Haggai, Sacharja und Maleachi [7]).

Seiner ursprünglichen Bedeutung nach soll der Name nach der Ansicht Mancher [8]) Bezeichnung Jehova's als des Kriegs-

gottes seines Volkes sein, da dieses ja Ex. 7, 4 und 12, 41 den Namen »Heerscharen Jehova's« führt. Der Ausdruck »Gott der Heerscharen« wäre hiernach gleichbedeutend mit der ihm 1. Sam. 17, 45 beigefügten Benennung אֱלֹהֵי מַעַרְכוֹת יִשְׂרָאֵל (Gott der Schlachtreihen Israels). Auch auf Ps. 24 wird verwiesen, wo das יְהוָה צְבָאוֹת in V. 10 gleichbedeutend mit dem יְהוָה גִּבּוֹר מִלְחָמָה in V. 8 sein soll. Allein so gewiss in dem Namen, wie sich später zeigen wird, eine Beziehung darauf liegt, dass Gott in unwiderstehlicher Macht über die Feinde seines Volks sich offenbart, so wäre doch, wenn dieses seine ursprüngliche Bedeutung wäre, auffallend, dass derselbe gerade in der alten Zeit der grossen theokratischen Kämpfe (der »Kriege Jehova's« Num. 21, 14) noch nicht auftaucht, dann aber auch wieder in dem kriegerischen Zeitalter Davids nicht erzeugt, sondern bereits vorgefunden wird. In 1. Sam. 17, 45 spricht die Verknüpfung »Jehova's der Heerscharen« und des »Gottes der Schlachtreihen Israels« gerade dafür, dass beide Namen nicht ganz dasselbe bedeuten. In dem ersteren muss ein höherer Begriff liegen; eben dies nämlich, dass der Gott der Schlachtreihen Israels zugleich Gott der Heerscharen ist, macht ihn zu einem so furchtbaren Gotte. Ein ähnliches Verhältniss findet in Ps. 24 zwischen V. 8 und 10 statt; von dem Gott »mächtig im Streit« steigt das Lied auf zu dem Gott der Heerscharen; der Gedanke des 10ten Verses entspricht dem des ersten; so dass das Lied in seinem Eingang und seinem Schluss den Gott Israels als Weltgott feiert. — Diese allgemeinere Bedeutung des Namens macht eine zweite Ansicht geltend, die mit Rücksicht auf Gen. 2, 1 den Ausdruck צְבָאוֹת von den Geschöpfen überhaupt versteht, die in ihrer Gesamtheit das grosse Heer Jehova's ausmachen (so dass in dem Namen im Allgemeinen die Majestät Gottes ausgeprägt wäre, wie sie sich in der Gesamtheit der Kreaturen, über welche er allein zu gebieten hat, wirksam erweist)[9]. Aber von den Geschöpfen überhaupt steht der Ausdruck »Heer« nur uneigentlich; in der genannten Stelle ist das צְבָאָם zunächst durch die Erwähnung des Himmels veranlasst und steht von den Geschöpfen der Erde nur vermöge eines Zeugma, wie der genauere Ausdruck Neh. 9, 6 zeigt[10]). Von dem himmlischen Heer (צְבָא הַשָּׁמַיִם) hat die Erklärung des Namens auszugehen.

1) Vgl. meinen Artikel »Zebaoth« in Herzogs Realencyklop. XVIII, S. 400 ff.

2) So Ewald, Ausf. Lehrb. der hebr. Sprache, § 268 c, Gesenius, Thesaurus, III, S. 1146.

3) S. Ps. 59, 6. 80, 5. 8. 15. 20. 84, 9. — Auch die Masorethen haben in den Stellen, wo dem יהוה das אֲדֹנָי vorangeht, jenem niemals die Punkte von אֲדֹנָי, sondern immer die von אֱלֹהִים untergesetzt (vgl. auch Jes. 10, 16 אֲדֹנָי צְבָאוֹת). [i. ang. Art.]

4) S. Hengstenberg, Christologie des A. T., 2. A. I, S. 436 f.

5) Ebenso Jak. 5, 4. — Doch findet sich bei den LXX der Ausdruck σαβαώθ nie für sich allein stehend; so erst in den Sibyllinen I, 304 u. a. — Lydus, de mensibus § 38. 98 betrachtet den Namen als einen phönicischen und leitet ihn von der Siebenzahl ab: ὁ ὑπὲρ τοὺς ἑπτὰ πόλους, τοῦτ' ἔστιν ὁ δημιουργός.' [i. ang. Art.]

6) Die anderen griechischen Versionen haben dafür das genauere κύριος στρατιῶν. [i. ang. Art.]

7) Bei anderen findet er sich wenigstens in einzelnen Stellen, niemals aber bei Ezechiel und Daniel. Er fehlt ferner in den Denkmälern der Chochma; wogegen er in den Psalmen einigemal, aber nur in den drei ersten Büchern derselben vorkommt, demnach der jüngeren Psalmodie fremd gewesen zu sein scheint. Von den nachexilischen Geschichtsbüchern hat den Namen bloss die Chronik und zwar nur in der Geschichte Davids (1. Chr. 11, 9. 17, 7. 24). [i. ang. Art.]

8) So Herder, Geist der hebr. Poesie, Werke zur Relig. und Theol. II, S. 167 f., v. Cölln, Theol. des A. T., S. 104 (»Man findet diese Zusammensetzung des Gottesnamens zuerst in den Büchern Samuels, wo sie ziemlich häufig gebraucht wird, aber immer in Beziehung auf Kriege, Schlachten und Siege, so dass man die Heerscharen von den Heerscharen der Israeliten nehmen und den Gottesnamen selbst so fassen muss, dass dadurch der Gott der Kriegsheere bezeichnet werde, der Gott, welcher den israelitischen Kriegsscharen vorsteht, sie zu Kampf und Sieg leitet«) u. A.

9) So Hävernick, Theol. des A. T., 1. A. S. 41 f., 2. A. S. 48. Hiemit ist allerdings das, dass in dem Namen die Allmacht Gottes über das Universum liegt, richtig erkannt, nicht aber ist dieses die Anschauung, aus welcher der Name ursprünglich hervorgieng. — Aehnlich will Joh. Buxtorf (der Sohn) in der Abh. de nominibus Dei hebraicis (Dissertat. philol. theol. S. 280) unter den Heerscharen Gottes verstanden wissen varios exercitus, qui ipsi parent, ministrant et militant, die oberen Heere, Engel und Gestirne, und die unteren Heere, nämlich die Naturelemente, Schwert, Hunger, Pest u. dgl., endlich auch die Heerscharen Israels. [i. ang. Art.]

10) Neh. 9, 6: »Du hast gemacht den Himmel und den Himmel der Himmel und all ihr Heer, die Erde und alles was darauf ist, das

Meer und alles was darin, du belebst sie alle und das Heer des Himmels betet dich an.«

§ 196.

Das Heer des Himmels: 1) Die Gestirne.

Das Heer des Himmels ist nach dem Alten Testament (wie die eben angeführte Stelle Neh. 9, 6 zeigt) ein zweifaches, das der Gestirne und das der himmlischen Geister.

Für die Anschauung der Israel umwohnenden Völker sind die Gestirne göttliche Mächte, Genien, die in ätherische Leiber gehüllt am Himmel ihre Bahnen ziehen, oder doch Sitze und Erscheinungsformen göttlicher Wesen. Wenn hiernach Himmelskörper und Himmelsgeister wo nicht zusammenfallen, doch wesentlich zusammengehören, so wird dagegen im Alten Testament nicht bloss der geschöpfliche Charakter des himmlischen Heeres (Ps. 33, 6), sondern auch der bezeichnete Unterschied der zwei Klassen desselben bestimmt festgehalten. Nur als dichterische Personifikation ist es zu betrachten, wenn in dem Lied der Debora Jud. 5, 20 die Gestirne als Streiter Jehova's erscheinen, die, ihre Bahnen verlassend, herabsteigen, um für Israel gegen Sisera zu kämpfen, wenn nach Hi. 38, 7 die Morgensterne in Verbindung mit den Engeln den Schöpfungsmorgen feiern, wie auch 9, 13. 26, 13 (nach der wahrscheinlichsten Erklärung dieser Stellen) mythologische Vorstellungen von der Bändigung siderischer Mächte verwendet werden [1]). Je grösser für das von sabäischen Kulten umgebene Israel die Gefahr der Verführung zum Gestirndienste war — man sehe, wie 31, 26 f. das Versuchliche des Anblicks von Sonne und Mond geschildert wird [2]) —, um so wichtiger war es, nicht bloss die Erhabenheit Jehova's über die Gestirne und das Verbot ihrer Verehrung auszusprechen Deut. 4, 19. 17, 3, sondern überhaupt eine solche Anschauung der Gestirne zu begründen, welche von selbst alle Verehrung derselben abschnitt. Dieses geschieht von Gen. 1, 14 an; die Gestirne sind bloss von Gott geschaffene Lichtträger (מְאֹרֹת), die als solche irdischen Zwecken dienen (vgl. Ps. 104, 19 ff.); in ihnen (ihrem Glanze und ihren Bahnen) offenbart sich die Grösse und Weisheit des Schöpfergottes (Ps. 8, 4. 19, 5. Am. 5, 8. Hi. 9, 9. 38, 31 f., doch so, dass ihr Glanz mit der göttlichen Herrlichkeit gar keine Ver-

gleichung zulässt 25, 5). Sie sind so das Heer Gottes, über das sein allmächtiger Wille frei gebietet (Jes. 40, 26 [3]). 45, 12); sie dienen auch zur Ankündigung und Verherrlichung seiner Gerichtsoffenbarungen (Jo. 4, 15. Jes. 13, 10. Hab. 3, 11. vgl. die dichterische Stelle Jos. 10, 12 f.). Ihr kreatürlicher Charakter zeigt sich darin, dass sie ebenso wie die Erdschöpfung der Vergänglichkeit unterliegen (Jes. 34, 4. vgl. mit 51, 6. Ps. 102, 26 f.). — Wie nun in dem Namen »Jehova Zebaoth« jedenfalls auch die Erhabenheit Gottes über die Gestirne im Gegensatz gegen den Gestirnkultus sich ausprägte, zeigt besonders Jes. 24, 23, eine Stelle, die (nicht bloss nach 60, 19 zu erklären ist, sondern zugleich) den Gedanken in sich schliesst, dass das letzte Gericht, durch das Jehova sein Königthum auf Erden aufrichtet, die Nichtigkeit des die Gestirne anbetenden, in ihnen (27, 1) die Schutzmächte der Reiche verehrenden Heidenthums herausstellen werde. Es ist möglich, dass dieses Moment in der Idee des Jehova Zebaoth das der Zeit nach primäre ist (die Ansicht von Vatke), dass also der Name in der Richterzeit zunächst im Gegensatz gegen den Sterndienst aufgekommen ist. Näher liegt es aber doch, die Wurzel des Namens in der Bezeichnung des Engels des Herrn als des Fürsten des Heers Jos. 5, 14 f. zu suchen; seine Hauptbedeutung hat der Name jedenfalls in seiner Beziehung auf das Heer der himmlischen Geister.

1) Dass in den angef. Stellen nicht eine Hypostasirung der Gestirne zu sehen ist, kann nach dem ganzen Lehrzusammenhang des A. T. nicht bezweifelt werden. [i. ang. Art.]

2) Hi. 31, 26 f.: »Wenn ich das Licht beschaute, weil es glänzt, und den Mond, den prächtig wandelnden; und sich bethörte insgeheim mein Herz, dass meine Hand meinen Mund küsste.«

3) Jes. 40, 26 beschreibt, wie Gott jede Nacht sein Sternenheer herausführt und mustert.

§ 197.

2) Das Heer der himmlischen Geister.

In dreifacher Beziehung redet das Alte Testament von dem himmlischen Geisterheer, den Scharen der Söhne Gottes, den Engeln [1]). — Sie bilden fürs Erste die obere Gemeinde, die an der Spitze jenes Responsoriums des Universums stehend (Ps. 148, 2. 150, 1) im himmlischen Heiligthum Gott Anbetung

darbringt. Bereits in der Lehre von der Schechina (im ersten Theil § 62) wurde bemerkt, dass der Einwohnung Gottes im irdischen Heiligthum die Gegenwart Gottes in seiner himmlischen Wohnung entspreche, die gleich jenem den Namen הֵיכָל führt (so zuerst in den davidischen Psalmen) Ps. 11, 4 [2]). Von dieser Centralstätte der Herrlichkeit Gottes gehen alle göttlichen Manifestationen an die Welt in Gnade und Gericht aus Mich. 1, 2 f. Hab. 2, 20. Sach. 2, 17, daher das Gebet Jes. 63, 15 [3]). Hier ist die Sphäre der ihn anbetenden oberen Gemeinde [4]), der Gottessöhne, בְּנֵי אֵלִים, vgl. Ps. 29, 1. 9 [5]), besonders aber 89, 6—8, wo die Söhne Gottes die Gemeinde der Heiligen קְהַל קְדֹשִׁים heissen, die unaufhörlich die Wunder der göttlichen Gnade preisen, dort mit besonderer Beziehung auf den Gnadenrath Gottes in der Erwählung des davidischen Geschlechts. Ihr vertrauliches Verhältniss zu Gott wird dort V. 8 durch סוֹד קְדֹשִׁים (Rathkreis der Heiligen) bezeichnet. Wenn es nun in dieser Stelle V. 8 f. heisst: »Gott schrecklich im Kreis der Heiligen sehr und furchtbar über alle um ihn her; Jehova, Gott der Heerscharen, wer ist wie du?« — so ist die Beziehung dieses Gottesnamens auf die Engelscharen unverkennbar. Als eine berathschlagende himmlische Versammlung, als ein Divan, wie man die Sache zu fassen pflegt, erscheint das himmlische Heer nicht eigentlich, auch nicht in der Vision von der himmlischen Gerichtssitzung Dan. 7, 9 ff. [6]), wo vielmehr die Meinung die ist, dass die himmlischen Scharen, weil sie die Werkzeuge zur Ausführung des Gerichts sind, auch Zeugen der Fassung des Gerichtsrathschlusses sein sollen [7]). Ebenso erscheint 1. Reg. 22, 19 ff. Hi. 1 f. das himmlische Heer um Jehova geschart, nicht für den Zweck, dass dieser sich mit ihm berathe, sondern um über die Ausrichtung der göttlichen Befehle Meldung zu thun (vgl. Sach. 1, 8 ff. von den himmlischen Reitern, die die Erde durchkreisen) und weiteren göttlichen Befehl zu empfangen. — Denn fürs Zweite (und zwar ist dies der überwiegend hervortretende Gesichtspunkt, unter den das himmlische Heer gestellt wird) die himmlischen Geister sind die Boten Gottes (מַלְאָכִים), die Werkzeuge zur Vollstreckung seines Willens in Gnade und in Gericht zum Schutze und zur Rettung der Seinen und zur Bewältigung seiner Feinde, s. Ps. 103, 20 f. 148, 2. Es liegt hierin dies, dass Gott seine Reichsregierung vollzieht durch

persönlich-lebendige Kräfte. Die göttliche Vorsehung ist im Allgemeinen lebendige Aktuosität, überall wissend und sehend gegenwärtig [8]), daher sie Sach. 4, 10 symbolisch (vgl. Ps. 139, 7) als die sieben Augen Gottes bezeichnet wird, welche die ganze Erde durchstreifen. Dieser Vorsehung nun dienen freilich alle Elemente und Naturkräfte, wie es Ps. 104, 4 heisst: »er macht zu seinen Boten Winde, zu seinen Dienern flammendes Feuer« (nach der wahrscheinlichen Konstruktion, vgl. § 61, Erl. 4). Aber für seine Reichszwecke und für den besonderen Dienst seiner Knechte auf Erden hat er erkoren die himmlischen Geister (die der Menschen Genossen sind), vgl. als Hauptstellen z. B. 91, 11. 34, 8 [9]). Aber auch hier tritt die Anschauung des himmlischen Heeres als einer göttlichen Streitermacht ein; schon Gen. 32, 3 ist von einem (den Jakob) schützend umgebenden Lager Gottes (מַחֲנֶה) die Rede, womit 2. Reg. 6, 16 f. (Jos. 5, 14 f.) zu vergleichen ist [10]). Weiter kommen (für die Verwendung himmlischer Geister als göttlicher Boten) folgende Stellen in Betracht. Sach. 3, 7 wird dem Hohenpriester Josua gesagt, dass Gott ihm Führer gebe aus den vor ihm stehenden Engeln; vgl. auch Hi. 5, 1 [11]). Besonders wichtig aber ist die Stelle in der Rede des Elihu 33, 23. Wir ziehen die Stelle hieher, nicht, wie Manche sie fassen, zu der Lehre von den Engeln höheren Rangs. Der מַלְאָךְ מֵלִיץ, angelus interpres, אֶחָד מִנִּי־אָלֶף ist nicht der einzigartige, aus tausend sich heraushebende Engel, der Engel des Bundes (was Viele, auch noch Schlottmann und Delitzsch, hier finden), sondern ein Engel aus tausend d. h. wie deren Gott tausend hat; und das מֵלִיץ bezeichnet dort nicht die Vertretung des Menschen vor Gott, sondern dass er Dolmetscher des göttlichen Willens an den Menschen ist. Er wird von Gott gesendet, um dem kranken Menschen anzuzeigen seine Geradheit d. h. ihn zur Busse und zu aufrichtigem Bekenntniss seiner Sünde zu leiten, damit er nach V. 24 Gnade bei Gott finde. Dem Satan gegenüber, dessen Geschäft nach Hi. 1 das ist, die Menschen zu verderben, hat Gott Engel zu tausend, deren Geschäft ist, thätig zu sein zur Rettung menschlicher Seelen. — Drittens hat das Heer der himmlischen Geister die Bestimmung, dass sie die Jehova begleitenden Zeugen, beziehungsweise seine Organe sind, wenn er in seiner königlichen und richterlichen Herr-

lichkeit erscheint. Schon Deut. 33, 2 gehört hieher[18]); der Sinn der Stelle ist natürlich nicht der, dass die Engelscharen im Himmel zurückgeblieben, sondern dass sie Zeugen jenes Offenbarungsaktes (und in den denselben begleitenden Erscheinungen wirksam) gewesen seien, so dass aus der Mitte des ihn umgebenden himmlischen Heeres Jehova als Gesetzgeber hervorgetreten sei. Damit vgl. Ps. 68, 18, wo Gott, indem er seinen Herrschersitz auf dem Zion einnimmt, umgeben gedacht wird von den Wagen- oder Reiterzügen der Engelscharen. Der hier gebrauchte Ausdruck רֶכֶב אֱלֹהִים stellt die letzteren wieder unter den Gesichtspunkt einer himmlischen Streitermacht, die Gott zum Kampfe führt gegen seine Feinde und mit der er sein Volk schirmend umwaltet. Wie an diese Anschauung der Gottesname »Jehova Zebaoth« anknüpft, zeigt besonders Jes. 31, 4 f.[19]), und hiernach ist nun deutlich, in welchem Sinn der Name als Bezeichnung Jehova's als des Kriegsgottes zu betrachten ist. Endlich bildet das himmlische Heer auch das Geleite Jehova's bei seiner letzten Gerichtsoffenbarung. Die himmlischen Scharen sind die Helden, die er nach Jo. 4, 11 hinabführt in das Thal Josaphat; sie sind die Heiligen, mit denen er nach Sach. 14, 5 in der Entscheidungsstunde des letzten Kampfes des Bundesvolks auf dem Oelberg erscheint. Hiemit ist die Schilderung des Auszugs der himmlischen *στρατεύματα* Apok. 19, 14 zu vergleichen.

1) Die beiden letzteren Ausdrücke sind schon im ersten Theil § 61 besprochen worden.

2) Ps. 11, 4: »Jehova ist in seinem heiligen Tempel, Jehova im Himmel ist sein Thron.«

3) Mich. 1, 2 f.: »der Herr von seinem heiligen Tempel; — Jehova geht hervor aus seinem Orte.« — Hab. 2, 20: »Jehova ist in seinem heiligen Tempel, stille vor ihm alle Welt.« — Sach. 2, 17: »Stille alles Fleisch vor Jehova, denn er macht sich auf aus seiner heiligen Wohnung.« — Jes. 63, 15: »Blicke vom Himmel und schaue her von deiner heiligen herrlichen Wohnung.«

4) Schon was Jes. 6 von den anbetenden Seraphim sagt, gehört hieher; hierüber später § 199.

5) Ps. 29, 1 heissen die Engel Gottessöhne (vgl. § 61, Erl. 2), die Jehova geben Ehre und Stärke; von ihnen heisst es V. 9, während im Gewitter die Stimme Jehova's über die Erde ergeht: »in seinem Tempel spricht Alles: Ehre!«

6) Dan. 7, 9 ff. erscheint der ewige Richter, der Alte der Tage, umgeben von einer ihm dienenden Schar von tausendmal Tausenden und myriadenmal Myriaden.

7) Verschieden davon ist Dan. 4, 14. Aber dort spricht Nebukadnezar, indem er von einem »Beschluss der (himmlischen) Wächter«, einem »Ausspruch der Heiligen« redet, lediglich eine heidnische Vorstellung aus, für die sodann Daniel V. 21 den berichtigenden Ausdruck »Beschluss des Höchsten« setzt.

8) S. die Behandlung der Cherubim § 119.

9) Ps. 91, 11: Jehova gebietet seinen Engeln über dem Frommen, ihn zu bewahren auf all seinen Wegen. — 34, 8: »Es lagert sich der Engel Jehova's um die her, die ihn fürchten.«

10) 2. Reg. 6, 16 f. weiss sich Elisa, was er seinen Diener schauen lässt, von den schützenden Scharen der Engel umlagert.

11) Hi. 5, 1 ist dieselbe Vorstellung von der Hilfe der Engel, der קְדֹשִׁים im Himmel, angedeutet.

12) Deut. 33, 2 heisst es in der Schilderung der Theophanie bei der Gesetzgebung: »Jehova ist gekommen von den heiligen Myriaden.«

13) Ewald, Geschichte des Volkes Israel, III, 2. A. S. 81 f., 3. A. S. 87, geht hauptsächlich von der angef. Stelle aus, er ist geneigt, diese Bedeutung des Namens, dass er Gott als den mit allen seinen himmlischen Heeren Israels Heeren zu Hilfe Kommenden bezeichne, für die ursprüngliche zu halten; der Name sei wohl entstanden, als einst Israels Heere in einer grossen Schlacht wie durch Jehova's vom Himmel herabkommende Heere selbst mächtig gekräftigt die Feinde in die Flucht schlugen. — Die Stelle ist allerdings eine Hauptstelle, aber sie ist nur Eine der Hauptstellen.

§ 198.

Resultat in Betreff des Namens Jehova Zebaoth.

Fassen wir alles zusammen, so liegt die Bedeutung der Lehre vom Jehova Zebaoth darin, dass sie den lebendigen Gott eben so sehr in seiner überweltlichen Machtherrlichkeit, wie als denjenigen erkennen lehrt, der in freiem Herrscherwillen in den Lauf der Welt eingreift, und hiebei nicht gebunden ist an die Elemente und Naturkräfte, die freilich ihm auch dienen müssen, vielmehr zugleich zur Vollstreckung seines Willens auf Erden die geistigen Mächte der oberen Welt zur Verfügung hat. Hiernach prägt sich in dem Namen nicht mehr bloss der Gegensatz gegen die Sterngötter aus, sondern überhaupt der Gegensatz gegen die in das Natur- und Weltleben verschlungenen heidnischen Götter, und es er-

weitert sich die Anschauung des Herrn der Heerscharen zu der des allmächtig gebietenden Weltgottes; so Ps. 24, 10 (nach dem oben § 195 Bemerkten), Jes. 6, 3. 51, 15. 54, 5 [1]). Am. 9, 5 u. a.; die hieher gehörige Hauptstelle aber ist Jer. 10, 16 nach ihrem Zusammenhang mit V. 1—10. Vorzugsweise aber haftet doch an dem Namen als näherer Bestimmung des Jehovabegriffs (vgl. das § 41 über diesen Bemerkte) die Beziehung auf die göttlichen Reichsthaten, besonders sofern es sich bei diesen um Kampf und Sieg, überhaupt um Manifestation der göttlichen Majestät der ihr widerstrebenden Welt gegenüber und um den Schutz des Bundesvolkes handelt, wie dies zahlreiche Stellen in den Psalmen und bei den Propheten beweisen; vgl. ausser den oben angeführten Stellen noch Ps. 46, 8. 12. 80, 8. 15. Daraus erklärt sich das Fehlen des Namens in den Denkmälern der Chochma, da diese es nicht mit der reichsgeschichtlichen Offenbarung zu thun haben; wogegen das Fehlen des Namens im Pentateuch wohl damit zusammenhängt, dass hier neben dem Engel des Herrn die himmlischen Scharen in den Hintergrund treten (§ 61). — Das Moment der göttlichen Transcendenz, das in dem Namen liegt, wird später in dem Gottesnamen »Gott des Himmels« fixirt, der Dan. 2, 37. 44 und in einigen Stellen der Bücher Esra und Nehemia vorkommt.

1) Jes. 54, 5 dem »Jehova Zebaoth ist sein Name« entspricht: »der der ganzen Erde Gott genannt wird.«

§ 199.

Engel höherer Ordnung und besondern Berufs.

Aus dem himmlischen Heer hebt die jüngere Prophetie hervor Engel höherer Ordnung und besondern Berufs. — Nicht hieher gehören die Cherubim, von welchen schon im ersten Theil (§ 119) gehandelt und bemerkt wurde, dass sie nie als zum Dienst verordnete Geister erscheinen. Auch die Seraphim Jes. 6 hat man schon (als bloss symbolische Gestalten) mit den Cherubim zusammengefasst, wie denn die Schilderung der himmlischen Lebwesen (ζῶα) Apok. 4, 8 ihre Züge mit denen der Cherubim kombinirt. So fasst z. B. Hävernick (Theologie des Alten Testaments, 1. Aufl. S. 80, 2. Aufl. S. 95) die Seraphim als Modifikation der

Cherubim, welche die ideale Schöpfung als Feuer- oder Lichtgestalt repräsentiren. Aber in dem angeführten Kapitel des Jesaja (der einzigen Stelle, wo sie vorkommen) erinnert V. 6 doch mehr an die Thätigkeit der Engel, obwohl sie nicht ganz dem angelus interpres bei Sacharja und Daniel entsprechen, da sie sich nicht zwischen Jehova und den Propheten als Offenbarungsorgan einschieben (und in V. 8 der Prophet sich des göttlichen Rufes als eines unmittelbaren bewusst wird). Die Symbolik ihrer Erscheinung ist sehr einfach. Mit zwei Flügeln bedecken sie das Angesicht — das will sagen, dass auch die höchsten Geister nicht das volle Schauen der göttlichen Herrlichkeit zu ertragen vermögen; mit zweien bedecken sie die Füsse, was die Ehrfurcht symbolisirt, mit zweien fliegen sie, was die Schnelligkeit in Vollziehung der göttlichen Befehle ausdrückt. Im Uebrigen werden sie offenbar in menschlicher Gestalt vorgestellt (denn es ist von Angesicht, Händen und Füssen die Rede); von einer Schlangengestalt ist keine Spur, und die Kombination des Namens mit der giftigen Schlangenart, die שָׂרָף heisst, ist schon desswegen unzulässig, weil nach der Anschauung des Alten Testaments die Schlange unmöglich ein Symbol des Heiligen sein kann [1]). Der Ableitung des Namens von dem Stamm שָׂרַף, brennen, scheint der Zug V. 7 günstig, wo der Seraph als das göttliche Organ für die Entsündigung und Läuterung des Mundes des Propheten mit himmlischem Feuer erscheint, wäre nur nicht die Bedeutung des Verbalstammes: verbrennen (nicht: glühen, oder etwas Aehnliches). So bleibt die (von manchen Früheren, namentlich Steudel, Theologie des Alten Testaments, S. 225, angenommene) Zurückführung auf den arabischen Stamm شَرُفَ, nobilis fuit, woher شَرِيف (adelig), noch immer wenigstens gleichberechtigt [2]). Nach dieser Ableitung wären die Seraphim als die erhabensten unter den himmlischen Geistern so bezeichnet und man könnte in ihnen die späteren שָׂרִים, Engelfürsten (wie sie bei Daniel heissen) sehen, wiewohl jener Name auch der Bezeichnung der Engel überhaupt als der אַבִּירִים Ps. 78, 25, der גִּבֹּרֵי כֹחַ Ps. 103, 20 entsprechen würde [3]). — Weiter kommen in Betracht die sieben Engel in der Stelle Ez. 9, welche abgesendet werden, um das Vertilgungs-

gericht an dem abgöttischen Jerusalem zu vollziehen. Das freilich liegt ganz und gar nicht in der Stelle, dass der Prophet eine Siebenzahl von Engeln voraussetze, die den besondern Beruf gehabt hätten, Wächter und Aufseher Jerusalems zu sein. Denn die Siebenzahl ist hier, wie sonst im Alten Testament, Signatur für das vollendende Wirken Gottes, nämlich das zum Abschluss kommende göttliche Gericht, und es bedarf gar nicht des Zurückgehens auf die sieben Planetengötter der Babylonier (vgl. Diodor, Biblioth. II, 30) und die sieben Amschaspands der Perser. Diese heidnische Vorstellung könnte man eher als Grundlage betrachten für die Stelle Tob. 12, 15 von den sieben heiligen Engeln, *οἳ προςαναφέρουσι τὰς προςευχὰς τῶν ἁγίων καὶ εἰςπορεύονται ἐνώπιον τῆς δόξης τοῦ ἁγίου* (wiewohl diese auch jene ezechielische Vision zur Grundlage haben könnte). Bedeutsam aber ist, dass bei Ezechiel vor den andern sechs, die das Gericht ausführen, ein siebenter, durch seinen hohepriesterlichen Linnenschmuck ausgezeichneter Engel hervortritt, der die vor dem Gericht zu Rettenden anzeichnet. Diesem Engel von besonderer Würde entspricht in der Vision Sach. 1, 8 ff. der Reiter, der im Myrtenwäldchen (Symbol des Bundesvolkes) hält und offenbar Vorsteher der andern ist, die die Erde durchziehen. Ihm erstatten die letzteren Bericht und darauf wendet er sich fürbittend für Jerusalem an Jehova der Heerscharen. Dieser scheint ferner identificirt werden zu müssen mit dem Engel des Herrn in Kap. 3, vor dem der anklagende Satan steht; er ist von Jehova nach 1, 12 hypostatisch unterschieden und doch wieder in der Scene Kap. 3 sein Stellvertreter, mit dessen Rede Jehova's Rede wechselt, so dass er an den Mal'ach des Pentateuch (§ 59 f.) erinnert. Seine höhere Dignität erhellt besonders, wenn man ihn mit dem הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי, dem *angelus interpres* des Sacharja vergleicht, der diesem Propheten die Deutung der ihm von Jehova gegebenen Gesichte vermittelt; denn der letztere wird nicht als Stellvertreter Jehova's gefasst. Es ist merkwürdig, was Baumgarten (Die Nachtgesichte des Sacharja, I, S. 68) sehr richtig hervorgehoben hat, dass jener alte Engel, in dem der Name Jehova's wohnt, aus der Offenbarungsgeschichte zurückgetreten war, so lange Israel das sichtbare Fürstenthum des Hauses Davids hatte, jetzt, da dieses sichtbare Fürstenthum aufgehoben ist, wieder ein

unsichtbarer Fürst eintritt und nun selbst eine konkretere Gestalt mit persönlichem Wirken gewinnt, aber eben damit bestimmt hypostatisch von Gott geschieden wird. — In allem Bisherigen war von Namen der Engel noch nicht die Rede; diese erscheinen erst bei Daniel, nämlich מִיכָאֵל und גַּבְרִיאֵל. גַּבְרִיאֵל, um mit dem letzteren zu beginnen, d. h. Mann Gottes, heisst im Buch Daniel der Engel, der dem Daniel die Gesichte deutet, 8, 16. 9, 21, der also dem angelus interpres bei Sacharja entspricht [4]). Dem Engel des Herrn aber bei Sacharja, dem Reiter unter den Myrten, der das Bundesvolk vertritt, scheint der מִיכָאֵל des Buches Daniel zu entsprechen. Er heisst 10, 13 »einer der ersten Fürsten« (אַחַד הַשָּׂרִים הָרִאשֹׁנִים), 12, 1 »der grosse Fürst, der den Söhnen deines Volks vorsteht« (הַשַּׂר הַגָּדוֹל הָעֹמֵד עַל־בְּנֵי עַמֶּךָ), 10, 21 kurz »euer Fürst« (שַׂרְכֶם). Aber davon, dass der Michael wie der alte Bundesengel (Träger der göttlichen Offenbarungsseite, des שֵׁם) die in die kreatürliche Sphäre eintretende Versenkung des göttlichen Wesens sei, findet sich wenigstens im Buch Daniel nichts. Dass die spätere jüdische Theologie Michael mit der Schechina identificirte, ist allerdings richtig [5]); und so hat unter den Neueren Hengstenberg den Michael geradezu mit dem Logos identificirt. Schon der Name soll nach Hengstenberg (Die Offenbarung, I, S. 611) zeigen, dass wir Michael nicht in dem Gebiete des Endlichen aufsuchen dürfen. Der Name soll bedeuten: Wer ist wie ich, der ich Gott bin, in dem Gottes Herrlichkeit sich darstellt. Aber מִיכָאֵל erscheint ja wirklich, und zwar ziemlich häufig, als alttestamentlicher Menschenname von Num. 13, 13 an bis Esr. 8, 8. Uebrigens liegt allerdings in dem Namen des Engelfürsten zunächst nicht (wie auch Caspari, Ueber Micha, S. 15, will) die demüthige Anerkennung der Unvergleichlichkeit Gottes von Seiten des Engels, sondern wirklich eine Aussage über den Engel selbst: der Name will wohl die Unwiderstehlichkeit dessen bezeichnen, dem Gott die Macht gibt, seine Sache zu führen [6]). — Dagegen ist statt des מִיכָאֵל im Buche Daniel eine andere Erscheinung ins Auge zu fassen. Am Tigris hat Daniel nach Kap. 10 die Erscheinung eines Mannes, der nicht Engel, nicht Fürst heisst, sondern ganz unbestimmt als אִישׁ־אֶחָד bezeichnet wird. Diese Erscheinung, vor deren Majestät die menschliche Natur zu erliegen droht, ist (wie schon in Erläut. 4 bemerkt wurde)

nicht Gabriel. Es ist derselbe, der am Ulai 8, 15—17 dem Gabriel gebietet, dem Daniel das empfangene Gesicht auszulegen; es ist derselbe, der 12, 7 mit feierlichem Eidschwur die Vollendung der göttlichen Rathschlüsse verbürgt. Es liegt nahe, diese Erscheinung mit dem zu kombiniren, der 7, 13 (vgl. damit besonders 10, 16. 18) mit des Himmels Wolken einherfährt wie ein Menschensohn, um die Herrschaft über alle Völker zu empfangen, d. h. dem Messias (s. später), wie denn auch die Apokalypse 1, 13—15 ihre Schilderung des verklärten Christus aus Dan. 10, 5 ff. entlehnt [7]). Dann haben wir im Buch Daniel die merkwürdige Erscheinung, dass der alte Mal'ach nach der einen Seite zu einem zwar hochgestellten, aber von Jehova hypostatisch unterschiedenen Engel, dem Michael, wird, andererseits aber einer erscheint, dem auch Michael helfend dient. Dass jenem Wesen die Herrschaft über die Erde verliehen ist, passt sehr gut zu der Schilderung in Kap. 10. Jener Anonyme verkündigt V. 13, dass er bereits den שַׂר מַלְכוּת פָּרַס, den Fürsten des Königreichs Persien, bekämpft habe; da sei ihm Michael zu Hilfe gekommen, und so sei er Sieger geblieben bei den Königen von Persien; V. 20 f. fährt er fort, er wolle wieder hingehen und streiten mit dem שַׂר פָּרַס, dann werde aber auch der שַׂר־יָוָן, der Fürst der Griechen, kommen; keiner werde ihm helfen wider jene beiden ausser מִיכָאֵל שַׂרְכֶם. Dass unter den Fürsten von Persien und Griechenland irdische Könige zu verstehen seien (Hävernick, im Kommentar, u. A.), ist ganz unrichtig. Der שַׂר Persiens wird ja von den persischen Königen unterschieden. Es sind Engel, in denen die wider Gottes Reich sich erhebende, seinen Rath zu vereiteln strebende Macht Persiens und Griechenlands hypostasirt ist, ob man sie als Schutzengel dieser Staaten oder (mit Hofmann) als Repräsentanten des Reichsgeistes bezeichnet, kommt im Wesentlichen auf dasselbe hinaus. — Durch das Bisherige ist nun der Weg zur Erklärung der Stelle gebahnt, welche wir an den Schluss stellen, Jes. 24, 21 f. An jenem Tage, sagt dort der Prophet, an welchem die Weltmacht gedemüthigt wird, werde Jehova heimsuchen das Heer der Höhe in der Höhe (צְבָא הַמָּרוֹם בַּמָּרוֹם) und die Könige des Erdbodens auf dem Erdboden, sie werden zu Haufen gesammelt, gefangen ins Gefängniss und in den Kerker gesperrt; nach langer Zeit erst werde nach ihnen gesehen [8]). Bei

dieser Stelle ist die Ansicht abzuweisen, welche unter dem צְבָא הַמָּרוֹם nur die Hohen, die Mächtigen der Erde versteht; es ist klar, dass בַּמָּרוֹם dem עַל־הָאֲדָמָה entgegensteht. Es ist vielmehr von einem dem Gericht über die Mächtigen der Erde entsprechenden Gericht in der unsichtbaren Welt die Rede. Dieses Gericht in der unsichtbaren Welt wird nun aber, indem wir die Stelle bei Daniel zur Erläuterung benützen, das Gericht über die den irdischen Mächten entsprechenden, sie repräsentirenden himmlischen Geistermächte sein. Es ist hier also bereits im Alten Testament die im Neuen Testament weiter ausgebildete Lehre enthalten, dass die Führungen und Gerichte Gottes auf Erden in engem Zusammenhang stehen mit den entsprechenden Vorgängen in der höheren Geisterwelt [9]).

1) Die Zurückführung der Seraphim aber auf den ägyptischen Serapis hat den Werth eines Einfalls.

2) So auch Schultz in der alttest. Theol.: »Fürsten«.

3) Auf die letztere Weise fasst die Seraphim Hofmann im Schriftbeweis, I, 1. A. S. 328, 2. A. S. 376, wogegen die Hofmann'sche Identificirung mit den תְּרָפִים durchaus unwahrscheinlich ist.

4) Dagegen ist dieser Gabriel nicht, wie viele Ausleger irrthümlich annehmen, identisch mit dem 10, 5 ff. erscheinenden Wesen (über dieses nachher).

5) Man vgl. die Stellen in Meuschen, N. T. ex Talmude illustratum, S. 717 ff. Dort wird geradezu Adonai, Schechina, Michael identisch gefasst. Die drei Engel z. B., die zu Abraham kamen, seien Michael, Gabriel und Raphael gewesen, aber Michael sei mit dem Adonai identisch.

6) Dass auch im Brief Judä V. 9 und Apok. 12, 7 ff. der Michael nicht mit dem Sohn Gottes identificirt wird, steht trotz Hengstenberg fest. S. gegen Hengstenberg Hofmann, Weissagung und Erfüllung, I, S. 127 ff., Schriftbeweis, I, 1. A. S. 295 ff., 2. A. S. 340 ff.

7) Diese schon bei älteren Theologen, namentlich bei Chr. B. Michaelis (Uberiores adnot. in Dan. S. 372), vorkommende Auffassung vertreten unter den Neueren besonders Schmieder (im v. Gerlach'schen Bibelwerk), Hilgenfeld (Die jüdische Apokalyptik, S. 47 ff.), Keil.

8) Es lässt sich nicht sicher entscheiden, ob der Sinn der letzteren Worte (פָּקַד im Niph.) ist: sie werden aufgespart zum Endgerichte — dann ist 2. Petr. 2, 4. Judä 6 und im Buch Henoch Kap. 10 parallel, oder: sie werden eingesperrt eine Zeit lang und dann freigelassen — und dieser Auffassung ist die Parallele Jes. 23, 17 günstig.

9) Das nachkanonische Judenthum lehrt Schutz-

geister sämtlicher Völker. Die LXX haben diese Vorstellung in Deut. 32, 8 hineingetragen, wo sie übersetzen: *ὅτε διεμέριζεν ὁ ὕψιστος ἔθνη, ὡς διέσπειρεν υἱοὺς Ἀδάμ, ἔστησεν ὅρια ἐθνῶν κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων θεοῦ* (hebräisch: לְמִסְפַּר בְּנֵי יִשְׂרָאֵל). Da man nach der Völkertafel 70 heidnische Völker zählte, so sollte es auch 70 Engel, je einen für jede Nation und Sprache geben. — Von Engelnamen haben die Apokryphen des A. T. noch einen Raphael im Buch Tobit (der Name: »Gott heilt« bezieht sich eben auf den Inhalt des Buches Tobit), einen Uriel im 4ten Buch Esra. Wenn nach einer rabbinischen Behauptung die Engelnamen ascenderunt in manu Israelis ex Babylone, so mag dieses insofern richtig sein, als die babylonischen Vorstellungen auf die Gestaltung der späteren Angelologie (besonders in den Apokryphen) Einfluss geübt zu haben scheinen.

§ 200.

Die Satanslehre.

Unter den Engeln, welche vor Jehova erscheinen, den Söhnen Gottes (בְּנֵי הָאֱלֹהִים, wie sie im Buch Hiob heissen), tritt in einigen Stellen des Alten Testaments, nämlich im Prolog des Buches Hiob, in der Chronik und bei Sacharja, unter dem Namen הַשָּׂטָן ein gegen das Bundesvolk und die Frommen arglistig gesinnter Engel auf, der diesen die Gnade Gottes zu entziehen sucht, aber eben auch nur als Werkzeug Gottes sich verwenden lassen darf. Das Wort שָׂטָן ist eigentlich Appellativum, mit der Bedeutung: Feind, Widersacher; so Num. 22, 22 von dem dem Bileam wehrenden Engel Jehova's; so Ps. 109, 6, wo es Luther unrichtig als Nomen proprium »Satan« übersetzt hat; V. 29 steht in dem genannten Psalm dafür שׂוֹטֵן — Um den inneren Zusammenhang, in welchem die Satanslehre mit der übrigen Lehre des Alten Testaments steht, zu erkennen, gehen wir aus von den beiden Parallelstellen 2. Sam. 24, 1 und 1. Chr. 21, 1. Es ist die Rede davon, dass in David der hoffärtige und darum Gott missfällige Gedanke aufgestiegen sei, das Volk zu zählen (vgl. § 165). Dieses drückt die ältere Urkunde (2tes Buch Samuelis) so aus: »der Zorn Gottes reizte David (הֵסִית): gehe und zähle Israel«, die jüngere Darstellung (erstes Chronikbuch) sagt: »Satan stand wider Israel und reizte David«. Was also die ältere Darstellung direkt auf göttliche Wirksamkeit zurückführt, dass nämlich die verborgene

Sünde (hier die Hoffart Davids), um gerichtet zu werden, sich äussern muss (vgl. § 54, 2), das fasst die spätere Darstellung so, dass Gott einem feindseligen Geist die Macht gibt, den sündigen Hang des Menschen zu benützen, um ihn zu Fall zu bringen. Es ist also hier wieder dasselbe, was sich schon bisher in der Engellehre zeigte, dass die spätere Darstellung die das göttliche Walten in der Welt vermittelnden Potenzen stärker hervortreten lässt. Nun ist aber doch schon nach der älteren Darstellung die göttliche Kausalität, welche in der Sünde des Menschen thätig ist, unterschieden von der sonstigen göttlichen Wirksamkeit; vgl. die (bereits im ersten Theil § 65 in der Kürze erwähnte) Stelle 1. Sam. 16, 14—23: Als der Geist Jehova's, רוּחַ יְהוָה von Saul um seiner Sünde willen wich, ängstete ihn ein böser Geist von Jehova her, רוּחַ־רָעָה מֵאֵת יְהוָה, welcher böse Geist nachher V. 15 רוּחַ־אֱלֹהִים רָעָה und V. 23 kurz רוּחַ־אֱלֹהִים heisst. Es waltet also in der Sünde, namentlich in dem Gebiet der Verstockung, ein göttliches Agens, welches verschieden ist von dem göttlichen lebenschaffenden Princip in der Welt. Auf solche von Gott gesetzte Potenzen, die Vehikel des göttlichen Zornes sind, weisen auch andere Stellen, wie es Jes. 19, 14 heisst, dass Gott im Innern der Aegypter einen רוּחַ עִוְעִים, einen Schwindelgeist gemischt habe, vermöge dessen sie sich zum Gericht lauter Verkehrtes treiben müssen; ferner gehören hieher die Stellen, in welchen von dem Taumelbecher des Zornes Gottes die Rede ist, den die dem Gericht Verfallenen trinken, vgl. als Hauptstelle Ps. 75, 9, ferner Jer. 25, 15 ff. Jes. 51, 17. Ps. 60, 5. — Von hier aus bildet den Uebergang zur Satanslehre die Stelle 1. Reg. 22, 19 ff. Der ältere Prophet Micha (vgl. § 173) erzählt den Königen Ahab und Josaphat eine Vision. Er sieht Jehova sitzend auf seinem himmlischen Thron und das ganze Heer des Himmels neben ihm zur Rechten und zur Linken. Jehova fragt, wer Ahab bereden wolle, dass er zu seinem Verderben, nämlich um den Tod zu finden, einen Krieg gegen Syrien unternehme. Da tritt aus dem himmlischen Heer der Geist (הָרוּחַ, Luther unrichtig: »ein Geist«) hervor und spricht: ich will ihn bereden; Jehova sagt: durch was? der Geist spricht: ich will ein רוּחַ שֶׁקֶר (Lügengeist) sein im Munde aller seiner Propheten. Jehova spricht: du sollst ihn bereden und sollst es auch ausrichten, geh und thue also. — Hier ist jene das

göttliche Gericht vermittelnde Potenz bereits schwebend zwischen Personifikation und Hypostasirung. — Der Fortschritt zur Satanslehre ist nun aber nicht bloss der, dass das den Menschen zur Sünde reizende Princip als *konkrete Persönlichkeit* gefasst wird, sondern er liegt besonders noch darin, dass der Satan, obwohl er in Bezug auf das, was er ausrichtet, schlechthin vom göttlichen Willen abhängig ist, es doch selbst in einer *den Menschen feindseligen Gesinnung* ausrichtet. Dies ist bereits in 1. Chr. 21, 1 in dem Stehen des Satans wider Israel angedeutet und tritt noch bestimmter in dem Prolog des *Hiob* Kap. 1 ff. hervor. Allerdings erscheint der Satan dort noch in der Mitte der בְּנֵי הָאֱלֹהִים; er kommt aber von einem Streifzug durch die Erde, den er offenbar in einer den Menschen feindseligen Absicht (ihnen aufzulauern) gemacht hat; er seinerseits verdächtigt Hiobs Gerechtigkeit offenbar nicht, um seine Bewährung zu veranlassen, worauf der Rath Gottes abzielt, sondern weil er hofft, dass Hiobs Frömmigkeit in der Versuchung nicht Stand halten und Hiob so aufhören werde, Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens zu sein. Jehova stellt dem Satan, um die Unglücksschläge über Hiob herbeizuführen, die Verfügung über die Elemente, Sturm und Feuer vom Himmel, wie über Menschen (Nomadenhorden) frei, und endlich darf er die furchtbarste Krankheit über Hiob bringen. Aber zu dem allem muss er die Macht von Gott erhalten und Gottes Wille setzt (vgl. 2, 6) das Ziel, wie weit er schaden darf. — Von besonderer Bedeutung aber ist die *Stellung des Satans zum Bundesvolk*, wie sie, während 1. Chr. 21 nur eine kurze Andeutung gibt, namentlich aus Sach. 3 erhellt. Die Vision ist folgende. Der Hohepriester *Josua* steht in unreinen Kleidern vor dem Engel Jehova's, ihm zur Rechten der Satan, um ihn anzuklagen. Jehova weist unter Bedräuung des Satans die Anklage zurück, spricht den Hohenpriester von Sünden los und gebietet ihm, zum Zeichen der Lossprechung reine Feierkleider anzulegen. — Diese Stelle ist von einigen Auslegern auf die Verleumdungen des Volks und Josua's beim persischen Hof bezogen worden, was ganz verkehrt ist. Wie wäre es denn möglich, dass eine Verleumdung bei den Perserkönigen von einem Propheten zugleich als eine Verleumdung bei Jehova dargestellt würde! Der Hohepriester ist [1]) der Repräsentant des

Volkes; Josua steht nicht als Privatperson wegen seiner Sünden verklagt vor Jehova, sondern als Hoherpriester. Sein priesterliches Gewand ist beschmutzt, Satan macht es geltend, dass in diesem sündigen Volk es keine giltige Vertretung vor Gott gebe, dass Israel, weil es keine Versöhnung mehr für es gebe, verworfen sei. Jehova aber will nach V. 2 des aus dem Feuer geretteten Brandes, des Rests des Volkes sich erbarmen, seine Sünde nicht ansehen; darum lässt er den Hohenpriester in reine Gewänder sich kleiden, womit er die hohepriesterliche Vertretung als giltig anerkennt, freilich V. 8 f. unter Hinweisung darauf, die rechte Gnadenzeit sei erst künftig; derjenige, durch den die vollkommene Entsündigung des Volks (und zwar an Einem Tage) vollzogen werden solle, müsse erst erscheinen; dieser künftige Versöhner sei (der Knecht Gottes, der Zemach, also) der Messias. — Also das Satanswerk ist, der Gemeinde die Gnade der Sündenvergebung, die Rechtfertigung streitig zu machen, in welchem Sinn er Apok. 12, 10 der Verkläger unserer Brüder heisst. So ist er die Antithese des Engels des Herrn, der (gleich dem irdischen Hohenpriester) nach Sach. 1, 12 fürbittend für das Volk, vor Jehova steht, wie in Bezug auf seine Thätigkeit unter den Menschen der Satan, der Hi. 1 die Seelen der Menschen verderben möchte, (nach dem in § 197 Ausgeführten) den Gegensatz bildet gegen den מַלְאָךְ מֵלִיץ Hi. 33, 23, dessen Geschäft es ist, Busse und reuiges Bekenntniss in dem Menschen zu wecken, um seine Seele von dem Verderben zu erretten.

Die gegebene Nachweisung des organischen Zusammenhangs der Lehre vom Satan mit anderen alttestamentlichen Lehren spricht entschieden gegen die Ansicht, dass die Satanslehre aus der persischen Religion stamme. Ganz abgesehen davon, dass in der vorexilischen Zeit, in welche doch das Buch Hiob unbedingt zu versetzen ist, an persischen Einfluss nicht gedacht werden kann, fehlt auch dem alttestamentlichen Satan, um dem persischen Ahriman zu gleichen, Wesentliches. Der Monismus des Alten Testaments schliesst die Annahme eines dem göttlichen von Anfang an feindlich entgegenstehenden Princips entschieden aus; es weiss auch noch nichts von einem Reiche der Finsterniss, an dessen Spitze mit relativer Selbständigkeit der Satan stände; der alttestamentliche Satan ist noch nicht der *ἄρχων τοῦ κόσμου* im Neuen Testa-

ment, das mit der Vollendung der Offenbarung erst auch die *βάθη τοῦ σατανᾶ* enthüllt hat. Die neutestamentliche Lehre vom *κόσμος* und seinem Gegensatz gegen das Reich Gottes hat ihr Analogon im Alten Testament im Kampf der Weltreiche gegen das Reich Gottes in Israel; aber obwohl (wie wir im vorigen § gesehen haben) in Dan. 10 und Jes. 24 dieser Kampf in Zusammenhang mit Vorgängen der Geisterwelt gesetzt wird, erscheint dort gerade der Satan nicht.

Von sonstigen bösen Engeln ist im Alten Testament nichts Deutliches gelehrt. Unter Asasel Lev. 16 ist nach dem im ersten Theil (§ 140) Bemerkten wahrscheinlich eine böse, dämonische Macht zu verstehen; man kann dieselbe (so Hengstenberg) mit dem Satan der späteren Bücher kombiniren, es fehlen aber im Alten Testament selbst die Mittelglieder für die Nachweisung des Zusammenhangs beider. — In Hi. 33, 22 sind die »Tödtenden« (מְמִתִים), im Gegensatz gegen den מַלְאָךְ מֵלִיץ, allerdings wahrscheinlich nicht auf todbringende Schmerzen, sondern auf Engel zu beziehen; darin liegt aber noch gar nicht, dass das Alte Testament eine besondere Klasse von Todesengeln lehre, im Sinn des Todesengels der späteren jüdischen Theologie (Samael). Nicht die Natur und Beschaffenheit der Engel, sondern der göttliche Auftrag macht sie zu tödtenden; wie auch in Ps. 78, 49 die מַלְאֲכֵי רָעִים nicht böse Engel sind, was מַלְאָכִים רָעִים heissen müsste, sondern angeli malorum, Unglücksengel, die als göttliche Werkzeuge bei den ägyptischen Plagen dienten, die kollektive Fassung des מַשְׁחִית, der nach Ex. 12, 13. 23 das letzte Gericht an Aegypten vollzieht, der aber wie der מַלְאָךְ מַשְׁחִית 2. Sam. 24, 16. 1. Chr. 21, 15, vgl. Jes. 37, 36, eben der Engel Jehova's ist [1]). Das gespensterartige Wesen לִילִית Jes. 34, 14, d. h. nocturna, das die Thalmudisten zu einem besonders den Kindern nachstellenden Dämon machen, ferner die שְׂעִירִים 13, 21, worunter man bocksfüssige Dämonen zu verstehen pflegt, können natürlich nicht unter die Kategorie böser Engel subsumirt werden, um ganz davon abzusehen, dass jene Stellen über die Realität solcher Kobolde gar nichts aussagen [2]).

1) Man erinnere sich an das im ersten Theil (§ 96) über die Bedeutung des Hohenpriesters Gesagte.

2) Insoweit ist der Satz von Ode (De angelis, S. 741) als alttest. Lehre anzuerkennen: Deum ad puniendos *malos homines* mittere *bonos angelos*, et ad castigandos *pios* usurpare *malos*.

3) Dagegen hat die spätere jüdische Theologie eine ausgebildete Dämonologie, wovon eine Spur in den alttest. Apokryphen in dem Asmodi des Buchs Tobit erscheint.

Zweite Abtheilung.

Das religiös-sittliche Verhältniss des Menschen zu Gott.

I. Die Unterscheidung des Ritual- und des Sittengesetzes.

§ 201.

Die Ritual- und die Sittengebote sind im mosaischen Gesetze, wie im ersten Theil (§ 84) gezeigt worden ist, einander koordinirt. Doch zeigt sich, wie nachgewiesen wurde, was des Gesetzes Sinn und Ziel sei, theils in der Motivirung der Gebote, theils darin, dass auch die ritualen Ordnungen überall eine geistige Bedeutung durchleuchten lassen. Darum ist es nur eine Frucht dieser von aussen nach innen gehenden Pädagogie des Gesetzes, wenn die Prophetie den Unterschied des Ritual- und des Sittengesetzes vollzieht und es bestimmt ausspricht, dass die Vollziehung der äusseren Ordnungen des Gesetzes, dass namentlich das Opfer als bloss äusserliches Thun werthlos sei, dass der göttliche Wille auf die Heiligung der Gesinnung, auf die Hingabe des menschlichen Herzens an Gott gerichtet sei, die Erfüllung des Ritualgesetzes aber nur als Ausdruck der frommen Gesinnung Werth habe. Das Wort Samuels an Saul 1. Sam. 15, 22 (§ 164 mit Erläut. 3) ist in dieser Hinsicht, wie schon früher bemerkt wurde, als das Programm der Prophetie zu bezeichnen. Derselbe Gedanke ist das Thema vieler prophetischen Reden, vgl. als Hauptstellen Hos. 6, 6. Am. 5, 21 ff. Jes. 1, 11 ff. 58, 3 ff. Jer. 6, 20. 7, 21 ff. 14, 12. Mich. 6, 6 ff.[1]). Ebenso bezeichnen mehrere Psalmstellen den Gehorsam gegen den göttlichen Willen, die Brechung des Eigenwillens und des hoffärtigen Sinnes, das Ringen nach Reinigung des inneren Menschen als das Gott wohlgefällige Opfer, vgl. Ps. 40, 7. Ps. 50. 51, 18 f. So oft ist in den Psalmen

von dem die Rede, was zum göttlichen Wandel gehöre, ohne dass die Opfer auch nur entfernt erwähnt würden; man sehe z. B., wie als die Kennzeichen, an denen das echte Bundesvolk zu erkennen sei, 24, 4—6 und Ps. 15 eben die Reinigkeit des Herzens und des Wandels hervorgehoben wird. Auf der andern Seite knüpft sich aber doch auch wieder für die Psalmisten an das Heiligthum und seine gottesdienstlichen Akte die Erfahrung der göttlichen Gnade, wesshalb sie Gegenstand der Freude und der Sehnsucht sind, vgl. 26, 7 f. 27, 4. Ps. 42 f. 63. 84. Schon in letzterem liegt ein Wink, wie die Polemik der Propheten gegen den Kultus näher zu fassen ist. Nach einer häufig aufgestellten Ansicht sollen die Propheten den Opferdienst überhaupt verworfen, soll namentlich Jeremia dem ganzen Opferwesen den Charakter eines göttlichen Instituts abgesprochen haben (so Hitzig, Graf u. A.), nämlich 6, 20, besonders aber 7, 22 f. [1]). Mit der Unterscheidung, dass die Privatopfer des Gesetzes meist freiwillige gewesen seien und vom Gesetz nur die Art ihrer Darbringung geregelt worden sei (so Schmieder), dass das positive Opfergebot sich hauptsächlich eben auf die öffentlichen Opfer beziehe, von denen Jeremia hier nicht rede, kommt man an den vorliegenden Stellen nicht durch. Auch das, dass Jeremia daneben 17, 19 ff. so streng gegen die Entheiligung des Sabbaths eifert, würde durchaus nicht auf eine Anerkennung der Kultusgesetze von seiner Seite schliessen lassen, da das Sabbathgebot im Dekalog steht. Aber wie kommt denn Jeremia, wenn er die ganze Opferthora verworfen hat, dazu, nicht bloss in 33, 18 (einer Stelle, deren Echtheit ganz ohne Grund angefochten worden ist), sondern auch in 17, 26. 31, 14. 33, 11 den Opferdienst in seine Verkündigung der Heilszeit aufzunehmen? Die Sache verhält sich so, dass in den angeführten Stellen des Jeremia und den andern oben citirten Stellen, wie so oft, ein relativer Gegensatz, um alles Gewicht auf Ein Glied des Gegensatzes zu werfen, wie ein absoluter ausgedrückt wird [2]): Frömmigkeit der Gesinnung will Gott so sehr, die Forderung dieser ist so sehr die Hauptsache, dass er, verglichen damit, das Opfer nicht will; Brandopfer und Schlachtopfer will er also nicht in dem Sinn, in welchem ein selbstgerechtes Geschlecht sie ihm darbringt, das Gott durch solches äusserliche Thun abfinden zu können meint (in der

Voraussetzung, als ob Gott solcher Opfer bedürfte). Wo aber die rechte Gesinnung ist (und darum Gott der Gemeinde in Gnaden sich zukehrt), da sind auch die äusseren Opfer, als Bethätigung der frommen Gesinnung, Gott wohlgefällig [4]). Daher die Ermahnung Ps. 4, 6: »Opfert זִבְחֵי צֶדֶק, Gerechtigkeitsopfer« [5]), vgl. Deut. 33, 19; daher schliesst derselbe Ps. 51, der V. 18 f. das Opfer des gebrochenen Herzens als das rechte bezeichnet hat, doch V. 20 f. mit den Worten: »Thue Zion wohl in deiner Huld, baue die Mauern Jerusalems. Dann wirst du Gefallen haben an Schlachtopfern der Gerechtigkeit, Brandopfern und Vollopfern, dann werden Farren steigen auf deinen Altar.« Eben darum setzen auch die Propheten (wie bereits in Bezug auf Jeremia nachgewiesen worden ist) für die Heilsgemeinde der Zukunft einen äusseren Kultus ausdrücklich voraus, nur ohne Sündopfer (weil die Sünde vergeben ist); z. B. der Deuterojesaja, der 66, 1—3 von der sündigen ungeläuterten Masse der Exulanten keinen Tempel gebaut wissen will und ihre Opfer als Greuel bezeichnet, weissagt doch 56, 7. 60, 7. 66, 20 dem neuen Jerusalem einen neuen Tempel und einen neuen Opferkultus.

Hiernach ergibt sich aber auch weiter das Urtheil über die Behauptung, dass den bisher erwähnten Propheten andere gegenüberstehen, die, weil sie auf Haltung des Ritualgesetzes dringen, eines einseitigen Levitismus zu bezüchtigen seien. Diese Propheten sollen sein Ezechiel (vgl. De Wette, Einleitung, 6. Aufl. § 223, 8. Aufl. § 278), Daniel und Maleachi. — Ezechiel legt allerdings, und es hängt dieses mit dem priesterlichen Charakter des Propheten zusammen, auf die äusseren gesetzlichen Ordnungen einen hohen Werth; er erwähnt 4, 14 mit Nachdruck, dass er in seinem Leben nie Unreines gegessen habe, er kämpft (was aber, wie schon bemerkt wurde, auch Jeremia gethan hat, vgl. auch Jes. 58, 13 f.) für die Feier des Sabbaths Kap. 20 (weil dieser ein Zeichen ist zwischen Jehova und dem Volke V. 12); mit grosser Ausführlichkeit schildert er in der Weisssagung Kap. 40—48, wie in der künftigen Heilszeit der levitische Kultus, und zwar in grossartigerer Weise wiederhergestellt werden solle (worauf freilich auch Jeremia in der Kürze hinweist). Dass er aber nicht in der Aeusserlichkeit solcher Ordnungen die Heiligung des Menschen sieht, das

zeigt nicht nur seine Schilderung des Gerechten in Kap. 18 (der nicht Abgötterei treibt, nicht Ehebruch noch Unkeuschheit, nicht hart gegen den Schuldner, barmherzig gegen den Bedürftigen ist, nicht auf unrechtmässige Weise Gewinn sucht), sondern besonders auch seine (später noch näher zu erwähnenden) Weissagungen über die Herstellung Israels als Bundesvolks, nach denen diese wesentlich durch die Ausgiessung des ein neues Herz schaffenden göttlichen Geistes bedingt ist, 11, 19. 36, 26, in jenen äusserlichen Ordnungen also sich eben die innere Umwandlung abspiegeln soll. Im Uebrigen aber ist zu beachten, was in § 188 über die Bedeutung bemerkt worden ist, welche gerade im Exil die Bewahrung der rituellen Ordnungen als einer Umzäunung des Volks gegen heidnisches Wesen hatte [6]). — Maleachi ferner rügt allerdings streng die Uebertretung der gottesdienstlichen Ordnungen, die Darbringung schlechter, mangelhafter Opfer 1, 6—2, 9, die betrügerische Vorenthaltung der Tempelabgaben 3, 7—12; aber er straft dies, weil darin die gemeine und gottlose Gesinnung der Priester und des Volks sich offenbarte. An denjenigen Opfern, welche das durch Strafgerichte geläuterte Volk in Gerechtigkeit (בִּצְדָקָה) darbringe, werde dann Jehova Wohlgefallen haben 3, 3 f. — Was endlich das Buch Daniel betrifft, so ist das Bestreben, dasselbe dadurch in Widerspruch mit dem alten Prophetismus zu bringen, dass man in ihm eine äussere Werkgerechtigkeit empfohlen findet, ebenfalls durchaus nichtig. Daniel enthält sich nach 1, 8 ff. der Leckerbissen der königlichen Tafel, weil er sie als profanirend betrachtet. Er thut dies nicht ganz in dem Sinn, wie in der schon in anderem Zusammenhang (§ 136, 2 mit Erl. 2) besprochenen Stelle Hos. 9, 4 die Nahrung des Volks in der Verbannung als profan bezeichnet wird [7]), sondern ohne Zweifel desshalb, weil es bei der königlichen Mahlzeit nicht ohne Verletzung der mosaischen Speisegesetze und nicht ohne den Genuss von Götzenopferfleisch abgehen konnte. Dieselbe Strenge zeigt aber nicht nur auch ein Ezechiel 22, 26. 44, 23, sondern auch ein Deuterojesaja in den gegen das Schweinefleischessen und sonstigen Genuss unreiner Thiere gerichteten Stellen 65, 4. 66, 17. Wenn es ferner ein Zug der äusserlichen Frömmigkeit Daniels sein soll, dass er nach 6, 11 drei tägliche Gebetszeiten hat, ein Brauch, der bereits Ps. 55, 18 angedeutet ist, so

kann dies eben nur solchen anstössig werden, die es im Interesse der Frömmigkeit finden, überhaupt keine geregelten Gebetszeiten zu haben; ferner dass er im Gebet sich gegen Jerusalem hinwendet, wie bereits 1. Reg. 8 (vgl. § 62) gefordert wird, ist eben jetzt im Exil ein sehr natürlicher Ausdruck der (jedem Israeliten, welcher an die göttlichen Verheissungen glaubte, inwohnenden) Sehnsucht nach der heiligen Stadt. Das Hauptgewicht aber wird auf Dan. 4, 24 gelegt, wo das Buch dem Almosengeben eine sündentilgende Kraft zuschreiben soll. Daniel sagt nämlich zu Nebukadnezar: »Darum, o König, möge mein Rath dir gefallen, deine Sünden wirf ab durch Gerechtigkeit [3]) und deine Verschuldungen durch Barmherzigkeit gegen die Armen, ob vielleicht Verlängerung werde deinem Glück.« Damit aber lehrt er nicht eine todte Werkgerechtigkeit, sondern er weist den Nebukadnezar eben auf das hin, worin sich seine Sinnesänderung besonders erproben könne; es ist dasselbe, wie wenn der Apostel Paulus Röm. 2, 7 von den Heiden das *καθ' ὑπομονὴν ἔργου ἀγαθοῦ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητεῖν*, vgl. V. 10, fordert. Eine Exegese, welche bei Daniel den Gedanken findet, dass man durch äusserliches Almosengeben seine Sünden abkaufen und sich sein Lebensglück sichern könne, würde ebenso in Jes. 58 (bei dem Propheten, dem noch niemand den Geist des echten Prophetenthums abgesprochen hat) finden müssen, Fasten zwar gefalle Gott nicht, aber äusserliche Uebung der Wohlthätigkeit und äusserliche Sabbathfeier erwerben den Anspruch auf die göttliche Gnade, begründen die menschliche Gerechtigkeit, da doch der Prophet dort eben nur diejenigen äusseren Werke nennt, in denen eine echte Frömmigkeit sich zunächst kund geben werde. Wie ferne das Buch Daniel von der Empfehlung einer todten Werkgerechtigkeit ist, kann am besten aus dem einschneidenden Bussgebet 9, 4 ff. ersehen werden.

1) Mich. 6, 6 ff. sagt der Prophet: »Womit soll ich entgegenkommen Jehova, mich beugen vor dem Gotte der Höhe? soll ich entgegenkommen ihm mit Brandopfern, mit jährigen Kälbern? Wird Jehova Gefallen haben an Tausenden von Widdern, an Zehntausenden von Strömen Oels, soll ich hingeben meinen Erstgeborenen als meine Schuld, die Frucht meines Leibes als Sühne für meine Seele? Er hat dir verkündigt, o Mensch, was gut sei und was Jehova von dir fordert, nur Recht zu thun und Frömmigkeit zu lieben und in Demuth zu

wandeln mit deinem Gott.« — Ueberhaupt geht jeder Restauration des Kultus von David an ein derartiges Zeugniss zur Seite.

2) Jer. 6, 20 lässt der Prophet Jehova sprechen: »eure Brandopfer sind mir nicht angenehm und eure Schlachtopfer gefallen mir nicht.« — 7, 22 f.: »Ich habe nicht geredet mit euren Vätern und ihnen nicht geboten an dem Tage, da ich sie aus Aegyptenland führte, in Betreff von Brandopfern und Schlachtopfern; sondern dies gebot ich ihnen: gehorchet meiner Stimme, so will ich euch Gott sein, und ihr sollt mein Volk sein, und wandelt auf dem ganzen Wege, den ich euch gebiete« u. s. w. Die letztere Stelle ist in neuerer Zeit so vielfach Gegenstand der Verhandlung gewesen, besonders bei der Kritik des Pentateuch, dass sie näher besprochen werden muss.

3) S. wie Winer, Grammatik des neutest. Sprachidioms, 7. A., S. 462 f., und Buttmann, Grammatik des neutest. Sprachgebrauchs, S. 306, die Sache an einer Reihe von Beispielen erläutern.

4) Wie denn Samuel nach dem Bericht des ersten Buches Samuelis selbst den Opferdienst verwaltet hat.

5) In Ps. 4, 6 ist nicht צֶדֶק selbst das zu bringende Opfer.

6) Ezechiel mag zu dem levitischen Geiste, der bei den nachexilischen Juden herrschte, nicht wenig beigetragen haben; aber die Entartung desselben ist nicht von ihm ausgegangen. [Artikel: »Prophetenthum des A. T.«]

7) Die Stelle Hos. 9, 4 zeigt übrigens, welche Bedeutung auch ein Hosea trotz seiner Polemik gegen das opus operatum dem Opfer beilegt.

8) Es ist willkürlich, צְדָקָה hier geradezu = Almosen zu nehmen.

II. Das sündige Verderben. Die Nothwendigkeit einer neuen Heilsordnung.

§ 202.

In demselben Masse, in welchem die Innerlichkeit der Forderungen des Gesetzes zum Bewusstsein kommt, muss auch die Erkenntniss der Sünde sich vertiefen. Die Prophetie führt in dieser Hinsicht das Amt des Gesetzes fort, indem sie den Widerspruch, in welchem das Volk zu dem Erwählungs- und Heiligungswillen seines Gottes steht, hervorhebt, ja bis zu der Erkenntniss fortschreitet, dass die Heiligung des Volks, welche Ziel des Gesetzes ist, in der gegenwärtigen Bundesordnung nicht zu erreichen sei, vielmehr durch eine neue Heilsordnung gewirkt werden müsse.

Die Pädagogie des *Gesetzes*, dass es, indem es dem Menschen den göttlichen Willen in einem Spiegel vorhält, ihm zugleich den Widerspruch mit demselben zum Bewusstsein bringt, dass das Gesetz als Zeuge *wider* das Volk Deut. 31, 26 *Erkenntniss der Sünde* wirkt, diese Pädagogie ist nur eine allmählich fortschreitende. Wir können nicht sofort im Alten Testament eine ἐπίγνωσις ἁμαρτίας erwarten, wie sie Röm. 7 ausgesprochen ist. Indem der alttestamentliche Fromme das Gesetz sich vergegenwärtigt und in dasselbe sich hineinlebt, ist der erste Eindruck ein erquicklicher Ps. 19, 9 ff. Ps. 119, er gewinnt, erleuchtet vom Gesetz, ein Wohlgefallen an den Geboten Gottes und so wird ihm das Gesetz beziehungsweise verinnerlicht; er kann sagen, wie es 37, 31 heisst, das Gesetz seines Gottes sei in seinem Herzen; er erfährt etwas von dem willigen Geiste (רוּחַ נְדִיבָה) 51, 14, in dem er sprechen kann 40, 9: »zu thun deinen Willen, mein Gott, hab' ich Lust, und dein Gesetz ist in meinem Innern.« Aber wenn schon in dem eben angeführten Ps. 19 in V. 13 f. an den Preis des Gesetzes die Bitte um Vergebung der verborgenen Schwachheitssünden und um Bewahrung vor Verführung zu muthwilligem Sündigen sich anschliesst, so bricht schon hier ein Gefühl durch von der eigenen Unzulänglichkeit des Menschen, dem Gesetze Genüge zu thun, und wenn der in grobe Sünde gefallene David 51, 12 fleht: »ein reines Herz schaffe mir (בְּרָא־לִי), Gott, und einen festen Geist erneuere in meinem Innern«, V. 14: »mit einem willigen Geiste stütze mich«, vgl. 143, 10, so ist hier die Erkenntniss gegeben, dass es einer göttlichen Lebensmittheilung, einer Umschaffung des Herzens bedürfe, damit die Beschaffenheit des Innern dem göttlichen Willen entspreche. — Dieselbe Erkenntniss gibt die *Prophetie*. Für sie aber stellt sich die Frage so: wie entspricht das Volk seiner göttlichen Bestimmung, inwieweit hat sich unter den Ordnungen des Gesetzes wirklich eine heilige Gottesgemeinde ausgestaltet? Dabei tritt ihr überall ein Abfall von Gott entgegen, der, da alle Heilungsversuche vergeblich gewesen, den Beweis liefert, dass unter der gegenwärtigen Bundesordnung der Beruf des Bundesvolks nicht zu verwirklichen ist. Und zwar ist der Gang, den hier die prophetischen Reden nehmen, gewöhnlich folgender: 1) *Was hat Gott an Israel gethan, hat er irgend etwas in*

Gnadenerweisung und Züchtigung versäumt, was zur Rettung des Volks, zur Heilung seiner Schäden dienen konnte? und 2) wie hat das Volk die göttliche Liebe und Fürsorge vergolten, wie steht es seinem Gotte, wenn dieser mit ihm rechtet, gegenüber? Vgl. prophetische Stellen wie Jes. 1, 5. Mich. 6. Jer. 2, 1—3, 5 und viele andere. — Um das Verhältniss der erwählenden, heiligenden und rettenden Liebe, in das Gott zu seinem Volk getreten ist, zu veranschaulichen, wird zwar auch von den Propheten jenes im ersten Theil (§ 82, 1) erörterte Bild der Vater- und Sohnschaft angewendet, s. z. B. Hos. 11, 1 (vgl. § 82 mit Erläut. 1), Jes. 1, 2 ff. [1]) 30, 1. 9 und andere (dort schon angeführte) Stellen. Aber viel häufiger wird von den Propheten das bräutliche und eheliche Verhältniss als Symbol der Gemeinschaft, in welche Gott mit seinem Volk getreten ist, benützt [2]). Hieher gehören besonders die Propheten Hosea, Deuterojesaja, Jeremia und Ezechiel; es mag genügen, an die schon in anderem Zusammenhang (§ 27. 88, Erl. 3) erwähnte Allegorie bei Ezechiel Kap. 16 und an Jer. 2, 2 f. zu erinnern [3]). Wie erscheint nun das Volk? Es ist zur Hure, zur Ehebrecherin geworden. In diesem Symbol wird die Sünde nicht mehr bloss als Verleugnung des Gebots dessen, der das Recht hat, Gehorsam zu fordern, sondern sie wird in ihrem tiefsten Grunde als Treubruch gefasst, als schnöder Undank gegen den, der zuerst geliebt hat. Allerdings ist es vorzugsweise der Abfall zu fremden Göttern und zu heidnischem Wesen überhaupt, der unter den Gesichtspunkt der Hurerei (זְנוּת) gestellt wird, so, nach dem Vorgang schon von Lev. 20, 6 z. B. Hos. 2. Jer. 3, 1 ff. u. s. w.; doch fällt unter denselben jede Abtrünnigkeit, sofern in jeder Sünde der Mensch sich in Widerspruch mit dem setzt, der allein ein Recht auf völlige Hingabe des Herzens sich erworben hat; vgl. schon Num. 14, 33, ferner z. B. Jes. 1, 21 (im Zusammenhang mit dem Vorhergehenden), Ps. 73, 27. vgl. mit V. 26 und andere Stellen [4]). In diesem Lichte betrachtet fällt aller Ruhm menschlicher Gerechtigkeit dahin; es ist ein überwältigendes Schuldgefühl, das in vielen Reden der Propheten sich ausspricht. Zunächst ist es eine Gesamtschuld, die auf dem Volke ruht und das Volk als solches,

die Gemeinde zum Objekt des göttlichen Gerichts macht; wie z. B. Mich. 7, 9 (nachdem V. 1—6 die Schilderung des allgemeinen Verderbens gegeben hat) die Gemeinde redend eingeführt wird: »den Grimm Jehova's will ich tragen, denn ich sündigte an ihm« u. s. w. Es ist namentlich der Deuterojesaja, in welchem wiederholt ausgeführt wird, dass das Volk Gott gegenüber keinen Rechtsanspruch aufzuweisen habe, dass alle seine Gerechtigkeit nichtig sei, dass es selbst nur Strafe und Verstossung verschuldet und alles Heil nur der freien Gnade Gottes zu verdanken habe, 43, 24. 48, 8—11 u. s. w., und ebenso spricht sich das Bussgebet Daniels aus Dan. 9, 4 ff., besonders V. 18 [*]). Bei dieser allgemeinen Sündhaftigkeit sind auch die Frommen unter dem Volk, die Knechte Gottes, nicht so unbetheiligt, als ob sie sich als die schlechthin Gerechten der perdita massa gegenüberstellen dürften. Ein Jesaja weiss sich 6, 5, wohnend unter einem unreinen Volke, auch selbst unreiner Lippen und darum, ehe er als Strafprediger auftreten darf, selbst göttlicher Sühne und Reinigung bedürftig. Es ist gewiss irrthümlich, wenn Caspari (Ueber Micha, S. 336) die Stelle Mich. 7, 9 so fasst, dass in dem dortigen Sündenbekenntniss der Gemeinde nicht auch die Frommen mitreden; und wenn der Deuterojesaja 43, 27 ausruft: »Dein erster Vater (d. h. Abraham oder Jakob, vgl. § 74) hat gesündigt und deine Vertreter (Fürsprecher, מְלִיצִים, also Männer wie ein Mose, Samuel, Elia, die anderen Propheten, alle, die durch ihre Fürbitte und ihre Frömmigkeit für das Volk in den Riss traten) haben sich an mir vergangen«, — so wird derselbe Prophet in dem Gebet 64, 5: »wir sind allesamt wie die Unreinen, all' unsere Gerechtigkeit ist wie ein unflätiges Kleid; wir sind alle verwelkt wie die Blätter und unsere Sünden führen uns dahin wie der Wind« — nicht sich selbst von dieser Gemeinschaft der Sünde und der Schuld ausnehmen. Ganz allgemein gilt Ps. 130, 3: »wenn du auf Verschuldungen achtest, Herr, wer wird bestehen?«

Indem so die Geschichte des Volks das Resultat geliefert hat, dass es auf der bisherigen Offenbarungsstufe die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, nicht erlangt, den Zweck seiner Erwählung nicht verwirklicht hat, so macht sich nun die Erkenntniss der **Nothwendigkeit einer neuen Heilsordnung** geltend, dass

nämlich Gott kraft seiner freien Gnade die Sündenschuld tilgt und, wie bereits die im ersten Band (§ 8 mit Erläut. 4, § 90) besprochene Stelle Deut. 30, 6 andeutet, die Angemessenheit an seinen heiligen Willen, welche das Gesetz fordert, durch eine neue Lebensmittheilung wirkt. Die hieher gehörigen Hauptstellen finden sich besonders bei Jeremia und Ezechiel. So verkündigt denn in Jer. 24, 7 der Prophet, dass Gott dem künftig wiederzubringenden Volke das Herz geben werde, ihn zu erkennen, womit man vergleiche, wie Jesaja verkündigt, dass Gott dem Volk die jetzt fehlende Empfänglichkeit für sein Wort in der Heilszeit schenken werde 29, 18 ff. 30, 20 f. 32, 3, im Gegensatz gegen 29, 9 ff. 30, 9. Die Hauptstelle aber, in welcher eben der Gegensatz der künftigen Heilsordnung gegen die alte hervorgehoben wird, ist jene wichtige Weissagung vom neuen Bunde Jer. 31, 31 ff.: »Siehe Tage kommen — dann schliesse ich mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund; nicht gleich dem Bunde, den ich mit ihren Vätern schloss, des Tages, da ich ihre Hand ergriff, sie herauszuführen aus dem Lande Aegypten, welchen meinen Bund sie gebrochen haben« — nun folgen die Worte וְאָנֹכִי בָּעַלְתִּי בָם; diese können erklärt werden: »da ich sie doch mir angetraut hatte«, oder wohl richtiger: »da ich doch Herr bin über sie« [6]). Weiter heisst es: »Sondern das ist der Bund, den ich schliesse mit dem Hause Israel nach jenen Tagen, ist Jehova's Spruch, — ich gebe mein Gesetz in ihr Inneres und auf ihr Herz schreib' ich es, und bin ihnen Gott und sie sollen mir Volk sein. Und sie sollen nicht mehr lehren einer den andern und ein Mann seinen Bruder, sprechend: erkennet Jehova; denn sie alle werden mich erkennen, vom Kleinsten unter ihnen bis zum Grössesten unter ihnen, ist Jehova's Spruch; denn ich will vergeben ihre Schuld und an ihre Sünde nicht mehr gedenken.« Das Erste in dieser neuen Heilsordnung oder vielmehr die Grundvoraussetzung derselben ist das, was die Stelle bei Jeremia an den Schluss stellt: die Aufhebung des alten Schuldbannes durch die göttliche Vergebungsgnade, dass Gott, wie es Mich. 7, 19 heisst, nach seiner Erbarmung alle Verschuldungen des Volks niedertritt, alle seine Sünden in die Tiefen des Meeres wirft. In dem Ausdruck an der letzteren Stelle יִכְבּשׁ עֲוֹנֹתֵינוּ liegt dieses, dass die Sünde des Volks

eine Macht geworden ist, die nur durch Gottes Gnade überwältigt werden kann; wie denn die ganze Schwere, welche in der Pädagogie Israels liegt, in der Stelle Jes. 43, 24 ausgedrückt ist (wo der Gott, der durch sein Wort Welten ins Dasein ruft, in Bezug auf die vielen vergeblichen Versuche zur Rettung seines sündigen Volkes spricht): »du hast mir Arbeit gemacht durch deine Sünden, du hast mir Mühe gemacht durch deine Verschuldungen« [7]). — Dadurch, dass die Sünde vergeben ist, wird Raum geschafft für die Wirksamkeit der reinigenden und heiligenden göttlichen Lebenskräfte, was nun Ez. 36, 25—27 so ausdrückt: »Ich sprenge über euch reine Wasser, dass ihr rein werdet« u. s. w. Was jene Reinigungsceremonien des Gesetzes bedeuteten (vgl. Ps. 51, 9), soll dann Realität werden; wie auch Sacharja weissagt 13, 1 von dem Born, der in der Heilszeit aufgethan sein werde für Sünde und Unreinigkeit. Und nun ist nicht mehr zu klagen wie Deut. 5, 26: »o dass sie das Herz hätten mich zu fürchten und zu halten alle meine Gebote«; sondern wie 30, 6 die Beschneidung des Herzens in Aussicht stellt (vgl. § 88), wirkt Gott die Empfänglichkeit für das Göttliche, die Willigkeit zur Erfüllung seines Willens. Das Gesetz steht nun nicht mehr in starrer Objektivität dem Volk gegenüber, sondern, wie Jeremia Kap. 31 sagt, Gott gibt es ins Innere des Volks des Neuen Bundes, er schreibt es in ihr Herz, und wie Ezechiel in der angeführten Stelle weiter fortfährt: »ich gebe euch ein neues Herz und einen neuen Geist gebe ich in euer Inneres, und ich entferne das Herz von Stein aus eurem Leibe und gebe euch ein Herz von Fleisch. Und meinen Geist gebe ich in euer Inneres, und mache, dass ihr in meinen Ordnungen wandelt und meine Rechte bewahret und thut« (vgl. 11, 19 f. 37, 23—27). Wie dann hiemit die unmittelbare Theodidaskalie sich verbindet, von welcher die Jeremiastelle (»sie sollen nicht mehr lehren einer den andern« u. s. w.) redet, wird später (§ 223) besprochen werden.

1) Jes. 1, 2: »Söhne hab' ich gezogen gross und hoch und sie sind von mir abtrünnig geworden.«

2) Eine Anschauung, die zugleich Zeugniss dafür ablegt, in welcher sittlichen Tiefe jenes irdische Verhältniss selbst von den Propheten gefasst wird.

3) Ez. 16: Ein armes, hilflos hingeworfenes Kind war das Volk in Aegypten; — »ich gieng an dir vorüber und sah dich in deinem Blute liegen, und sprach zu dir, da du so in deinem Blute lagest: du sollst leben.« — (Noch in Armut und Blösse wuchs es zur Jungfrau heran.) Und da die Zeit kam, dass Gott um sein Volk werben konnte, »da gelobt' ich dir und begab mich mit dir in einen Bund (am Sinai) .... da wardst du mein«. — Nach Jer. 2, 2 war die Führung in der Wüste die Zeit des Brautstandes u. s. w.

4) Num. 14, 33 braucht זְנוּת vom Abfall des Volks überhaupt. — Jes. 1, 21: »Wie ist zur Hure geworden die treue Stadt.« — Besonders ist der Gegensatz von Ps. 73, 27 gegen V. 26 zu beachten. Dem Frommen, der spricht: »meines Herzens Hort und mein Theil ist Gott in Ewigkeit« stehen entgegen, die von ihm fern sind, die von ihm weghuren (כָּל־זוֹנֶה מִמֶּךָּ).

5) Dan. 9, 18: »nicht um unserer Gerechtigkeit willen werfen wir unser Flehen vor dir nieder, sondern um deiner grossen Barmherzigkeit willen.«

6) Vgl. Jer. 3, 14. — Aehnlich erklärt Ewald, nur zu speciell: »da ich doch ihr Schutzherr bin«. Luthers Erklärung: »und ich sie zwingen musste« würde einen vortrefflichen Gedanken geben, ist aber sprachlich jedenfalls unrichtig. Die Auffassung mehrerer Neueren, entsprechend dem ἠμέλησα der LXX, wornach בָּעַל = בָּחַל, verschmähen, verwerfen, sein soll, ist ebenfalls unhaltbar. Hengstenbergs Erklärung: »aber ich traue sie mir an« greift dem folgenden Verse vor.

7) Aber, Jes. 43, 25, um seinetwillen, weil er sich in seiner göttlichen Herrlichkeit legitimiren muss, tilgt er die Uebertretungen des Volks (und gedenkt seiner Sünden nicht mehr).

III. Die Glaubensgerechtigkeit.

§ 203.

Die alttestamentlichen Formen des Glaubens.

Inzwischen wandeln die Gerechten im Glauben und haben das Leben in ihrer Glaubenstreue. — Schon das Gesetz setzt, indem es überall zurückweist auf die göttliche Erwählungsgnade und hinausweist auf die göttliche Vergeltung, als die Grundlage der Gesetzesgerechtigkeit den Glauben voraus d. h. die vertrauensvolle Hingabe an den Bundesgott, wie sie vorbildlich in dem gläubigen Festhalten Abrahams an der göttlichen Verheissung verwirklicht ist, nach jenem Grundwort Gen. 15, 6 (§ 83). So geht die Forderung des Glaubens durch

das ganze Alte Testament hindurch; Israels Führung ist ganz auf Glauben gestellt, von seiner Erlösung aus Aegypten an Ex. 4, 31. 14, 31, vgl. besonders Deut. 1, 32. 9, 23 und viele andere Stellen. Doch in demselben Masse, in welchem durch den Abfall des Volks und das hiedurch herbeigeführte Gericht über den alten Gottesstaat nach menschlichem Ansehen der göttliche Erwählungsrath vereitelt, die Heilsverheissung zu nichte gemacht scheint, macht sich nachdrücklicher geltend, was es um den *Glauben* sei, wie in ihm alle Gerechtigkeit wurzle, durch ihn die Erlangung des Heils bedingt sei. — *Die prophetische Thesis* lautet Jes. 7, 9: אִם לֹא תַאֲמִינוּ כִּי לֹא תֵאָמֵנוּ, »wenn ihr nicht gläubet, wahrlich ihr nicht bleibet«; es ist das Wort des Propheten an Ahas, als dieser in der Noth bei Assur Hilfe gesucht (§ 181), vgl. 2. Chr. 20, 20 [1]). *Was ist dieser Glaube? Negativ* ein *Herausgehen aus allem natürlichen Kraft- und Machtgefühl*, ein *Aufgeben des Vertrauens auf menschliche Stärke und Hilfe*; wie Jeremia 17, 5 den Unglauben zeichnet: »verflucht ist der Mann, der sich auf Menschen verlässt und hält Fleisch für seinen Arm« (was eben Ahas gethan hatte). *Positiv* ist er ein Festmachen oder Stützen (das ist die eigentliche Bedeutung des הֶאֱמִין), nämlich ein *Festmachen des Herzens an dem göttlichen Verheissungswort*, ein sich *Stützen auf Gottes Macht und Treue* (vermöge welcher er trotz aller irdischen Hindernisse das, was er will, verwirklichen kann und wird), so ein sich Gründen auf den צוּר־לְבָב Ps. 73, 26. Man vergleiche, wie es 112, 7 f. von dem Gerechten heisst: נָכוֹן לִבּוֹ בָּטֻחַ בַּיהוָה׃ סָמוּךְ לִבּוֹ לֹא יִירָא (»Fest ist sein Herz, vertrauend auf Jehova; gestützt ist sein Herz, nicht fürchtet er sich«). Nach jener negativen Seite, wornach der Glaube verzichtet auf eigenwillig und eigenmächtig gewählte menschliche Wege, ist er ein *Ruhen*, ein *Stillesein im Harren auf Gott* Jes. 30, 15. vgl. mit 8, 17. Ps. 62, 6 und andere Stellen, welche Ruhe die Furchtlosigkeit gegenüber allem von Menschen Drohenden in sich schliesst Jes. 8, 12 und besonders 28, 16: הַמַּאֲמִין לֹא יָחִישׁ [2]). Nach der positiven Seite ist er 8, 13 ein Heiligen Gottes, ein ihm in seiner Alleinherrlichkeit die Ehre geben (vgl. Jer. 13, 16). Bezeichnet הֶאֱמִין den Glauben als *Akt* des Festmachens, Stützens des Herzens, so

נֶאֱמָן und das Nomen abstraktum אֱמוּנָה (das nach seiner sinnlichen Grundbedeutung Festigkeit bedeutet Ex. 17, 12) den Zustand der Festigkeit und Beständigkeit des Herzens im Halten an Gott und seiner Verheissung. So nun namentlich in jener Hauptstelle Hab. 2, 4 צַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה (»der Gerechte durch seinen Glauben wird er leben«), wo die אֱמוּנָה des Gerechten den Gegensatz bildet gegen die Aufgeblasenheit und den Uebermuth des Chaldäers, der nach 1, 11 seine Kraft für seinen Gott hält. Hiernach ergibt sich wieder, worauf schon § 83 hingewiesen wurde, für das Bild des Knechtes Jehova's, des sittlich-religiösen Ideals des Alten Testaments, als wesentlicher Zug neben der Gebundenheit an das Gesetz, die Offenbarung des gebietenden Gotteswillens, das Festhalten an der Verheissung, der Offenbarung des göttlichen Gnadenwillens, das demüthige Hoffen und Harren auf die Vollendung des Heils. Man vergleiche noch die weitere Hauptstelle Jes. 50, 10. Der Glaube des Knechtes Gottes steht dort gegenüber der gewaltthätigen Selbsthilfe, dem eigenmächtigen Erzwingenwollen der Rettung [3]).

In seiner Richtung auf die Erfüllung der göttlichen Verheissung ist der alttestamentliche Glaube eben der **Zukunft** zugewendet; er schliesst in sich die **Geduld** (ὑπομονή) und die **Hoffnung** (ἐλπίς), das קִוָּה Jes. 25, 9, תִּקְוָה, דָּמַם Ps. 62, 6, חִכָּה (harren) Jes. 8, 17. Hab. 2, 3, הוֹחִיל, יִחֵל Ps. 42, 6 u. s w. Nach dieser eigenthümlich alttestamentlichen Form wird die *πίστις* erläutert an den alttestamentlichen Vorbildern Hebr. 11. — Aber das Alte Testament kennt auch den Glauben, der **negativ das aus der Erkenntniss der Sünde entspringende Verzichten auf eigenen Rechtsanspruch und eigenes Verdienst Gott gegenüber, positiv die Hingabe an den barmherzigen, sündentilgenden Gott und seine Versöhnungsgnade** in sich schliesst, eben das, was zum Wesen der fides salvifica des Neuen Bundes gehört. Eine Hauptstelle hiefür ist Ps. 130, 3—5 [4]). Hier erscheint der Glaube als Harren auf das Heilswort, das Sündenvergebung ankündigt, ist aber auch hier der Zukunft zugekehrt (worüber das Weitere im nächsten §). Besonders aber gehört hieher der **Deuterojesaja**. Dieses Buch verkündigt (nicht nur die Nichtigkeit aller irdischen Macht- und Kraftfülle, dass alles Fleisch

Gras ist und seine Anmuth wie die Blume des Feldes, und nur Gottes Verheissungswort in Ewigkeit bleibt 40, 6 ff., sondern auch, wie schon § 202 bemerkt wurde) in einer Reihe von Stellen die Nichtigkeit des Werkverdienstes, die Unzulänglichkeit aller menschlichen Leistungen zur Erlangung der vor Gott giltigen Gerechtigkeit und weist hin auf das Ergreifen der göttlichen Vergebungsgnade [5]). Das Wort הֶאֱמִין wird allerdings für den Glauben nach dieser Seite hin, als Ergreifen der Sündenvergebung, nicht verwendet, die Sache ist aber doch vorhanden. Die Ausdrücke hiefür sind שׁוּב אֶל, wiederkehren, sich vertrauensvoll zuwenden Jes. 44, 22 [6]) oder das stärkere שׁוּב עַד Hos. 14, 2 [7]) u. s. w., ferner: Gott suchen (בִּקֵּשׁ, דָּרַשׁ) Deut. 4, 29. (»von ganzem Herzen und von ganzer Seele«) Jer. 29, 13; weiter wird diese glaubige Hingabe bezeichnet als Flehen um Gnade (תַּחֲנוּנִים) Jer. 31, 9, wie besonders Sach. 12, 10 die künftige Umwendung des Volkes dadurch erfolgen lässt, dass Gott ausgiesst den »Geist der Gnade und des um Gnade Flehens« (רוּחַ חֵן וְתַחֲנוּנִים) [8]).

1) 2. Chr. 20, 20 fast gleichlautend: הַאֲמִינוּ בַּיהוָה אֱלֹהֵיכֶם וְתֵאָמֵנוּ, »glaubet an Jehova, euren Gott, so werdet ihr bleiben«.

2) Jes. 28, 16: »wer da glaubt, darf nicht bangen«; יָחִישׁ bezeichnet die angstvolle Hast.

3) Jes. 50, 10: »Wer unter euch Jehova fürchtet und hört auf die Stimme seines Knechts, der, wenn er im Dunkel wandelt und kein Lichtstrahl ihm ist, vertraue auf Jehova's Namen und stütze sich (יִשָּׁעֵן) auf seinen Gott.« Dagegen in Beziehung auf die, die (in empörerischer Weise) Feuer anzünden und Brandpfeile anbrennen, heisst es: sie werden in ihre eigene Glut dahingegeben, in Jammer sollen sie sich betten.

4) Ps. 130, 3—5: »Wenn du Verschuldungen behältst — wer wird bestehen? doch bei dir ist die Vergebung.... Ich harre Jehova's, es harrt meine Seele; ich warte auf sein Wort.«

5) Vgl. den Schluss von Jes. 43 (§ 202 mit Erl. 7).

6) Jes. 44, 22: »Ich tilge wie eine Wolke deine Sünden, kehre dich (שׁוּבָה) zu mir, denn ich erlöse dich.«

7) עַד drückt aus, dass die Bewegung der Umkehr an ihrem Ziel anlangt.

8) S. das Weitere in der Darstellung der messianischen Zeit (§ 223).

§ 204.
Die alttestamentliche Heilserfahrung.

Aber inwieweit gilt diese Heilsordnung, dass der Mensch, im Glauben Gottes Gnade ergreifend, Vergebung findet, auch schon für die Gegenwart des Alten Testaments? gilt schon hier, dass der Gerechte nicht bloss im Glauben an die künftige Erfüllung der Verheissung und an die künftige Heilsgnade wandelt, sondern auch eines gegenwärtigen Heilsbesitzes sich erfreut, der Vergebung seiner Sünden sich getröstet? mit andern Worten: gibt es schon für die Zeit des Alten Testaments die Erfahrung einer Rechtfertigung und Kindschaft Gottes im neutestamentlichen Sinn? Diese schwierige Frage wurde namentlich verhandelt in den coccejanischen Streitigkeiten, indem Coccejus behauptete, dass der Alte Bund nur eine πάρεσις, eine praetermissio, dissimulatio der Sünde, nach welcher Gott die Sünde nicht straft, ungeachtet ihm nicht genug gethan ist, nicht aber eine ἄφεσις ἁμαρτίας, eine eigentliche remissio verschafft habe [1]). Es handelt sich bei dieser Frage darum, ob ausser der Vergebung, welche, wie wir in der Lehre vom Opfer (§ 137) gesehen haben, für Schwachheitssünden durch Bekenntniss und Opfer erlangt wurde (z. B. Lev. 5, 10: וְנִסְלַח לוֹ, vgl. auch Ps. 19, 13), es auch eine Vergebung für die Bosheitssünden, welche durch Opfer nicht sühnbar waren, gegeben habe, und so eine Rechtfertigung des ganzen Menschen. Hierauf ist Folgendes zu antworten. Allerdings lehrt das Alte Testament durch Wort und Thatsachen, letztere in der Geschichte des Volks wie in der Lebenserfahrung der einzelnen Frommen, dass dem Sünder, der bussfertig und vertrauensvoll Gott sich zuwendet, die göttliche Vergebung zu Theil wird; und es ist dieses nicht bloss ein göttliches Ignoriren der Sünde, ein Schweigen Gottes dazu (הֶחֱרִישׁ), wie ein solches eine Zeit lang selbst dem Gottlosen gegenüber stattfinden kann (wovon Ps. 50, 21 die Rede ist), sondern es ist, wie der Prophet Nathan dem reuigen David erklärt 2. Sam. 12, 13 (יְהוָֹה הֶעֱבִיר חַטָּאתְךָ), ein Vorübergehenlassen, Entfernen der Sündenschuld, oder, wie es Hi. 33, 26 heisst: »er gibt dem Menschen wieder seine Gerechtigkeit« (וַיָּשֶׁב לֶאֱנוֹשׁ צִדְקָתוֹ),

ein Zurückversetzen des Sünders in den Stand, da er als dem göttlichen Willen entsprechend angenommen wird, ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens ist. Gott will als der Gnädige und Barmherzige erkannt sein. »Bei dir ist die Vergebung (הַסְּלִיחָה), sagt Ps. 130, 4, auf dass du gefürchtet werdest« d. h. auf dass du in deiner vergebenden Gnade Gegenstand der Ehrfurcht seiest. Die Sündenvergebung ist etwas, was (wie 79, 9 es ausdrückt) Gott um seines Namens willen thut. Das Alte Testament kennt somit nicht bloss den Unfrieden dessen, der seine Sünde verschweigt oder sich selbst vergibt, sondern auch den Frieden dessen, der durch Gottes Urtheil von der Sündenschuld losgesprochen ist; es gehört hieher der ganze Ps. 32. Prov. 28, 13 (womit die Stellen zu verbinden sind, in denen von der Gnade Gottes gegen gebrochene, demüthige Herzen die Rede ist:) Ps. 51. 34, 19 u. s. w. Es hat daher nicht bloss Lobgebete für die künftige Versöhnung wie Mich. 7, 18 ff., sondern auch für empfangene Sündenvergebung wie Ps. 103. — Aber solche Heilserfahrung bleibt doch eine relative, von der neutestamentlichen bestimmt unterschiedene. Sie gewährt fürs Erste wohl Beruhigung über einzelne Sünden, ja momentan in Bezug auf die ganze Stellung des sündigen Subjekts zu Gott; aber, wie sie nicht beruht auf einer objektiv für die Gemeinde errungenen bleibenden Versöhnung, so begründet sie auch für den Einzelnen keinen bleibenden Versöhnungsstand. Was für die Gemeinde im Ganzen bei der Unzulänglichkeit des unter ihr aufgerichteten Dienstes der Versöhnung gilt, dass sie die volle Versöhnung und Vergebung erst von der Zukunft erwarten soll, vgl. Sach. 3, 8 ff.[*]) Ps. 130, 7 f.: »Harre, Israel, auf Jehova — er wird Israel erlösen von allen seinen Verschuldungen«, das hat, trotz der Verinnerlichung der Expiation Ps. 51, 19, auch für den Einzelnen seine Giltigkeit. Ihm wird nicht eine Versöhnungsgnade und Rechtfertigung zu Theil, kraft welcher er mit dem Apostel 2. Kor. 5, 17 sprechen könnte: »das Alte ist vergangen, es ist alles neu geworden.« Er ist beruhigt über das Vergangene, aber um nun von vorn wieder anzufangen, durch Werke des Gesetzes gerecht zu werden. Es werden Motive der Liebe und Dankbarkeit gegen den Gott, der ihm die Sünde vergab, in ihm lebendig, er erfährt etwas von dem Beistand

des göttlichen Geistes, der das Wollen im Menschen schafft, aber — und dieses ist das Zweite, es kommt in ihm, ehe der ἄνθρωπος πνευματικός in Christo erschienen ist, noch nicht zur Einwohnung dieses Geistes, vermöge welcher eine Umkehr des alten Lebensgrundes bewirkt, das σπέρμα einer neuen geistigen Persönlichkeit, eines Geistesmenschen in ihn eingesenkt wäre. Das ist es, was Rougemont (Christus und seine Zeugen, S. 19) treffend so ausdrückt, dass es im Alten Testament wohl zur Bekehrung als sittlicher Veränderung, aber nicht zur Wiedergeburt als neuer Schöpfung komme. Wohl walten hier auf dem psychischen Lebensgebiet bereits pneumatische Kräfte; aber selbst die höchste Wirkung des göttlichen Geistes im Alten Testament, die Gabe der Prophetie (vgl. § 161) bleibt, wie wir bald näher sehen werden, ein ausserordentlicher Zustand, der sogar beziehungsweise gewaltsam in das Leben des Propheten eingreift. — Und eben darum nun, fürs Dritte, weil der göttliche Geist in den Gerechten des Alten Testaments nicht einen neuen Lebensgrund schafft, noch nicht von innen heraus als die Persönlichkeit verklärendes Princip wirkt, wirkt er auch nicht Ueberwindung des Todes und ewiges Leben. Wohl kann, worüber im dritten Theil geredet werden wird, der Einzelne (vgl. Ps. 73, 26 u. s. w.) momentan über Tod und Grab hinweggehoben sein; damit ist aber doch nur ein Schleier über den Tod gedeckt. Die Errettung vom Tode, wie sie mit der alttestamentlichen Sündenvergebung sich verknüpft, ist nur eine vorübergehende Errettung vom leiblichen Sterben, ein Aufschub desselben. Jn diesem Sinn sagt Nathan zu David 2. Sam. 12, 13: »du wirst nicht sterben«; in diesem Sinn spricht Hi. 33, 28 der Kranke, der Sündenvergebung gefunden hat: »erlöst hat er meine Seele vom Dahinfahren in die Gruft, und mein Leben darf das Licht sehen«, und in demselben Sinn sagt Ps. 103, 2 ff.: »Lobe den Herrn, meine Seele, ... der dir alle deine Sünde vergibt, der heilt alle deine Gebrechen, der dein Leben vom Grabe erlöst, der dich krönt mit Gnade und Erbarmen«. Und wenn Hab. 2, 4 den Satz ausspricht: »der Gerechte wird leben בֶּאֱמוּנָתוֹ« (vgl. § 203), so geht dies auf die Rettung und Bewahrung unter den bevorstehenden Gerichten, auf das, was z. B. in dem Worte Jeremia's an Baruch Jer. 45, 5 so ausgedrückt wird: »ich will dir

deine Seele zur Beute geben« (vgl. 21, 9). Es ist eine temporäre Errettung vom Tode, aber der Todesbann ist nicht gebrochen. Darum lautet so ganz anders als Hi. 33, 28 der Lobgesang der Gerechtfertigten Röm. 8, seit der Geist des Auferstandenen in den Erlösten waltet, und darum sagt Hebr. 11, 40, dass vor der neutestamentlichen Erlösung die Väter des Alten Bundes der τελείωσις nicht seien theilhaftig geworden.

Aus allem Bisherigen ergibt sich, wie viel dem alten Bunde noch zur Herstellung des vollen Kindschaftsverhältnisses zu Gott fehlt. Der Begriff der göttlichen Sohnschaft, wie er auf das Volk im Ganzen (§ 82, 1), dann auf den theokratischen König (§ 165 mit Erläut. 7), übergetragen, ja in besonderem Sinne von den Frommen ausgesagt wird (Ps. 73, 15: דּוֹר בָּנֶיךָ, das Geschlecht deiner Söhne), ist doch nur ein Begriff, der erst von der Zukunft seine volle Realisirung erwartet. Das höchste Gemeinschaftsverhältniss zwischen Gott und dem Menschen, das durch die Prophetie gestiftet ist, reicht nicht hinan zur Herrlichkeit der neutestamentlichen Kindschaft Gottes, wesshalb Christus den grössten Propheten für kleiner als den Kleinsten in seinem Reich erklärt Matth. 11, 11.

1) Ueber den Streit kann man sich besonders orientiren bei Buddeus, in seiner Institutio theol. dogmat.; gegen Coccejus traten nicht bloss Alting und Leydecker auf, sondern auch Witsius, De oeconomia foederum Dei, ed. 4, S. 786 ff. (vgl. § 11). — Aus neuerer Zeit vgl. namentlich Fr. v. Rougemont, in dem eine Reihe treffender Bemerkungen, die hieher gehören, enthaltenden Buch »Christus und seine Zeugen oder Briefe über die Offenbarung und die Inspiration«, übersetzt von Fabarius 1859.

2) Nach Sach. 3, 8 f. weist das gegenwärtige Priesterthum nur im Typus (מוֹפֵת) hin auf den künftigen Versöhner (vgl. § 200).]

Dritte Abtheilung.

Von der Prophetie[1]).

Erstes Lehrstück.

Das prophetische Bewusstsein.

§ 205.

Negative Sätze.

Obwohl der prophetische Beruf in der natürlichen Begabung und den persönlichen Verhältnissen des zum Propheten Berufenen seine individuelle Voraussetzung hat und obwohl das Wirken des Propheten objektiv bedingt ist durch die jeweilige Zeitlage und das Zeugniss jedes Propheten anknüpft an das bereits vorgefundene Offenbarungszeugniss, so ist doch das, was den Propheten zum Propheten macht, nicht die natürliche Begabung und nicht die eigene Selbstbestimmung, und ist das, was der Prophet als prophetisches Wort verkündigt, nicht bloss Resultat empfangenen Unterrichts und nicht Erzeugniss der eigenen Reflexion.

Die ältere Theologie hat allerdings darin geirrt, dass sie die Prophetie aus ihrem Zusammenhang mit der Individualität (der ethischen und intellektuellen Bestimmtheit) des Propheten, sowie von dem jeweiligen objektiv-geschichtlichen Boden zu sehr abgelöst, den einzelnen Propheten gleich einem Deus ex machina in seine Zeit hineingestellt gedacht hat. Das aber steht doch fest, dass nicht persönliche Neigung und natürliche Begabung und eben so wenig menschliche Unterweisung einen Propheten machen kann, dass nicht die durch Unterricht oder eigenes Studium gewonnene Erkenntniss ein prophetisches Wort zu erzeugen vermögen. Mag immerhin in den sogenannten Prophetenschulen (vgl. § 162 und 174) eine gewisse gelehrte Bildung mitgetheilt worden sein, muss noch viel mehr anerkannt werden, dass die Propheten selbst das Gesetz, die Geschichte Israels und die alten Weissagungen kennen zu lernen beflissen waren: so ist doch der Prophet von dem späteren Schriftgelehrten und Rabbinenschüler wesentlich zu unterscheiden. Bei ihm heisst es nicht: »es steht geschrieben« oder: »der und der

Meister spricht«, sondern: »so hat Jehova gesprochen« oder: »das Wort Jehova's ergieng an mich« u. dgl. [1]). Nicht eines menschlichen Meisters, sondern Jehova's לִמּוּדִים (vgl. Jes. 50, 4) sind die wahren Propheten, wesshalb Amos (7, 14 f.) es sich verbittet, zu den Titularpropheten der Zunft und der Schule gerechnet zu werden. Und wie von menschlich Erlerntem, so unterscheidet die Prophetie ihren Inhalt auch von dem durch Reflexion Gefundenen und Ersonnenen. So wenig ist dem Propheten, was er weissagt, aus dem Inhalt des eigenen Innern genommen, dass vielmehr gerade dies als Kennzeichen der falschen Propheten hingestellt wird, dass sie Selbsterdachtes geben. Diese werden Ez. 13, 2 f. darum bezeichnet als Propheten aus eigenem Herzen, die ihrem eigenen Geiste folgen, ohne etwas geschaut zu haben; sie reden nach Jer. 23, 16 Gesicht ihres Herzens, nicht aus Jehova's Munde; sie stehlen V. 30 f. den wahren Propheten das Wort Gottes, nehmen ihre Zunge und orakeln gerade wie sie. (Allerdings tritt auch bei den wahren Propheten die Reflexion hinzu; allein es ist eine Reflexion über einen objektiv empfangenen Inhalt.) Sehr bestimmt unterscheiden die Propheten ihre subjektiven Wünsche und Ansichten von dem Gotteswort. Besonders lehrreich ist in dieser Hinsicht die Schrift des Habakuk. Er klagt in Kap. 1 über das Verderben seiner Zeit, dann über das tyrannische Schalten der Weltmacht, die Gott zum Werkzeug des Gerichts bestellt hat; auf dieses sein Klagen und Rechten empfängt er Kap. 2 die göttliche Antwort, welche ihm die Lösung der Räthsel gibt, worauf in dem Lied Kap. 3 wieder die subjektive Empfindung des Propheten sich ergiesst.

1) Vom prophetischen Amt und seiner Stellung in der Theokratie war bereits im historischen Abschnitt (§ 161 f.) die Rede, in welchem zugleich ein Ueberblick über die geschichtliche Entwicklung des Prophetenthums gegeben worden ist. Jetzt ist näher von der Prophetie, sofern sie Vermittlerin einer göttlichen Offenbarung ist, zu reden. Da aber die Beschaffenheit dieser Offenbarung nur begriffen werden kann aus dem Geisteszustand, in welchem der Prophet als Organ der Offenbarung sich befindet, so müssen wir den letzteren Punkt, oder die Frage, wie das prophetische Bewusstsein zu bestimmen und zu erklären sei, die Gegenstand der Kontroverse schon in der ältesten Kirche war, ausführlich erörtern. (Wir schlagen hiebei den Weg ein, dass wir diejenigen allgemeinen Sätze, über welche, sofern man die

klaren biblischen Aussagen gelten lässt, kein Zwiespalt sein kann, an die Spitze stellen, hierauf die verschiedenen Hauptansichten über die im Streite liegenden Punkte darlegen und durch Prüfung derselben uns den Weg zu den näheren positiven Bestimmungen bahnen.) — Diese Abtheilung zerfällt daher in zwei Lehrstücke: 1) vom prophetischen Bewusstsein, 2) von der Weissagung. — Vgl. namentlich in Bezug auf das Geschichtliche meinen Artikel »Weissagung« in Herzogs Realencyklop. XVII, S. 626 ff. Genauer als Andere hat diesen Punkt Bruno Bauer behandelt. Unter den zahlreichen Monographien ist besonders die von Tholuck (Die Propheten und ihre Weissagungen, 1860, 2. A. 1861) zu nennen.

2) Wir haben keine ausserhalb des A. T. liegende Theorie der Prophetie aufzustellen, sondern die Propheten selbst anzuhören.

§ 206.

Positive Sätze.

Der Prophet als solcher weiss sich vielmehr als Organ der göttlichen Offenbarung vermöge eines göttlichen Rufs, der als solcher ihm erkennbar und mit überwältigender Macht an ihn gekommen ist, und vermöge seiner Ausrüstung mit dem ihn erleuchtenden, heiligenden und stärkenden Gottesgeiste; und demgemäss weiss der Prophet das Wort, das er verkündigt, als ein Gotteswort von objektiver Realität.

1) Die Propheten wissen nichts von einem Momente, in welchem in ihnen der Entschluss gereift ist, sich dem prophetischen Berufe zu widmen, wohl aber von einem Momente, in welchem Gott sie berufen, und auch wider eigenes Wünschen, unter Niederschlagung ihrer natürlichen Zaghaftigkeit, sie als Propheten hingestellt hat. Die überwältigende Nöthigung des göttlichen Rufes schildert Amos in der Rede, in der er sein prophetisches Strafamt rechtfertigt, 3, 8 [1]), wornach es ihm gleich dem Hirten, den in einsamer Steppe das Brüllen des Löwen mit Grausen erfüllt, zu Muthe gewesen, als er hinter der Herde nach 7, 15 den göttlichen Ruf vernahm: »Gehe hin und weissage meinem Volke Israel.« Auf Visionen, in denen ihnen die Herrlichkeit Gottes sich geoffenbart, führen ihre Berufung zurück Jesaja Kap. 6 (§ 199, 202) und Ezechiel Kap. 1 f.

Die meisten Belege aber dafür, welche Gewissheit von ihrer göttlichen Berufung die Propheten in sich trugen, bietet das Buch des Jeremia. Er weiss wohl, dass seine Lebensführung vom ersten Moment seines Daseins an auf den prophetischen Beruf angelegt war (vgl. 1, 4 f.); aber das hat nicht die Wirkung gehabt, in ihm den eigenen Entschluss zur Ergreifung dieses Berufs zu erzeugen; noch da der göttliche Ruf an ihn gelangt, sträubt er sich (nach V. 6) wegen seiner Unmündigkeit. Er bezeugt 20, 7 ff., dass Jehova ihn beredet, ihn überwältigt habe; er versichert, dass er unter den Leiden, die ihm sein prophetisches Zeugniss gebracht, gern den göttlichen Drang niedergehalten hätte, aber dessen nicht mächtig geworden sei. Damit vgl. 17, 16 [*]). Eben in der Kraft solcher Gewissheit göttlicher Berufung richtet Jeremia die Anmassung falscher Propheten (Kap. 23, vgl. Kap. 28 und 29, 24—32). Und wie es nicht in die Willkür eines Menschen gestellt ist, sich zum Propheten berufen zu lassen, so gilt im Allgemeinen in Bezug auf die prophetischen Offenbarungen, dass sie sich nicht erzwingen lassen, weder von den Propheten selbst noch von andern. Denn es gibt Zeiten, in denen der Offenbarungsverkehr Gottes mit seinem Volk unterbrochen ist [*]), wie dieses namentlich zu den Zeichen des eingebrochenen Gerichts gehört, dass man vergeblich das Wort Gottes sucht (Am. 8, 12), vergeblich von den Propheten Gesichte begehrt (Ez. 7, 26), weil sie keine mehr von Jehova erlangen (Thren. 2, 9. vgl. Ps. 74, 9).

2) Die überwältigende göttliche Einwirkung, welche die Propheten erfahren, wird zuweilen ganz unbestimmt als ein Kommen der Hand Gottes über sie, ein Starkwerden, Hereinfallen derselben u. s. w. bezeichnet (vgl. Stellen wie Jes. 8, 11. Jer. 15, 17. Ez. 1, 3. 3, 14. 22. 8, 1 u. a.). Näher aber ist das Medium der Offenbarung der göttliche Geist, durch den, wie es Sach. 7, 12 heisst, Jehova seine Worte sendet mittelst der Propheten. Dieser Geist bewährt sich als den göttlichen fürs Erste dadurch, dass er den Propheten ein solches Wissen erschliesst, wie es eben nur von Gott kommen kann. Denn während den falschen Propheten gesagt wird Jer. 23, 18: »wer hat in Jehova's Rath gestanden, dass er sähe und hörte sein Wort?« — gilt in Bezug auf die wahren Propheten Am. 3, 7: »Nichts thut der Herr Jehova, ohne dass er enthüllt hat

sein Geheimniss seinen Knechten, den Propheten.« Darum heisst der Weissagende der Mann enthüllten Auges (Num. 24, 4) und das Wort Jehova's ein enthülltes (Dan. 10, 1). Die Mittheilung dieses Wortes wird, um seine Objektivität so stark wie möglich hervorzuheben, als Eingebung (Ez. 2, 8. 3, 3), Legen in den Mund des Propheten (Deut. 18, 18. Jer. 1, 9) u. s. w. bezeichnet. Doch macht das allein, dass ein Gotteswort in den Mund eines Menschen gelegt wird, den wahren Propheten noch nicht aus; auch ein Bileam muss, von Jehova überwältigt, weissagen, wie später ein Kaiphas wider seinen Willen Wahrheit verkündigen muss (Joh. 11, 51). Vielmehr bewährt sich zweitens der Geist Jehova's dem Propheten, über den er kommt und den er ausrüstet, auch durch seine heiligende und stärkende Wirksamkeit. Während Gott zu dem Gottlosen spricht Ps. 50, 16 f.: »wie kommst du dazu, zu verkündigen meine Rechte und nimmst meinen Bund in deinen Mund, da du doch Zucht hassest und meine Worte hinter dich wirfst«, während die falschen Propheten sich als Irrgeister dadurch ausweisen, dass sie den sündigen Gelüsten des Volkes schmeicheln (Mich. 2, 11. 3, 5 ff.), kann der wahre Prophet von sich bezeugen Mich. 3, 8: »ich bin voll von Kraft, vom Geiste Jehova's und Recht und Stärke, anzuzeigen Jakob seinen Abfall und Israel seine Sünde.« Darüber, wie der prophetische Geist den, über welchen er kommt, in einen andern Menschen verwandelt, vgl. das bereits früher (§ 161) in Bezug auf 1. Sam. 10, 6. 9 Bemerkte.

3) Vermöge solcher Geisteserfahrung weiss der Prophet, dass auch das Wort, das in seinen Mund gelegt ist, sich bewähren wird als in sich tragend die Kraft des lebendigen Gottes. Es ist nahrhaft wie das Weizenkorn, wogegen das Wort der falschen Propheten Stroh ist; es wirkt mit unwiderstehlicher Gewalt, wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zertrümmert Jer. 23, 28 f. Es ist ein Wort, das seine Realität unter allen Umständen bethätigt, »nicht leer zu Jehova zurückkehrt, sondern vollbringt, was ihm gefällt und ausrichtet, wozu er es sendet« Jes. 55, 11. Darum ist der Prophet als Verkündiger dieses Worts auch Träger göttlicher Thaten; er ist, wie zu Jeremia Jer. 1, 10 gesagt wird, »gesetzt über Völker und Königreiche, auszurotten und zu zertrümmern, zu verderben und zu zerstören, aufzubauen und zu pflanzen«[4]).

1) Am. 3, 8: »Der Löwe brüllt, wer sollte sich nicht fürchten; der Herr Jehova redet, wer sollte nicht weissagen?«

2) Jer. 17, 16: »Ich entzog mich nicht, dir als Hirte nachzufolgen; den unheilvollen Tag (den ich weissagen musste) habe ich nicht herbeigewünscht, du weisst es; was aus meinen Lippen kam, vor deinem Angesicht war es.« (Luther hat die Stelle wunderschön, aber falsch übersetzt.)

3) Vgl. die schon früher (§ 161) angeführte Stelle 1. Sam. 3, 1.

4) Vgl. z. B. Jer. 25, 15 ff. (§ 185) und noch viele prophetische Stellen dieser Art.

§ 207.

Psychologische Bestimmung des prophetischen Zustands: im Alterthum.

Aus dem Bisherigen ergibt sich für den prophetischen Geisteszustand die allgemeine Bestimmung, dass der Prophet, indem er sich einer von seiner Subjektivität bestimmt unterschiedenen, göttlichen Einwirkung unterworfen weiss, sich eben darum in einem gewissen Zustand der Passivität befindet, wie sich dies auch in der passiven Form seines Namens נָבִיא und den entsprechenden Verbalbezeichnungen נִבָּא und הִתְנַבֵּא ausgeprägt hat (vgl. § 161). Aber wie ist nun der prophetische Zustand psychologisch näher zu bestimmen? — Hierüber bestanden schon in der alten Zeit verschiedene Ansichten. Beachtung verdienen zuerst die LXX, sofern diese נָבִיא, נִבָּא u. s. w. durch *προφήτης*, *προφητεύω* übersetzen, dagegen für קֶסֶם, קֹסֵם, קָסַם (welche im Alten Testament nur von falschen Propheten und heidnischer Wahrsagung gebraucht werden) die Ausdrücke *μαντεύομαι*, *μάντις*, *μαντεία* verwenden. Es ist höchst wahrscheinlich, dass die alexandrinischen Uebersetzer bei der Wahl dieser Ausdrücke durch den Unterschied geleitet wurden, der unter denselben nach ihrem engeren Gebrauche stattfindet. Nach diesem ist der *μάντις* der ekstatische Orakelverkündiger, der *προφήτης* der nüchterne Ausleger der Orakel des ersteren, wie dies Plato in der hieher gehörigen Hauptstelle des Timäus (ed. Steph. S. 71 f.) ausgeführt hat [1]). So hiess in Delphi *προφήτης* der Interpret der Pythia, welcher die von dieser ausgestossenen Laute in einen Spruch zusammenfasste (Herodot, VIII, 36, Plutarch, de defectu orac. Kap. 51).

Indem nun der alttestamentliche Nabi mit dem Namen προφήτης bezeichnet wurde, sollte er wohl zunächst nicht als Vorhersager (eine Bedeutung, die freilich πρόφήτης auch hat), sondern als Aussprecher des vom göttlichen Geist in ihn Gelegten charakterisirt werden, zu welcher Funktion eben dies, dass sie mit Bewusstsein und Besonnenheit vollzogen wird, wesentlich gehört. — Dem entspricht nun aber die philonische Auffassung der Prophetie nicht. Diese schliesst sich vielmehr in der Art und Weise, wie sie den prophetischen Zustand schildert, an das an, was Plato (vgl. auch Phädrus, S. 265, Jon, S. 534, ed. Steph.) über den mantischen Enthusiasmus gelehrt hat, doch so, dass die platonische Ansicht, welche die divinatorische Kraft der Seele vermöge des göttlichen Ursprungs als immanent betrachtet, von Philo gemäss dem alttestamentlichen Supernaturalismus umgebildet wird. Der Prophet ist nach Philo der Dolmetscher (ἑρμηνεύς) Gottes, der ihm das zu Redende innerlich zu vernehmen gibt (de praem. et poen., Mang. II, S. 417). Diese göttliche Eingebung empfängt der Prophet im Zustand der ἔκστασις, die zwar von der Verrücktheit des Wahnsinns bestimmt unterschieden werden soll, bei welcher aber doch das Selbstbewusstsein völlig zurücktritt (man vergleiche besonders in der Schrift: Quis rerum divin. haeres sit die Stelle I, S. 511), der νοῦς auswandert, um dem göttlichen Geiste Raum zu geben (denn wenn das göttliche Licht aufgehen soll, muss das menschliche untergehen). Blosser Schein, sagt Philo, sei es, dass der Prophet selbst rede; in Wahrheit ruhe er; ein anderer bediene sich seiner Stimmorgane, um kund zu thun, was er will. Wie sehr Philo die prophetische Offenbarung von dem Leben des Propheten losreisst, sie ganz unvermittelt hereinbrechen lässt, zeigt besonders der Schluss des ersten Buchs de monarchia [*]). — Aber andererseits erkennt doch Philo zwischen der Prophetie und der göttlichen Erleuchtung, wie sie jedem Weisen zu Theil wird, einen specifischen Unterschied nicht an. In beiden wirkt dasselbe πνεῦμα. Der prophetische Zustand ist ihm am Ende nichts anderes als die intuitive Versenkung des Ichs in das Göttliche, wie sie, und eben damit die Prophetie, παντὶ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ möglich ist [*]).

Die Ansicht Philo's über den ekstatischen Charakter des prophetischen Zustands gieng zu den ältesten Kirchenlehrern

über. Die Propheten haben, sagt Athenagoras (*Πρεσβεία*, Kap. 8), *κατ' ἔκστασιν τῶν ἐν αὐτοῖς λογισμῶν* geredet, wobei der göttliche Geist, der sie bewegte, sie wie der Flötenbläser die Flöte gebrauchte. Ebenso erklärt sich Justin der Märtyrer (Cohort. ad Graecos, Kap. 8): »Nicht von Natur oder durch eigenes Nachdenken können Menschen so Grosses und Herrliches erkennen, sondern vermöge der Gabe, die damals von oben her auf die heiligen Männer herabkam; keiner Kunst der Rede bedurften diese ...., sondern nur dessen, dass sie in Reinheit sich selbst dem göttlichen Geiste hingaben, damit dieser als das göttliche vom Himmel kommende Plektrum, der gerechten Männer wie einer Cither oder Leier sich bedienend, uns die Erkenntniss der göttlichen und himmlischen Dinge offenbare.« Man kann freilich streiten, ob solche rhetorisirende Ausdrücke von der Ekstase im strengsten Sinn des Wortes, der amentia, wie sie Tertullian (adv. Marc. IV, 22) von seinem montanistischen Standpunkte aus meint, verstanden werden dürfen. Zu genauerer Erörterung kam die Sache erst, nachdem sie, wie Tertullian (a. a. O.) andeutet, zum Streitpunkt zwischen den Montanisten und den katholischen Kirchenlehrern geworden war. Indem die letzteren von der Ekstase, wie sie ihnen bei den montanistischen Propheten sich darbot, mit Widerwillen sich abwandten, erklärten sie jede das vernünftige Bewusstsein zurückdrängende Verzückung für der wahren Prophetie unwürdig und nur der von dämonischen Mächten bewegten Mantik angemessen[4]). Mit dem grössten Nachdruck hat besonders Origenes den Satz verfochten, dass bei der Einwirkung des heiligen Geistes, wie die Propheten sie erfahren haben, der freie Wille und die Urtheilskraft des Menschen in normaler Thätigkeit bleiben und gerade die Fernhaltung jeder Trübung der Vernunft ein Kennzeichen dafür sei, dass ein besserer Geist die Seele bewege (de princip. III, 3. 4. vgl. mit hom. VI in Ezech.). Hiemit stimmen überein die Erklärungen des Epiphanius gegen die Montanisten (haer. XLVIII, 2 und 4 ff.) und des Chrysostomus 29ste Homilie zum ersten Korintherbrief[5]). Besonders häufig kommt Hieronymus auf diesen Gegenstand zu reden, s. Prol. in expos. Jes., ed. Vallarsius IV, S. 3, praef. comm. in Nah. VI, S. 536, praef. comm. in Hab. VI, S. 590 u. s. w. Doch ist die Polemik der Kirchenväter, wie Tho-

luck (Die Propheten und ihre Weissagungen, 1. Aufl. S. 65) mit Recht behauptet, nicht so gemeint, als ob jede Art der Ekstase bei den Offenbarungsorganen geleugnet werden sollte. In einen solchen Widerspruch mit klaren Berichten der heiligen Schrift konnten sie sich nicht setzen. Sie verwerfen nur, wie der Referent über die Schrift des Miltiades bei Eusebius, Hist. eccles. V, S. 17, es bezeichnet, die **παρέκστασις**, den Zustand, in welchem der Mensch der *ἀκούσιος μανία* verfällt; diese finden sie, was namentlich auch Hieronymus hervorhebt, im Widerspruch mit dem Wort des Paulus 1. Kor. 14, 32, dass die Prophetengeister den Propheten unterthan sind, dass also die Propheten das Weissagen in ihrer Gewalt haben; aber dass bei den Propheten ein *θεῖος μετεωρισμός* stattgefunden, wird anerkannt (Origenes in Joann. II, 1). Oder, um die augustinischen Ausdrücke zu gebrauchen, sie verwerfen die Ekstase als alienatio a mente, erkennen sie aber an als alienatio mentis a sensibus corporis [6]). Und vermöge dieser ist der prophetische Zustand wirklich etwas Ausserordentliches und Momentanes. Einen ununterbrochenen Offenbarungszustand könnte, bemerkt Hieronymus im Kommentar zu Ezechiel, Lib. XI, zu Kap. 35 (V, S. 415), die gebrechliche Menschennatur gar nicht aushalten. Es liege hierin ein wesentlicher Unterschied der Propheten von Christus, in welchem der Geist bleibend war [7]).

1) Plato sagt a. a. O.: *μαντικὴν ἀφροσύνῃ θεὸς ἀνθρωπίνῃ δέδωκεν· οὐδεὶς γὰρ ἔννους ἐφάπτεται μαντικῆς ἐνθέου καὶ ἀληθοῦς* u. s. w., wesshalb dem *μάντις* das *προφητῶν γένος* beigegeben sei, um zu deuten und zu beurtheilen, was der *μάντις* in Räthseln ausgesprochen hatte.

2) Mose, heisst es dort (Mang. II, S. 222), schloss alle Arten heidnischer Mantik aus; damit aber doch das allen Menschen einwohnende Verlangen nach Erkenntniss der Zukunft seine Befriedigung finde, *ἐπιφανεὶς ἐξαπιναίως προφήτης θεοφόρητος θεσπιεῖ καὶ προφητεύσει, λέγων μὲν οἰκεῖον οὐδέν. οὐδὲ γάρ, εἰ λέγει, δύναται καταλαβεῖν ὅ γε κατεχόμενος ὄντως καὶ ἐνθουσιῶν· ὅσα δὲ ἐνηχεῖται διελεύσεται καθάπερ ὑποβάλλοντος ἑτέρου. ἑρμηνεῖς γάρ εἰσιν οἱ προφῆται θεοῦ καταχρωμένου τοῖς ἐκείνων ὀργάνοις πρὸς δήλωσιν ὧν ἂν ἐθελήσῃ.*

3) Vgl. Quis rer. div. haer. s., S. 510: *Καὶ παντὶ δὲ ἀνθρώπῳ ἀστείῳ ὁ ἱερὸς λόγος προφητείαν μαρτυρεῖ. — — Φαύλῳ δὲ οὐ θέμις ἑρμηνεῖ γενέσθαι θεοῦ, ὥστε κυρίως μοχθηρὸς οὐδεὶς ἐνθουσιᾷ, μόνῳ δὲ σοφῷ ταῦτ' ἐφαρμόττει, ἐπεὶ καὶ μόνος ὄργανον θεοῦ ἐστιν ἠχοῦν, κρουόμενον καὶ πληττόμενον ἀοράτως ὑπ' αὐτοῦ. Πάντας γοῦν ὁπόσους ἀνέγραψε δικαίους, κατεχομένους καὶ προφητεύοντας εἰσήγαγε.* — Vgl. auch de creat. principum, II, S. 368: Der

Prophet hat, sagt Philo, eine geistige Sonne in sich, zur klaren Erfassung dessen, was zwar für die Sinneswahrnehmung unsichtbar, aber für die Denkkraft erfassbar ist.

4) Gehen doch die clementinischen Homilien, in denen dieser Gegensatz zuerst auftritt, so weit (III, 12 ff.), jeden bloss vorübergehend eintretenden Inspirationszustand zu verwerfen, da dieser nur Sache solcher sei, die durch den Geist der Ataxie in enthusiastische Raserei versetzt werden, und dagegen für den wahren Propheten ein immanentes Geistesprincip (*ἔμφυτον καὶ ἀένναον πνεῦμα*) in Anspruch zu nehmen. [i. ang. Art.]

5) An der letzteren Stelle heisst es: *τοῦτο μάντεως ἴδιον, τὸ ἐξεστηκέναι, τὸ ἀνάγκην ὑπομένειν, τὸ ὠθεῖσθαι, τὸ ἕλκεσθαι, τὸ σύρεσθαι ὥσπερ μαινόμενον. Ὁ δὲ προφήτης οὐχ οὕτως, ἀλλὰ μετὰ διανοίας νηφούσης καὶ σωφρονούσης καταστάσεως, καὶ εἰδὼς ἃ φθέγγεται, φησὶν ἅπαντα· ὥστε καὶ πρὸ τῆς ἐκβάσεως κἀντεῦθεν γνώριζε τὸν μάντιν καὶ τὸν προφήτην.*

6) Vgl. Augustin, ad Simplicianum II, q. 1; Enarr. in Ps. 67; de genesi XII, 25. An der letztgenannten Stelle wird diese Ekstase so beschrieben: quando penitus avertitur et abripitur animi intentio a sensibus corporis, tunc magis ecstasis dici solet. Tunc omnino, quaecunque sint praesentia corpora, etiam patentibus oculis non videntur, nec ullae voces prorsus audiuntur: totus animi contuitus aut in corporum imaginibus est per spiritalem, aut in rebus incorporeis, nulla corporis imagine figuratis, per intellectualem visionem.

7) Vgl. auch Lib. X zu Kap. 33 (S. 394): si *semper* in prophetis esset sermo Dei et *juge* in pectore eorum haberet hospitium, nunquam tam crebro Ezechiel poneret: et factus est sermo domini ad me dicens. — Die antimontanistischen Bestimmungen wurden auch von der kirchlichen Theologie der folgenden Jahrhunderte festgehalten. Man vergleiche z. B., wie Gregor d. Gr. (Expositio moral. zu Hiob Kap. 13) über die Sache sich ausspricht: cum aliquid ostenditur vel auditur, si intellectus non tribuitur, prophetia minime est. Z. B. Pharao (Gen. 41) und Belsazer (Dan. 5) haben Künftiges geschaut; weil sie aber das Geschaute nicht verstanden haben, waren sie keine Propheten. — Einer eingehenderen Erörterung der Sache begegnen wir erst bei den Rabbinen des Mittelalters, besonders bei Maimonides, More Neboch. II, 32 ff. (vgl. Grätz, Geschichte der Juden, VI, S. 370). Dieser unterscheidet drei Ansichten über die Prophetie. Nach der ersten, der vulgären, beruft Gott die Propheten nach freier Wahl ohne alle Rücksicht auf die subjektiven Eigenschaften der Berufenen, nur mit der Ausnahme, dass bloss ein rechtschaffener Mann Prophet werden kann. Nach der zweiten, der Ansicht der Philosophen, ist die Prophetie eine gewisse Vollkommenheit in der Natur des Menschen, beruhend auf besonderer Anlage, aber der Entwicklung durch fleissiges Studium bedürftig; hiernach kann jeder, der die erforderliche Anlage

hat, sich zum Propheten heranbilden, wogegen ein Mensch ohne Bildung es nie zum Propheten bringt, wie denn die Prophetie nie unvermuthet hereinbricht, als könnte einer über Nacht sie erlangen. Die dritte Ansicht endlich, welche Maimonides als die »unseres Gesetzes« bezeichnet, stimmt mit der zweiten darin überein, dass sie für die Prophetie ebenfalls eine natürliche Disposition fordert, namentlich (s. Kap. 36) eine starke imaginative Fähigkeit, die mit einer bestimmten Beschaffenheit des Gehirns zusammenhänge, wesshalb, wenn das imaginative Licht durch Trauer oder Erschlaffung des Menschen geschwächt ist, keine Prophetie sich bilden könne. Ebenso wird bei dieser Ansicht zugegeben, dass der so Disponirte sich ethisch (durch Reinigung von Lüsten und Affecten) und intellektuell für den Empfang der Prophetie zubereiten könne. Aber geleugnet wird, dass die Prophetie auf solchem Wege sich wirklich erzeugen lasse, wie dies das Beispiel des Baruch, des Schülers des Jeremia, zeige; vielmehr wirke in den so Befähigten nur Gott die Prophetie, wann und wie er will. Eigenthümlich ist noch bei Maimonides die dann auch von andern Rabbinen, namentlich von Abrabanel angenommene Unterscheidung der Grade der Prophetie. Er statuirt (Kap. 45) deren elf. Die zwei ersten derselben, welche die Vorstufen der eigentlichen Prophetie bilden, sind die Geistesausrüstung, wie sie bei den Schopheten stattfand, und die Inspiration durch den heiligen Geist, die den Verfassern der Hagiographen zu Theil wurde; diese Inspiration erfolgt in wachem Zustand und bei voller Thätigkeit der Sinne. Dagegen kommt an den Propheten als solchen das göttliche Wort immer durch das Medium des Traums oder der Vision, wobei Gott auf die Einbildungskraft und Intelligenz des Propheten influirt und beide mit einem Inhalt erfüllt, den der Mensch auf natürlichem Wege nicht hätte erlangen können (s. besonders Kap. 38). Nur an Mose ergieng die göttliche Offenbarung ohne Vermittlung der Einbildungskraft. In dem prophetischen Zustande ruht die äussere Sinnenthätigkeit (Kap. 41); aber von einem Schwinden des vernünftigen Selbstbewusstseins ist bei Maimonides so wenig die Rede, dass er vielmehr die intellektuelle Thätigkeit des Propheten gesteigert werden lässt. (Die Unterscheidung der neun Stufen der eigentlichen Prophetie ist so unfruchtbar, dass sie nicht näher erwähnt zu werden verdient.) [i. ang. Art.]

§ 208.

Fortsetzung: Gestaltung der Sache in der protestantischen Theologie.

Von der älteren protestantischen Theologie wurden die von den Kirchenvätern den Montanisten gegenüber aufgestellten

Sätze wiederholt [1]). Das Vorkommen der Ekstase in dem Sinn, wie Augustinus sie definirt hat, wurde anerkannt, doch solle sie nicht als konstitutives Moment der Prophetie, sondern nur als Zubereitung des Geistes für den Empfang der Offenbarung betrachtet werden. Indem das herrschende Inspirationsdogma auf die Prophetie angewendet wurde, setzten die protestantischen Dogmatiker bei den Propheten beides, eine völlige Passivität im Empfang der Offenbarung und dabei die Fortdauer des vernünftigen Bewusstseins mit höchstens nur momentanen Unterbrechungen [2]).

In demselben Masse aber, in welchem der orthodoxe Inspirationsbegriff ins Schwanken gerieth, wurde natürlich auch der Subjektivität der Propheten mehr Einfluss auf die Gestaltung ihrer Weissagungen eingeräumt. So schon von Crusius (Hypomnemata ad theologiam propheticam, 1764, I, wo er den Gegenstand einer eingehenden Untersuchung unterwirft), der hauptsächlich den Unterschied des Offenbarungsinhalts von der Darstellungsform geltend macht und in Bezug auf die letztere das Eingreifen der eigenen freien Thätigkeit der Offenbarungsorgane anerkennt, wornach sie nicht als instrumenta Dei passiva, sondern activa (als *σύνεργοι τοῦ θεοῦ*) zu betrachten seien. Dabei unterscheidet Crusius in Bezug auf die Inspiration des Inhalts zwischen *ἀποκάλυψις* im engeren Sinne, welche neue Erkenntnisse im Menschen wirkt (wobei sie entweder schöpferisch verfährt oder die schon vorhandenen Vorstellungen umbildet) und dem *φωτισμός*, der Erleuchtung, welche die bereits vorhandene Erkenntniss weckt und stärkt (S. 93 f.). Gut wird ferner von Crusius (S. 94 f.) der Unterschied zwischen der apostolischen und der prophetischen Inspiration hervorgehoben. Die erstere ist eine fortlaufende, die, beruhend auf der andauernden Wirksamkeit Christi und des heiligen Geistes in ihnen, sie Christo ähnlicher macht, wesshalb sie, einzelne Fälle wie 1. Kor. 7, 10 ausgenommen, sich nicht der Formel »so spricht der Herr« bedienen. Der wiederholte Gebrauch dieser Formel bei den Propheten dagegen zeige, dass der Inspirationszustand der letzteren ein ausserordentlicher war. Doch kommt es auch bei Crusius nicht zu einer genaueren psychologischen Analyse des prophetischen Zustands, und noch ferner lagen derartige Erörterungen der nun herrschend werdenden Theologie, sowohl dem Supernaturalis-

mus [3]) als dem Rationalismus. Bei dem letzteren, der in den Propheten im besten Fall nur Männer seiner Richtung sah, fiel die Frage nach der Beschaffenheit des prophetischen Zustandes ganz weg. In den visionären Zuständen, welche die Propheten von sich berichten, sah man im Allgemeinen freie dichterische Einkleidung prophetischer Wahrheiten, oder, so weit man etwas Thatsächliches daran gelten liess, wurde es auf eine heftige Erregung des Innern zurückgeführt. Von eigentlicher Weissagung sollte ohnehin nicht die Rede sein. Es war ein Fortschritt, als De Wette (in der Vorrede zur ersten Auflage der alttestamentlichen Einleitung) erklärte, es sei doch einseitig, diese alten Seher nach dem Geiste unserer Zeit zu beurtheilen und ihnen nicht einmal den Versuch zu weissagen zugestehen zu wollen; er war so billig, bei den Propheten wieder wirkliche Vorahnungen der Zukunft anzunehmen. — Einen kräftigen Anstoss aber erhielt die vorliegende Frage erst, als Hengstenberg (Christologie des Alten Testaments, 1. Aufl., S. 293 ff.) in schroffer Einseitigkeit die montanistische Auffassung der Prophetie erneuerte [4]). Er stellte nämlich (S. 294) den Satz auf, dass die Propheten sich beim Empfang der Offenbarung in einem ausserordentlichen, von dem gewöhnlichen charakteristisch verschiedenen Zustande, in einer ἔκστασις befanden, in der das verständige Bewusstsein zurücktrat und das ganze Selbstleben durch eine gewaltsame Wirkung des göttlichen Geistes unterdrückt und zu einem leidentlichen Verhalten gebracht wurde. Hiebei seien sie aber (S. 297 f.) wahrhaft in eine höhere Region emporgehoben worden, indem neben dem verständigen Bewusstsein zugleich das niedere Seelenleben zurücktrat (so dass sie einem reinen Spiegel gleich die Eindrücke der göttlichen Wahrheit in sich aufzunehmen geeignet waren); wogegen bei den heidnischen Sehern die Unterdrückung des verständigen Bewusstseins dadurch geschah, dass der niedere Theil der Seele gegen den höheren zum Streite aufgeregt wurde. (Von der Kritik dieser Ansicht gehen wir nun in der weiteren Erörterung aus.)

1) S. z. B. Carpzov, Introd. V. T. II, S. 36 f. und für das Folgende S. 24.

2) S. noch Buddeus, Institut. theol. dogm. S. 82, und die fast

wörtlich damit zusammenstimmende Bemerkung Cotta's zu Gerhard's Loci, II, S. 21; Vitringa, Typus doctrinae propheticae, S. 18. — Eine etwas genauere Untersuchung der einschlägigen Fragen gibt Witsius in der Abhandl. de prophetis et prophetia (abgedruckt in den Miscell. sacr. I). Er bekämpft hier (Kap. 9) diejenigen, welche die Prophetie aus einer natürlichen Disposition ableiten, nämlich aus besonderer Lebhaftigkeit der Phantasie (so namentlich Spinoza, im Tract. theol. polit. S. 98 ff., ed. Gfrörer), aus melancholischem Temperament, natürlicher Vorempfindung, geistigem Scharfblick u. dgl.; die Freiheit der die Propheten berufenden göttlichen Gnade sei unbeschränkt und am wenigsten an hohe Geister gebunden. Die revelatio prophetica selbst ist theils simplex, solo interno spiritus instinctu peracta, theils symbolica (Kap. 3, § 1); die letztere ist theils durch die äusseren Sinne, theils durch die Phantasie vermittelt (§ 3). Im letzteren Fall spiritus animales per voluntatem Dei ita agitantur in cerebro et cerebrum eo modo afficiunt, quo modo externa objecta illud commovissent, was sowohl im Wachen als im Schlaf stattfinden kann. Hieher wird auch die Ekstase gerechnet, welche (Kap. 4, § 1) definirt wird als tanta mentis alienatio, ut, cessantibus externorum sensuum functionibus, ipsa eorum quae in corpore geruntur prorsus ignara, tota vehementibus fixisque cogitationibus occupata sit. [i. ang. Art.]

3) Der Supernaturalismus beschäftigte sich mit der Prophetie des A. T. vorzugsweise in der Richtung, dass er die Verwerthung des Weissagungsbeweises für die Apologetik zu retten suchte. [i. ang. Art.]

4) In der 2ten A., III, 2, S. 158 ff. ist die frühere Ansicht wesentlich modificirt.

§ 209.

Fortsetzung: Kontinuität und Steigerung des Selbstlebens im prophetischen Zustande.

In dieser älteren Ansicht Hengstenbergs ist Wahres und Falsches gemischt. Es ist richtig, dass solche Zustände, in denen das Selbstleben durch die Macht des göttlichen Geistes unterdrückt wird, in der Prophetie vorkommen; aber es ist unrichtig, dass sie mit dem prophetischen Offenbarungszustand zusammenfallen, ja dass sie auch nur das Wesentliche in ihm bilden. — Auf die ekstatischen Vorgänge in der Prophetenschule zu Rama, wie einer 1. Sam. 19, 24 geschildert wird [1]), ist schon im historischen Abschnitt (§ 162) hingewiesen worden. Es mag sein, dass die einigemal vorkommende Bezeichnung der Propheten als Verrückte, מְשֻׁגָּעִים (2. Reg. 9, 11.

Hos. 9, 7. Jer. 29, 26.) sich nicht bloss auf den Inhalt ihrer Reden, sondern auch auf derartige Zustände bezogen hat [*]). Als normal können solche Erscheinungen in der Prophetie nicht betrachtet werden, was eben die Stellen zeigen, auf die Hengstenberg hauptsächlich sich berufen hat, indem aus ihnen erhellt, dass im Empfange der Offenbarung Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung nicht geschwunden sind (dass die Propheten in diesem Momente wohl objektiv bestimmt sind durch das an sie gelangende göttliche Wort, aber vermöge der Fortdauer ihres Selbstbewusstseins sich dieses objektiv Bestimmtseins bewusst werden und in Bezug auf den an sie ergehenden göttlichen Ruf einer freien Selbstentscheidung fähig sind. Kurz sie befinden sich in einem Zustande passiver Receptivität). — So ist sich Jesaja in der Einweihungsvision, die er Kap. 6 schildert, gar wohl seiner, nämlich als eines sündigen Menschen, bewusst; ebenso wird er sich der empfangenen Versöhnung bewusst, wie er auch in Folge davon selbst zur Uebernahme der göttlichen Botschaft sich bereit erklärt. Jeremia ist sich in seiner Inauguralvision Kap. 1 seiner Unmündigkeit und Schwäche bewusst (V. 6), und wenn er nun dem übermächtigen göttlichen Drange nicht widersteht, sich nicht entzieht (17, 16), auch unter Schmach und Verfolgung den ihm auferlegten Beruf zu erfüllen, so beruht dieses sich Nöthigenlassen (so schwer Gott es ihm gemacht hätte, wider den Stachel zu löcken) doch im tiefsten Grunde auf einer sittlichen Selbstentscheidung [*]). Ezechiel fällt allerdings, da er die Vision Kap. 1 erhält, von dem Anblick überwältigt nieder (V. 28), aber, um die Offenbarung zu vernehmen, muss er nach 2, 1 ff. wieder aufstehen, und zwar nach V. 2 in der Kraft des Geistes, der in ihn kommt; und nun erst, offenbar bei vollem klarem Selbstbewusstsein, empfängt er das göttliche Wort. Daniel sinkt nach 10, 8—10 allerdings in Folge einer Vision betäubt nieder, aber die Offenbarung erhält er erst, nachdem er wieder zu sich gekommen ist. (Vgl. auch Apok. 1, 17.) Dass den Propheten von den in der Vision empfangenen Offenbarungen die Erinnerung bleibt, dass sie selbst und nicht Andere das Geschaute aufzeichnen (so z. B. Sach. 1 ff.), setzt durchaus die Kontinuität des Selbstbewusstseins voraus. Dadurch (um dies sogleich hier zu bemerken) unterscheidet sich die Prophetie bestimmt von den psy-

chischen Erscheinungen, mit denen man sie oft zusammengestellt hat, dem Somnambulismus und den gesteigertsten Graden der mantischen Ekstase, wie solche noch jetzt z. B. im Gebiet des Schamanismus vorkommt [4]), wo beim Erwachen keine Erinnerung mehr über das in diesem Zustand Ausgesagte vorhanden ist. Mag es immerhin auch bei den Propheten vorkommen, dass der visionäre Zustand dem natürlichen Leben Gewalt anthut, wie Daniel nach 8, 27 in Folge eines Gesichts mehrere Tage krank wird, so kann man das doch nicht als eine Unterdrückung des Selbstlebens bezeichnen. Im Gegentheil fühlt sich der Prophet innerlich gehoben. Jesaja weiss 8, 11 ff. unter dem Druck der göttlichen Hand (חֶזְקַת הַיָּד, womit der visionäre Zustand bezeichnet wird) sich unter die Zucht Gottes gestellt, die ihm nicht mehr gestattet, auf den Wegen des grossen Haufens zu wandeln; Jeremia weiss, ob er wohl nach seinem natürlichen Menschen zusammenzubrechen fürchtet, doch, dass er in der Kraft des Geistes in allem weit überwinden wird, 1, 19. 15, 20. 20, 11. vgl. Hab. 3, 19 u. s. w. [5]). — Damit aber, dass wir das Selbstleben im prophetischen Zustand nicht aufgehoben, sondern zu höherer Lebendigkeit gesteigert sehen, ist die Frage noch immer nicht beantwortet, was denn eigentlich die psychische Form der Prophetie sei.

1) Nach 1. Sam. 19, 24 zieht Saul, da er in jener Prophetenschule von dem prophetischen Geiste ergriffen wird, nun selbst auch (גַּם הוּא, also wie die Propheten) seine Kleider aus und liegt weissagend nackt da den ganzen Tag und die ganze Nacht, was an die delphische Pythia erinnert, die in der Ekstase sich die Kleider vom Leibe reisst. [i. ang. Art.]

2) Es scheint diese Steigerung der Ekstase, bei der das Bewusstsein geschwunden ist, vorzugsweise der älteren Zeit des Prophetenthums anzugehören (§ 162 mit Erl. 5). [i. ang. Art.]

3) Ebenso führt Amos, so nachdrücklich er die göttliche Initiative betont, doch 3, 3 den prophetischen Beruf auf ein Uebereinkommen zwischen Gott und dem Propheten zurück.

4) Wir kennen die letztere besonders aus den Reiseberichten des Herrn v. Matjuschkin; vgl. z. B. Tholuck a. a. O. S. 8 ff.

5) Nach Hab. 3, 19 schreitet der Prophet voll Siegesmuth einher auf den Höhen, auf die ihn der Herr gestellt. — Vgl. auch 1. Sam. 10, 6. 9 und was über die ethische Wirkung des Geistes der Prophetie § 161 ausgeführt worden ist.

§ 210.

Fortsetzung: Die Prophetie als innere Anschauung.

Diejenigen, welche den prophetischen Zustand auf natürliche Weise psychologisch zu erklären versuchen, pflegen denselben aus einer mächtigen Erregung und Steigerung des Gefühlslebens abzuleiten. Hieran ist so viel richtig, dass ihm eine mächtige Gefühlserregung vorangehen, ja dass sie als Vorbereitung für denselben absichtlich hervorgerufen werden kann, wozu namentlich die Musik verwendet wird 2. Reg. 3, 15 [1]). Hieher gehört auch, worauf Hengstenberg (Christologie, 2. Aufl., III, 2, S. 163) hingewiesen hat, dass die Propheten zuweilen (vgl. Ez. 1, 3. Dan. 10, 4) an Strömen ihre Gesichte empfangen, indem das Rauschen der Wasser dazu behilflich sein muss, sie in die rechte Gefühlsstimmung zu versetzen. Dass aber das Gefühl die wesentliche Form des prophetischen Zustandes bilde, das widerlegt sich, wie Bruno Bauer (Die Religion des Alten Testamentes, II, S, 306) richtig bemerkt hat, einfach dadurch, dass im Gefühl der Inhalt, der gefühlt wird, vom subjektiven Geiste noch gar nicht geschieden ist, während für den prophetischen Geist sein Inhalt ausserhalb seiner, objektiv gegeben ist. Allerdings befinden sich die Propheten auch im Moment des Weissagens oft in einer mächtigen Gefühlserregtheit; sie verhalten sich nicht interesselos zu dem Inhalt ihrer Weissagungen als bloss mechanische Werkzeuge des inspirirenden Geistes. Sie werden zu Furcht und Hoffnung aufgeregt, mit Schmerz und Freude erfüllt, und dies oft so intensiv, als wäre das Geweissagte ihr eigenes Erlebniss. Dass aber in solchem Falle die Gefühlsstimmung das Sekundäre, dass sie erst durch die objektive Einwirkung des göttlichen Geistes hervorgerufen ist, erhellt besonders daraus, dass das dem Propheten natürliche Gefühl öfters geradezu in das entgegengesetzte umgesetzt wird. So ist dem Propheten, wenn er die Gerichte über die Feinde seines Volks verkündigt, das natürliche Gefühl offenbar das der Freude. Demungeachtet finden sich Stellen, in denen der Prophet so sehr in die eigene Erlebung des Wehs, das er den Feinden verkündigt, hineingezogen wird, dass er selbst voll Jammer und Wehklage ist. Vgl. die Weissagung über Moab Jes. 16, 9—11 [2]); besonders deutlich wird dieser psychische Zu-

stand in der Weissagung über Babel 21, 1—10 geschildert. Im Gesichte, das V. 2 als ein schweres bezeichnet wird, schaut der Prophet das gegen Babel heranstürmende medopersische Heer und wird sodann in die Nacht versetzt, in der Babel untergeht. Bei ihm, als Israeliten, ist das natürliche Gefühl das der Freude über die Errettung seines Volkes, dessen Seufzern nunmehr ein Ziel gesetzt werden soll; und doch wirkt die empfangene Offenbarung so überwältigend auf sein Inneres, dass er den Jammer, der über Babel hereinbricht, ganz als seinen eigenen fühlt V. 3 f. [3]). — Umgekehrt darf das dem Propheten natürliche Gefühl auf sein Weissagen keinen Einfluss üben; vgl. z. B. Jer. 17, 16 (§ 206, Erläut. 2). Auch wenn der Prophet sich als Träger des göttlichen Zorns weiss, muss doch auch ein solches Gotteswort ihm munden, s. Ez. 3, 1 ff. in Verbindung mit 2, 10. 3, 14 (vgl. Apok. 10, 9 f.), und aufgenommen in sein Inneres ihm zu Freude und Wonne werden Jer. 15, 16.

Die psychische Form der Prophetie ist vielmehr die innere Anschauung (das Wort im weiteren Sinne genommen). Der Anschauung kommt es zu, dass in ihr das Subjekt den Gegenstand als unmittelbar gegeben, nicht durch eigene Thätigkeit producirt weiss, und das ist es eben, was die Propheten in Bezug auf den Inhalt der Weissagung behaupten. Daher bezeichnen sich die Propheten selbst als Seher, רֹאֶה, was nach 1. Sam. 9, 9 die früher übliche Benennung der Propheten war, häufiger חֹזֶה, Jes. 30, 10 und in vielen andern Stellen (besonders oft in den Büchern der Chronik vorkommend). Ein bestimmter Unterschied zwischen den Ausdrücken רָאָה und חָזָה, sofern dieselben zur Bezeichnung des prophetischen Schauens gebraucht werden, lässt sich (so oft man das versucht hat) nicht nachweisen [4]). חָזָה, das sonst im Hebräischen (anders im Aramäischen) mehr dem dichterischen Sprachgebrauch angehört, wird eben als feierlicherer Ausdruck lieber für das prophetische Schauen (als etwas Ausserordentliches) verwendet; חָזוּת, חִזָּיוֹן und besonders חָזוֹן sind die häufig wiederkehrenden Benennungen für die den Propheten zu Theil gewordenen Offenbarungen. Zuweilen wird von den Propheten jenes innere Vernehmen der göttlichen Offenbarung auch durch Hören bezeichnet, z. B. Num, 24, 4. 16. Jes. 21, 10 [5]). 28, 22, womit man noch 5, 9.

22, 14 vergleiche. Dagegen in 50, 4 gehen die Worte »er weckt mir jeden Morgen, er weckt mir das Ohr, dass ich höre wie die Jünger« (d. h. nimmt mich in die Schule) nicht sowohl auf das Empfangen der Offenbarungserkenntniss, als darauf, dass der Herr seinen Knecht ausrüstet, in geduldigem Gehorsam den ihm verordneten Weg zu wandeln. Doch wählen die Propheten, selbst wenn es bloss die Form des Wortes ist, in der ihnen der göttliche Inhalt unmittelbar zum Bewusstsein gekommen ist [6]), auch hiefür häufig den Ausdruck schauen; z. B. Am. 1, 1.[7]) Jes. 2, 1. Hab. 1, 1 und besonders 2, 1 (s. unten). In Beziehung zu dieser Form der Prophetie steht auch die Bezeichnung der Propheten als צֹפִים, מְצַפִּים, d. h. Späher, oder שֹׁמְרִים, Hüter, wenn gleich diese Benennung noch eine weitere Bedeutung hat (§ 162). Wie der Wächter auf dem Thurme ausschaut nach dem, was in der Ferne auftaucht, und, wenn er eine Gefahr nahen sieht, ins Horn stösst, so schauen die Propheten, was am fernen Horizont der Zeit auftaucht, um durch Verkündigung desselben das über die Zukunft unwissende Volk zu warnen und zu trösten; s. Jer. 6, 17 [8]). Am. 3, 6. Jes. 52, 8. Ez. 33, 2 ff.; desshalb heissen sie auch Jes. 29, 10 die Augen des Volkes. Besonders instruktiv ist in dieser Hinsicht die Stelle Hab. 2, 1. Da im Innern des Propheten der Kampf des Zweifels wogt und er Licht über die Räthsel der Zeit zu erlangen begehrt, spricht er: »Auf meiner Warte will ich stehen, will treten auf einen Thurm, und spähen will ich zu schauen, was er in mir redet und was ich zurückbringe auf meine Klage.« Man kann die Stelle mit Hitzig eigentlich nehmen, dass nämlich der Prophet einen einsamen Standort gesucht habe, wo er, den Blick gen Himmel und den gesammelten Geist auf Gott richtend, nach Offenbarung ausschaute. Wahrscheinlich aber ist hier die prophetische Warte nur geistig zu verstehen, wie dieses in der ähnlichen Stelle Jes. 21, 6. 8 durchaus nothwendig ist. Letztere Stelle ist noch darum merkwürdig, weil in ihr der schauende Geist von der empirischen Subjektivität des Propheten unterschieden wird. Dieser stellt nämlich einen Andern als Wächter auf die Warte, der melden soll, was Jehova zu schauen gegeben hat und was dem Volk verkündigt werden soll. Dagegen erscheint in V. 11 f. desselben Kapitels wieder der Prophet selbst als Wächter. — Was nun der Prophet wahrnimmt, ist ein דְּבַר יְהוָה,

(Wort Jehova's), ein נְאֻם יְהוָה (welcher Ausdruck das Geheimnissvolle der innerlich vernommenen göttlichen Stimme malt), ein מַשָּׂא (Hochspruch) [9]) u. dgl. Auch solche Offenbarungs worte fallen nach dem oben Bemerkten unter den Begriff des חָזוֹן im weiteren Sinne. Tritt aber die durch die Offenbarung geweckte Vorstellung in plastischer Form vor die Seele des Propheten, so entsteht das Gesicht im engeren Sinne, das, indem der prophetische Inhalt sich in der Phantasie des Propheten reflektirt, symbolischen Charakter hat [10]). In Bezug auf die visionäre Symbolik ist unter den einzelnen Propheten ein beträchtlicher Unterschied. Bei den einen, namentlich den älteren, ist dieselbe einfach (und darum meist leicht verständlich), so in den Gesichten des Amos Kap. 7 ff. [11]). Dagegen ist bei Ezechiel, Sacharja und Daniel die Symbolik viel komplicirter und kommt es vor, dass der Prophet die geschauten Bilder selbst nicht versteht und sich darum Aufschluss darüber erbittet (Sach. 4, 4. Dan. 8, 15). Oft haben die Propheten den Inhalt des Gottesworts in symbolischen Handlungen auszuprägen, wobei aber in vielen Fällen (besonders bei Ezechiel) darüber gestritten werden kann, ob die Handlung eine äusserlich vorgenommene ist, wie z. B. Jes. 20, 2., oder ob sie bloss dem visionären Gebiete angehört [12]).

1) Nach 2. Reg. 3, 15 lässt Elisa, um sich in die rechte Stimmung für den Empfang der Offenbarung zu versetzen, einen Spielmann kommen, und da dieser die Saiten rührt, kommt die Hand des Herrn über ihn. Vgl. auch das im histor. Abschnitt, § 162 mit Erl. 7, Bemerkte.

2) Jes. 16, 9—11 klagt der Prophet selbst wie ein Moabiter über die Verödung des moabitischen Landes; es tobt sein Inneres, es rauscht wie eine Cither über die Drangsal, die er verkündigen muss.

3) Jes. 21, 3 f.: »Meine Hüften sind voll Wehen; Krämpfe ergreifen mich gleich den Krämpfen einer Gebärerin; ich krümme mich, dass ich nicht höre, ich zittre, dass ich nicht sehe. Es taumelt mein Herz, Grausen schreckt mich, die Dämmerung meiner Lust hat er mir zu Beben gemacht.«

4) Nicht einmal der von Vitringa behauptete Unterschied, dass רָאָה der allgemeinere Ausdruck sei, dagegen חָזָה mehr das ekstatische Schauen bezeichne.

5) Jes. 21, 10: »Was ich gehört habe von Jehova der Heerscharen, habe ich euch verkündigt.«

6) Was Augustin in der oben angeführten Stelle, de genesi,

XII, 25, die intellectualis visio (im Unterschied von der spiritalis) nennt.

7) Am. 1, 1: »Worte des Amos...., welche er erschaut hat.«

8) Jer. 6, 17: »Ich habe über euch Wächter bestellt, merket auf den Posaunenschall.«

9) Dass das Wort מַשָּׂא in den Ueberschriften der Weissagungen »Last« bedeute und nur drohende Reden einleite, wie Hengstenberg (Christologie, 2. A. III, 1, S. 337 ff.) zu beweisen sucht, ist ganz unrichtig und folgt namentlich in keiner Weise aus dem Wortspiel Jer. 23, 33 ff. Die Stelle Thren. 2, 14, wo die Sprüche der dem Volke schmeichelnden falschen Propheten מַשְׂאוֹת שָׁוְא heissen, ist entscheidend gegen diese Annahme, trotz der Wendung, welche ihr Hengstenberg zu geben versteht. Es liegt im Ausdruck מַשָּׂא (eigentlich: das, was erhoben wird über) eine gewisse Emphase, und daraus erklärt sich, dass er besonders für Strafreden verwendet wird.

10) Unter den beiden Formen der Wort- und der Bildoffenbarung findet, wie Tholuck (a. a. O. S. 54) richtig bemerkt, ein Grad- und Zeitunterschied nicht statt; vielmehr scheint hier die individuelle psychische Beschaffenheit des Propheten bestimmend einzuwirken. [i. ang. Art.]

11) Am. 7 die verzehrenden Heuschrecken und das fressende Feuer als Bilder der göttlichen Strafgerichte, das an die lothrechte Mauer gelegte Bleiloth als Symbolisirung des Verfahrens göttlicher Strafgerechtigkeit, Kap. 8 der Korb mit reifem Obst als Bild des zum Gericht reifen Volkes. [i. ang. Art.]

12) Kaum über einen Punkt in der prophetischen Theologie ist so viel Differenz unter den Theologen. Vgl. die Ehe Hosea's, wo Hengstenberg einen rein visionären Vorgang annnimmt. -- Ein allgemeiner Grundsatz, inwieweit die Handlungen dem Gebiet der Innerlichkeit oder Aeusserlichkeit angehören, lässt sich nicht aufstellen (vgl. Tholuck a. a. O. S. 60, Bleek, Einleit. in das A. T., S. 426).

§ 211.

Verdeutlichung des prophetischen Zustandes aus Analogien im gewöhnlichen Seelenleben: der Traum, der Gebetsverkehr mit Gott.

Suchen wir nun, um das Wesen des prophetischen Schauens deutlicher zu machen, analoge Vorgänge im gewöhnlichen Seelenleben, so scheint sich zur Vergleichung zunächst der lebhafte Traum darzubieten, in welchem das während des Schlafs zurückgetretene Selbstbewusstsein wieder aufdämmert und so das geschaute Traumbild in der Erinnerung haftet. Dass das Alte Testament den Traum als Medium der Offenbarung nicht ausschliesst [1],

ist bereits in § 66 gezeigt worden. Es ist aber auch schon dort bemerkt worden, dass das Alte Testament Traumoffenbarungen fast nur von solchen erwähnt, die nicht eigentlich Offenbarungsorgane sind. Als Kennzeichen der falschen Propheten wird hingestellt, dass sie sich vorzugsweise auf Träume berufen Jer, 23, 25 ff. vgl. mit Deut. 13, 2 ff. und Sach. 10, 2. In Gegensatz hiezu stellt Jeremia die Offenbarungen, deren er theilhaftig geworden 23, 28 (s. § 66, Erläut. 3). Um so weniger ist wahrscheinlich, dass in der schwierigen, vieldeutigen Stelle 31, 26 Jeremia sich selbst (wie Manche meinen) auf eine Traumoffenbarung beruft. Auch die Nachtgesichte des Sacharja Kap. 1—6 sind nicht als gewöhnliche Traumbilder zu betrachten. Kap. 4, 1, wornach der Prophet zum Empfang der Vision aufgeweckt wird[a]), zeigt, dass sein visionärer Zustand nicht der des Traums war. Bei Daniel schreitet die Offenbarung vom Traume (7, 1) zur höheren Vision fort. Der Grund, wesshalb den Träumen nur eine untergeordnete Bedeutung zukommt, ist leicht zu erkennen. Wenn gleich der Schlaf vermöge der in ihm eingetretenen Abkehr des Menschen von der Aussenwelt dem Weben des göttlichen Geistes in der Menschenseele besonders günstig scheint, so ist doch andererseits der Mensch in solchem Zustand nicht gehörig dazu disponirt, das, was aus dem Grunde des eigenen Herzens stammt (חֲזוֹן לִבּ Jer. 23, 16), von der göttlichen Eingebung zu unterscheiden. An die Propheten aber soll das göttliche Wort in einer Weise gelangen, welche ihnen darüber, dass es ein solches ist, keinen Zweifel übrig lässt. — Unter den Zuständen, mit denen die Vision sich verknüpft, erscheint allerdings auch ein Schlaf, der nach aussen als tiefe Betäubung sich darstellt, תַּרְדֵּמָה, נִרְדָּם, Dan. 8, 18. 10, 9. Hingesunken liegt der Seher mit verschlossenem äusserem Auge, während das innere Auge sich öffnet Num. 24, 4. 15. Bis zur Entrückung steigert sich der visionäre Zustand Ez. 8, 1—3. 11, 1. Es gibt eine Entzückung, wie Paulus 2. Kor. 12, 2—4 sie schildert, »welche, um die Worte von Delitzsch (Biblische Psychologie, 2. Aufl., S. 285) zu gebrauchen, sich auf der Grenze des Leibeslebens und des Todes d. i. der Scheidung der Seele vom Körper bewegt«[a]). Aber in den bei Weitem meisten Fällen haben wir augenscheinlich den Zustand, in welchem der Prophet

die Offenbarung empfängt, nur als den einer tiefen Selbsteinkehr und Sammlung des Geistes bei vollkommenem Wachen zu denken. Die nächste Verwandtschaft hat dieser prophetische Zustand mit dem Gebetsverkehr der Frommen mit Gott. Es ist wohl zu beachten, dass derselbe Ausdruck, durch den das Alte Testament die Gebetserhörung zu bezeichnen pflegt (dass nämlich Gott dem Betenden antwortet, עָנָה), auch häufig von der prophetischen Offenbarung gebraucht wird (Mich. 3, 7. Hab. 2, 1 f. Jer. 23, 35 und in andern Stellen). Wenn in die Seele des Betenden plötzlich mit Einem Schlag in voller Klarheit die Gewissheit der göttlichen Erhörung als einer innerlich vernommenen Antwort eintritt [4]), so ist dieses ganz der Art und Weise analog, wie die Worte Gottes an die Propheten gelangen (wie denn auch manche Gebetspsalmen ganz in prophetischem Tone schliessen). Und wie die göttliche Antwort eine Frage des Beters voraussetzt, so finden wir bei den Propheten in einzelnen Fällen, dass sie das, worüber sie göttliche Offenbarung erhalten wollen, im Gebet vor Gott bringen (Jer. 32, 16. 42, 4. Hab. 1. Dan. 9, 4 ff.); ja Jer. 33, 2 f. wird das Rufen zu Gott als Bedingung für die Erlangung der Offenbarung gesetzt: »rufe zu mir, so will ich dir antworten und will dir verkünden Grosses und Verschlossenes, das du nicht weisst.« — Dieser Punkt ist besonders geeignet, den ethischen Charakter des Verhältnisses des Propheten zu Gott ins Licht zu setzen. Zwar kann nach der heiligen Schrift der Gott, der Alles mit seinem Geiste durchdringt, so dass jedes Wort der menschlichen Zunge vor ihm ist Ps. 139, 4. 7, auch einen Bileam nöthigen, Heil über Israel zu weissagen, er gibt auch einem Nebukadnezar offenbarende Traumgesichte, verwendet nach Ez. 21, 26 f. auch Formen der heidnischen Mantik für seinen Zweck; er kann eines Kaiphas Worte lenken Joh. 11, 51, dass derselbe wider Wissen und Wollen weissagt. Aber (so gewiss es nach den letzteren Beispielen eine göttliche Einwirkung auf den Menschen gibt, vermöge welcher dieser entweder reden muss, was er nicht will, oder in freier Selbstbestimmung etwas redet, dem eine von ihm selbst nicht erkannte und gewollte göttliche Bestimmung gegeben wird, so wenig ist man dadurch berechtigt, die subjektive Vermittlung, welche die wahren Propheten der Offenbarung dar-

bieten, zu ignoriren;) bei den eigentlichen Offenbarungsorganen entspricht, wie schon früher (§ 209) erinnert worden ist, der göttlichen Erwählung und Berufung die Selbsthingabe, das eigene Eingehen in den Gottesrath, dessen Boten sie sein sollen [5]). So erzeugt sich ein Einverständniss (vgl. Am. 3, 3), ein wechselseitiger Verkehr zwischen Gott und dem Propheten (in welchem der letztere seine ganze Person nach ihrer individuellen Begabung in den Dienst seines Berufs stellt und seinem ganzen Leben eine Beziehung auf denselben gibt). Was der Prophet erlernt, erlebt und beobachtet hat, was er fürchtet und hofft, worüber er Rathes und Aufschlusses bedürftig ist (ja selbst seine äusseren persönlichen Erlebnisse, man denke z. B. an Hos. 1, Ez. 24, 18 ff.), das alles bietet Anknüpfungspunkte für das an ihn gelangende Gotteswort, und dieses kleidet sich in Formen, die dem Seelenleben und dem Erfahrungsgebiet des Propheten angehören (und wird von demselben gemäss seiner individuellen rednerischen oder dichterischen Begabung frei verarbeitet). Aber in keiner Weise erzeugt sich das Gotteswort aus dem Inhalt des subjektiven Geistes des Propheten (aus irgendwelchen ethischen oder intellektuellen Motiven). »Ein Mensch kann nichts nehmen, es werde ihm denn gegeben vom Himmel«, hat Joh. 3, 27 der höchst gestellte Prophet bezeugt. Wie eine Gebetserhörung sich nicht machen lässt, sondern davon abhängt, ob Gott sich finden lassen will (Jes. 55, 6. Ps. 32, 6 u. s. w.), und es ja Zeiten gibt, in denen für das ringende Gebet der Knechte Gottes der Himmel wie verschlossen scheint: so kann der Prophet sich wohl für die Erlangung einer Offenbarung disponiren, aber er kann sie nicht erzwingen und er kann ihr ihren Inhalt nicht vorschreiben. Auch die Propheten müssen oft warten, bis sie die göttliche Offenbarung empfangen, Jes. 21, 8. Jer. 42, 7 in seinem Zusammenhange mit V. 4, und es gibt (wovon früher § 206, 1 geredet wurde) Zeiten, in denen der Offenbarungsverkehr ganz aufhört. — Der letztgenannte Punkt gibt auch einen Beleg dafür, wie misslich es mit der natürlichen Erklärung der prophetischen Zustände steht. Wenn der Physiologe Hecker (Ueber Visionen, 1848, S. 11. 13) meint, dass jede lebendige Vorstellung (gleichviel wahr oder phantastisch) vermöge fortdauernder Nervenerregung in Vision übergehen könne, sobald sie nur die nöthige

Glühhitze erlangt habe, und dass eben auf diesem Wege die höchsten Ideen in den Religionen aller Völker sich verkörpert haben — so ist zu bemerken, dass es weder an lebendiger Vorstellung der höchsten Ideen noch an »Glühhitze« gefehlt hat in Tagen, wie sie Thren. 2, 9. Ps. 74, 9 u. s. w. schildern, und in der makkabäischen Zeit (vgl. § 192), und doch die Prophetie verstummt ist [6]).

1) Auch im ganzen heidnischen Alterthum wurde von der Voraussetzung aus, dass, wo die freithätige Selbstbestimmung des Menschen aufhört, die göttliche Einwirkung auf die Seele anfängt, dem Traume mantische Bedeutung beigelegt. — Wenn im Schlafe, in welchem dasjenige, wodurch das innere Leben des Menschen beherrscht und bestimmt wird, gerade am ungehemmtesten sich regt, auch die Gemeinschaft des Frommen mit Gott in ihrer ganzen Stärke sich geltend macht (vgl. besonders Ps. 16, 7), so wird auch die Seele in diesem Zustande für die Einwirkung des göttlichen Geistes besonders empfänglich sein (Hi. 33, 14 ff.). [i. ang. Art.]

2) Sach. 4, 1: »gleich einem, der aus seinem Schlafe geweckt wird.« — »Die Schwäche der menschlichen Natur, bemerkt Hengstenberg z. d. St. (Christologie, 2. A. III, 1, S. 290) ganz richtig, ihre Unfähigkeit, lange zu verharren in dem Anschauen des Uebersinnlichen (vgl. Luk. 9, 32), hatte sich bei ihm geltend gemacht.«

3) Es liegt nahe, solche Visionen mit den Erscheinungen des magnetischen Schlafwachens zusammenzustellen; aber eben so wenig darf, wie bereits früher (§ 209) angedeutet worden ist, der wesentliche Unterschied übersehen werden, dass das Selbstbewusstsein des Propheten niemals in der Vision untergeht, und dass vermöge der Kontinuität des Selbstbewusstseins der Offenbarungszustand in lebendigen Zusammenhang mit dem gewöhnlichen Geistesleben des Propheten tritt und einen entscheidenden und bleibenden Einfluss auf dasselbe ausübt. Vgl. Ennemoser, der Magnetismus im Verhältniss zur Natur und Religion, S. 91 und 241. An der letzteren Stelle wird das Ergebniss der Vergleichung der Prophetie mit anderen psychischen Erscheinungen in den Satz zusammengefasst: »nach allen Gesichtspunkten der Kritik steht die göttliche prophetische Begeisterung einzig da.« — Uebrigens werden Visionen höheren Grades im A. T. keineswegs häufig erwähnt. [i. ang. Art.]

4) Vgl. z. B. Ps. 20, 7: »Nun weiss ich, dass Jehova hilft seinem Gesalbten.«

5) Das ethische Moment der Prophetie ist, freilich mit einseitiger Hervorhebung, gegen Hengstenberg und Hofmann geltend gemacht in der Schrift von Düsterdieck, de rei propheticae in V. T. quum universae tum messianae natura ethica, 1852. [i. ang. Art.]

6) Wohl aber haben die letzten Zeiten Jerusalems vor der römi-

schen Zerstörung gezeigt, was für ein Prophetenthum die natürliche Glühhitze auszubrüten im Stande ist (§ 192, Erl. 10). — Nur bei Anerkennung der Offenbarung als eines freien geschichtlichen Verhältnisses, in das sich Gott zur Welt begeben hat, ist auch das Verständniss solcher offenbarungslosen Zeiten möglich. [i. ang. Art.]

§ 212.

Fortsetzung: Die geniale Konception und die natürliche Divination.

Man hat, um die Prophetie des Alten Testaments zu erklären, sie häufig zurückgeführt auf eine dem menschlichen Geiste einwohnende prophetische Kraft, wie sie auch in der genialen Konception des Dichters, des Künstlers, des Helden u. s. w. sich offenbare, wenn einem solchen »bald nach langem Sinnen und in allmählicher Entwicklung, bald auch mit Einem Male, scheinbar ganz unvorbereitet und plötzlich — irgend ein grosser Gedanke so klar, so bestimmt und gewaltig vor die Seele tritt, dass er in diesem Momente der Konception das ganze Werk, das er schaffen will und woran er nun vielleicht noch eine jahrelange Arbeit zu setzen hat, eigentlich schon vollendet im schöpferischen Geiste trägt« (so E. Graf, über die besonderen Offenbarungen Gottes, in den Studien und Kritiken, 1859, 2. Heft, S. 272 f.; vgl. auch Rothe, zur Dogmatik, 1. Aufl. S. 71, 2. Aufl. S. 70). Man hat im Besondern von einem dem Menschengeist einwohnenden divinatorischen Vermögen geredet, das auch ausserhalb des Gebietes der biblischen Offenbarung wirkliche Weissagung erzeugt habe. So besonders E. v. Lasaulx in der Schrift: »Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern«, 1858 [1]), wie denn schon Hamann das Wort gewagt hat: »wir sind alle fähig Propheten zu sein«. An dieser Ansicht muss auch vom biblischen Standpunkt aus etwas Wahres anerkannt werden, da ja das Alte Testament (wie aus dem früher § 65 Gesagten sich ergibt) jede intellektuelle Begabung auf göttliche Geisteswirkung in der Seele zurückführt; aber freilich das persönliche Gemeinschaftsverhältniss, in dem der Prophet zu Gott steht, das ihn zum Genossen des göttlichen Rathes macht und ihm den Blick in die Geheimnisse desselben erschliesst, Am. 3, 7. Jer. 23, 18. 22 u. s. w. (vgl. das § 161 Bemerkte), hebt sich als etwas Specifisches aus diesen allge-

meinen Geisteswirkungen hervor [2]). Was im Besondern jene sogenannte natürliche Divination betrifft, so lässt sie eine Vergleichung mit der biblischen Prophetie am meisten insofern zu, als sie Gewissensprophetie [3]) ist. Sofern der Gott, der im Gewissen sich bezeugt, diesem eine heilige und gerechte Weltordnung verbürgt und so den Blick jedes sittlich anregbaren Menschen für die Führungen der Einzelnen und der Völker schärft, derselbe ist, der in der Prophetie die Gesetze seiner sittlichen Weltordnung enthüllt, so müssen beide nothwendig im Wesentlichen zusammentreffen [4]). Aber kennt jene natürliche Divination positiv das Endziel der göttlichen Wege auf Erden? Lasaulx mag es ein »echt prophetisches Wort« nennen (a. a. O. S. 20), wenn Scipio auf den Trümmern Karthago's mit den Worten Homer's (Ilias, IV, V. 164 f.) auf Roms künftigen Sturz deutet; die Propheten des Alten Bundes haben doch noch etwas mehr gewusst, wenn sie verkündigen, dass über dem Einsturze aller irdischen Macht die Herrlichkeit des Gottes Israels wie Meereswogen zusammenschlagen werde (Hab. 2, 13 f.), wenn sie von jenem Winkel der Erde aus das Reich Gottes zu allen Nationen kommen sehen und wenn Dan. 7 verkündigt, dass über die der Reihe nach aus dem stürmisch bewegten Völkerocean aufsteigenden Mächte das Reich des vom Himmel kommenden Menschensohnes triumphiren werde [5]). Und wie wird die Gewissensprophetie fertig mit den Räthseln, die ihr der Weltlauf durch seine Widersprüche mit ihren Postulaten zu lösen gibt [6])? — Und wenn Lasaulx weiter, um die Prophetie des Alten Testaments zu erklären, an den sympathetischen Zusammenhang des individuellen Menschengeistes mit dem Volks- und Menschheitsgeiste erinnert, so ist vollkommen zuzugestehen, dass ein Volk Männer erzeugen kann, in denen, was der Geist der Nation ahnungsvoll in sich trägt, zum lichten Gedanken sich verklärt und nach Umständen auch zum weissagenden Worte sich ausprägen kann; aber eben so fest steht, dass die Propheten des Alten Testaments auf diese Ehre verzichten. Sie wissen, dass der Geist, der sie inspirirt, nicht der Naturgeist ihres Volkes, ihr Weissagen nicht Ausdruck der Volkshoffnungen ist. Die Kraft der alttestamentlichen Prophetie ist so wenig bedingt durch die Blüte des weltlich-nationalen Lebens, dass vielmehr in dem Masse, in welchem die äussere Reichsherrlichkeit Israels

sinkt, die Heilsweissagung ihre Schwingen entfaltet und auf dem Grabe der irdisch-nationalen Hoffnungen des Volkes den Sieg des ewigen Gottesreiches verkündigt [7]). Die Propheten wissen, dass die Gedanken Gottes, deren Dolmetscher sie sind, höher sind als der Menschen Gedanken, »so viel der Himmel höher ist als die Erde« (Jes. 55, 8 f.) [8]).

Diese Transscendenz der Offenbarung reicht so weit, dass sie zur Schranke der Prophetie wird. Wie das Alte Testament eine bleibende Einwohnung des Offenbarungsgeistes in den Propheten nicht kennt, sondern nur von einem Kommen, Fallen (Ez. 11, 5), Hereinbrechen (1. Sam. 10, 6) des Geistes auf oder über sie redet, so wird auch der Offenbarungsinhalt, obwohl sie ihn in freier Thätigkeit gestaltend verarbeiten, doch nicht in strengerem Sinn der Propheten geistiges Eigenthum, er bleibt ihnen ein Gegebenes, wesshalb er auch nicht in ihrem Verständniss aufgeht, sondern, wie Petrus 1. Petr. 1, 10 sagt, für sie selbst Gegenstand der Forschung wird [9]). Daher der Eindruck, den der aufmerksame Leser so oft vom Prophetenwort empfängt, dass es übergreift über die ihm inadäquate Form und nach des Geistes Sinn etwas in sich trägt, was über das persönliche Bewusstsein des Propheten hinausgeht [10]).

1) Das Resultat dieser Schrift wird (S. 43 f.) in folgende Sätze zusammengefasst: »wenn in der Seele jedes Menschen etwas von den Gesamtkräften der Seele seines Volkes, der gesamten Menschheit, ja der Weltseele vorhanden ist, und wenn im Momente des Prophezeiens, wie in jedem ewigen Momente des menschlichen Lebens, die individuelle Seele in die Allseele, in den grossen allgemeinen Sinn des Naturlebens und der Menschenwelt eingetaucht und daraus mit verjüngter Kraft wiedergeboren wird, so ist es begreiflich, dass, da das Gegenwärtige eben so substantiell mit dem Zukünftigen zusammenhängt, wie mit dem Vergangenen, jede Einzelseele nicht nur ihre eigene Zukunft vorempfinden könne, sondern auch die ihres Volks, ja der ganzen Menschheit. Aus dem Abgrund der Seele und in ihr aus der ewigen Schöpferkraft Gottes steigen alle grossen Gedanken auf, alles Neue, Ausserordentliche, alles, was die Menschheit ihrer ewigen Bestimmung entgegenführt.«

2) Darum weiss sich der Prophet in ganz anderer Weise als den von Gott gelehrten, als dies z. B. der Künstler Bezaleel, ja selbst ein Salomo von sich aussagen konnte. [i. ang. Art.]

3) Vgl. Beck, Einleitung in das System der christl. Lehre. S. 197.

4) Diese natürliche Divination hat ihre Stärke in der Ahnung

einbrechender göttlicher Gerichte, in der Erkenntniss, dass an jede ungesühnte Schuld der Fluch sich heftet, dass jede auf Lüge und Unrecht gegründete Macht selbst an ihrem Sturze arbeitet, dass überhaupt alle weltliche Herrlichkeit und Grösse dem Loose der Hinfälligkeit unterliegt. [i. ang. Art.]

5) Sofern aber die natürliche Divination auf eine vollendete Realisirung der ethischen Idee in der Menschheit hinausweist, muss sie entweder darauf verzichten, die geschichtliche Vermittlung derselben aufzuzeigen, oder sie sucht die geschichtlichen Anknüpfungspunkte innerhalb ihres Gesichtskreises, und da die διαθῆκαι τῆς ἐπαγγελίας (Eph. 2, 12), an welche Gott die geschichtliche Entwicklung seines Reiches geknüpft hat, ausserhalb dieses Gesichtskreises fallen, so muss sie nothwendig fehlgreifen. Unter den ersteren Gesichtspunkt fallen Philosopheme, wie Plato's Zeichnung des Ideals eines Gerechten (der, ohne Unrecht zu thun, den grössten Schein der Ungerechtigkeit hat, der gefesselt, gegeisselt, geblendet und zuletzt auch aufgespiesst wird, Rep. II, pag. 361), von der Lasaulx (a. a. O. S. 23) meint, dass ihm in den heiligen Büchern der Juden keine grossartigere Weissagung auf den Heiligen und Gerechten des Herrn begegnet sei. (Vgl. auch desselben Schrift: Des Sokrates Leben, Lehre und Tod, wo er S. 121 den Sokrates unter die Propheten einreiht.) Ein Beispiel der zweiten Art ist Virgil, wenn er in seiner berühmten 4ten Ekloge die Wiederkehr des goldenen Weltalters mit dem Konsulate Pollio's und der Geburt seines Sohnes in Verbindung setzt, dann bekanntlich in der Aeneide den Augustus als den Bringer der neuen Zeit hinstellt, jedenfalls aber an Rom das imperium sine fine (Aen. I, V. 278) knüpft. [i. ang. Art.]

6) Wie in solchen Fällen der Providenzglaube mit dem hinter dem Gewissen lauernden Glauben an ein die Welt ohne sittliche Nothwendigkeit beherrschendes Schicksal ringt, s. § 8, Erl. 2.

7) Dieser Punkt ist geeignet, den Gegensatz alttest. Offenbarung und heidnischer Mantik ins Licht zu stellen. Die religiöse Bedeutung der Mantik, wie überhaupt die Kraft des alten Heidenthums steigt und sinkt mit dem nationalen Leben. Mit der Kraft des hellenischen Volksthums ist auch die Kraft der Orakel gebrochen; dieselben wurden, wie Plutarch sagt, gar nicht mehr in bedeutenderen Angelegenheiten befragt, sondern über geringfügige Dinge wie, ob man heiraten oder zu Schiffe gehen solle, ob Getreide und Futter gerathen u. dgl., was dann Plutarch unter anderem zur Erklärung des Umstandes benützt, dass zu seiner Zeit die Pythia in Versen zu reden aufgehört hatte (de Pyth. orac., Kap. 28, vgl. mit de defectu orac., Kap. 7). Aber auch für einen Julian hatte Apollo keine Antwort mehr in Bereitschaft. [Progr. über Prophetie und Mantik.]

8) Vgl. auch, was bereits in § 5, Erl. 1 gegen die Ableitung der

alttest. Religion aus der Natureigenthümlichkeit des israelitischen Volkes bemerkt worden ist.

9) Dieses Verhältniss der Subjektivität des Propheten zur Offenbarung wird vom Hegel'schen Standpunkt aus so erklärt, dass im A. T. die Identität der endlichen und der unendlichen Subjektivität noch nicht in sich unendlich vermittelt, sondern nur eine unmittelbare gewesen sei, welche Weise der unmittelbaren Einheit nicht beide gleichmässig zu ihrem Rechte kommen liess, wo sie sich in der konkreten Geistigkeit aufgehoben haben würden. (S. Vatke, die Religion des A. T., S. 624 f.) Setzen wir dagegen an die Stelle des logischen Processes den geschichtlichen Entwicklungsgang der Offenbarung, wie ihn die heil. Schrift vorführt, so ergibt sich das in § 204 in dieser Beziehung Bemerkte. [i. ang. Art.]

10) Die Bedeutung der bisher entwickelten Sätze wird noch näher erhellen aus der Erörterung des Wesens der Weissagung, zu der wir nun übergehen.

Zweites Lehrstück.

Von der Weissagung.

§ 213.

Ihre Aufgabe im Allgemeinen.

Nach der früher herkömmlichen Definition soll Weissagung sein die auf göttlicher Offenbarung beruhende Vorhersagung irgend eines zufälligen (und daher menschlicherweise nicht vorher wissbaren) Ereignisses [1]). Diese Definition ist in jeder Beziehung unzulänglich. Die Prophetie soll nach der (in § 97 und 161 erörterten) Stelle Deut. 18 dem Volke das gewähren, was das Heidenthum bei seiner Mantik vergeblich sucht. Nun wird schon die heidnische Mantik nicht richtig gewürdigt, wenn sie bloss als Mittel zur Erforschung künftiger zufälliger Dinge und demnach als Mittel zur Befriedigung menschlichen Fürwitzes betrachtet wird (wenn also das religiöse Element in ihr bloss darin gesucht wird, dass, so weit menschlicher Verstand und menschliche Weisheit nicht ausreicht, die Gottheit aushilfsweise eintreten müsse) [2]). Vielmehr beruht die Mantik ursprünglich auf dem unveräusserlichen Bedürfniss des menschlichen Geistes, sich mit der Gottheit in lebendiger Gemeinschaft zu wissen und einen fortwährenden Verkehr mit derselben zu unterhalten, und auf dem Glauben, dass die Gottheit von

dem Menschen nicht geschieden sei, sondern all sein Thun und Ergehen zum Gegenstand ihrer Fürsorge mache und zu diesem Behuf sich ihm offenbaren wolle. Die Mantik soll dem Menschen für alle wichtigen Fälle seines Lebens den göttlichen Willen und Rath zu erkennen geben, ihn besonders in entscheidungsvollen Momenten darüber belehren, wie er das Rechte und Gott Wohlgefällige treffen möge [3]). Eine solche interpretatio divinae voluntatis, die das Heidenthum vergeblich bei seiner Mantik sucht, soll das prophetische Wort gewähren. — Wie weit reicht nun die durch die Prophetie vermittelte Kundgebung des göttlichen Willens? Dass die Propheten auch in Angelegenheiten des gewöhnlichen Lebens um Aufschluss angegangen wurden, zeigen Erzählungen wie 1. Sam. 9, 6 ff. [4]) 1. Reg. 14, 1 ff. 2. Reg. 1, 3 und die bekannten Erzählungen aus der Geschichte des Elisa. Aber fürs Erste hält das Alte Testament mit Strenge die Forderung fest, dass es dem, der in irgend einer Angelegenheit ein Weissagungswort begehrt, wirklich Ernst sei mit dem Suchen Gottes und seiner Wege [5]). Die Hauptstelle hiefür ist Ez. 14, 1—20 (vgl. mit 20, 1—4); den Aeltesten Israels, die, während sie die Götzen im Herzen tragen, mit dem Munde Jehova fragen, darf der Prophet nicht zu Willen sein; vielmehr soll er ihre Gottlosigkeit rügen. Von einem abtrünnigen Geschlecht will Gott nicht gefragt sein, weil die Weissagung nicht zu einem Schaustück frivoler Neugier herabgewürdigt werden soll. — Fürs Zweite erscheint diese Herablassung zu den ordinären Bedürfnissen des Volks, die demselben das Rathsuchen bei heidnischen Wahrsagern entbehrlich machen soll [6]), doch nur als ein sehr in den Hintergrund tretendes Moment in der Prophetie [7]). Im Ganzen ist die Prophetie darauf angelegt, das Volk eben zu der Erkenntniss heranzubilden, welches Wissen um die Zukunft dem Menschen allein heilbringend sei, nämlich ihm die Augen zu öffnen für das heilige Walten Gottes in seiner Geschichte und für die Ziele göttlicher Führung, damit es sich bereiten lerne für die kommenden Gerichte (vgl. Stellen wie Am. 4, 12 u. a.) und wandelnd im Lichte seines Heilsberufs und der grossen Zukunft, welche dieser in sich schliesst, es unter seiner Würde achte, sich an ein wahrsagerisches Treiben hinzugeben; vgl. als Hauptstelle Jes. 2, 5 f. im Zusammenhang mit V. 1—4. Fassen

wir den Gesamtinhalt der Weissagungsbücher des Alten Testaments ins Auge, so ist zu sagen: nur im Dienste des göttlichen Reichs steht die Weissagung, und die Wege desselben zu erschliessen bildet ihre hauptsächliche Aufgabe. Hiemit ist aber die Frage noch nicht beantwortet, ob die Weissagung als solche Vorhersagung einzelner Ereignisse sei, und wenn, welchen Charakter dieselbe habe, wie sie zur Erfüllung sich verhalte [6]).

1) So z. B. Vitringa, Typus doctrinae propheticae, S. 2: »*Prophetia* est praedictio casus aut eventus contingentis futuri temporis ex revelatione divina«, wobei von der Weissagung ausgeschlossen werden alle eventus necessarii (wie Wechsel von Tag und Nacht, von Ebbe und Flut u. dgl.), dagegen als ihr verum ac proprium objectum bezeichnet werden hominum volitiones et actiones liberae, earumque consequentia, eine merkwürdige Bestimmung, da hiernach die von menschlicher Freiheit unabhängigen göttlichen Rathschlüsse nicht Objekt der Weissagung sein könnten. [i. ang. Art.]

2) Diese Auffassung der Mantik gehört erst der Zeit ihrer Auflösung an, als sie bei den Einen zur leeren, nur aus politischen Rücksichten noch festgehaltenen Form, bei den Andern zu einem jeder höheren Richtung entfremdeten, den geringfügigsten Zwecken des alltäglichen Lebens dienenden Aberglauben geworden war, woneben auch die Stoiker in ihrer philosophischen Rechtfertigung der Mantik im Wesentlichen nur ein theoretisches Interesse geltend zu machen wussten, dass nämlich dieselbe den in dem ewigen Schicksalsgesetz begründeten unabänderlichen Kausalnexus der Dinge für einzelne Fälle dem menschlichen Erkennen erschliessen solle (s. Wachsmuth, die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, 1860, besonders S. 22 ff.). [i. ang. Progr.]

3) Der Mensch begehrt auch zu dem durch reifliche Ueberlegung Beschlossenen die göttliche Bejahung, die Zusicherung des göttlichen Segens, oder er will, wenn drohende Vorboten göttlicher Gerichte sich zeigen, von der Gottheit selbst das Mittel der Sühne, der Erlösung von dem auf ihm ruhenden Banne erfahren. [i. ang. Progr.]

4) Die Stelle 1. Sam. 9, 6 ff. lässt allerdings unentschieden, ob Samuel unter anderen Umständen wegen der verlorenen Esel Bescheid ertheilt haben würde, zeugt aber doch durch die V. 9 eingeschaltete Notiz dafür, dass die Propheten auch für derartige Anliegen zugänglich waren. [i. ang. Art.]

5) Der verworfene Saul empfängt in seiner rathlosen Lage kein Gotteswort mehr 1. Sam. 28, 6, ausser zum Gericht; ebenso erhält das Weib Jerobeams, als sie wegen ihres kranken Sohnes den Propheten Ahia befragt, neben dem unerwünschten Aufschluss ein ernstes Strafwort 1. Reg. 14, 6—16. [i. ang. Art.]

6) Vgl. Origenes c. Cels., I, 354, Redepenning, Origenes, I, S. 287.

7) Wir haben darin, wie H. Schultz (Göttinger gel. Anz. 1862, S. 230) richtig bemerkt, ein Zeugniss, »wie die göttliche Offenbarung sich in den Naturgrund menschlicher Sitte und Gewohnheit so einsenkte, dass sie nicht überall gleich das Inadäquate negirte, sondern es allmählich kraft seiner eigenen Nichtigkeit dem Göttlichen gegenüber zerfallen liess.«

8) Ueber den Gang, welchen die Auffassung und Behandlung der Weissagung in der altkirchlichen und in der protestantischen Theologie genommen hat, s. den angef. Artikel bei Herzog, XVII, S. 644 ff.

§ 214.

Die Vorhersagung des Einzelnen ein wesentliches Moment der Weissagung.

Nach Einer Ansicht wird in der Weissagung das, dass sie die allgemeinen Ideen der göttlichen Reichsregierung ausspreche, für das einzig Wesentliche erklärt, wogegen das, dass sie Vorhersagung einzelner Ereignisse sei, als verhältnissmässig unwesentlich und untergeordnet zu betrachten sei; so besonders Hengstenberg (in der Abhandlung über die Auslegung der Propheten, Evangel. Kirchenzeitung, 1833, Nr. 23 f.) [1]); ja es wird, so von rationalistischer Seite, die Zulässigkeit der Prädiktion schon aus dem Grunde geleugnet, weil dadurch die menschliche Freiheit und das Eingreifen derselben in die Geschichte zerstört würde. Der letztere Satz freilich, in seiner Allgemeinheit hingestellt, würde auf eine Weltanschauung führen, die geradezu unvernünftig und jedenfalls nicht biblisch wäre. Denn was wäre das für ein Weltlauf, der in seinen Hauptmomenten lediglich von zufälliger menschlicher Willensentscheidung abhängig wäre? Doch die alttestamentliche Theologie hat es nur mit der Frage zu thun, ob die Prophetie sich selbst den Charakter der Vorhersagung des Einzelnen als wesentlich zuspricht oder nicht [2]), und in dieser Beziehung genügt es, neben der Grundstelle Deut. 18, 22 die ganz bestimmten Aussprüche hervorzuheben, welche das prophetische Buch Jes. 40 ff. hierüber enthält. Hier wird der grösste Nachdruck darauf gelegt, dass die Befreiung Israels aus der babylonischen Gefangenschaft von der Prophetie längst sei vorausgesagt

worden, ferner darauf, dass der hier redende Prophet selbst das Auftreten des Cyrus ankündige, ehe es erfolgt; und es wird die Vorhersagung solcher einzelnen Thatsachen als Erweis dafür geltend gemacht, dass der Gott Israels der wahre Gott sei, wogegen die Nichtigkeit der heidnischen Götter eben daraus erhelle, dass sie nichts vorhersagen können. S. 41, 21—28. 42, 9; wenn es in letzterer Stelle heisst: »Neues verkündige ich; ehe es aufkeimt, thue ich es euch kund« — so kann man den Begriff der reinen Prädiktion kaum bestimmter ausdrücken. Vgl. ferner 43, 9—13. 44, 25 f. 45, 21. Der Unglaube des Volkes selbst soll dadurch, dass die Vorhersagungen der Propheten durch ihre Erfüllung sich legitimiren, von seiner Verwerflichkeit überführt werden 48, 3 ff. Wenn es hier in V. 7 heisst: »jetzt ist es geschaffen worden und nicht vordem, und vor einem Tag, da hattest du es nicht gehört, damit du nicht sprechest: siehe ich wusste es« — so wird hier sehr bestimmt die Weissagung von einer blossen Berechnung dessen, was aus der Gegenwart sich weiter entwickeln werde, unterschieden. — Indem wir aber für die Weissagung gemäss den Aussprüchen des Alten Testaments den Charakter der Vorhersagung in Anspruch nehmen, ist damit noch keineswegs die völlige Identität der Vorhersagung mit der Erfüllung behauptet. Gegen eine solche supernaturalistische Ansicht von der Weissagung, die in derselben nur gleichsam das aus der Zukunft rückwärts geworfene Spiegelbild neutestamentlicher Personen und Begebenheiten sieht, ist es sehr leicht zu polemisiren und zu zeigen, wie ganz anders die alttestamentlichen Weissagungen lauten müssten, wenn sie die bezeichnete Beschaffenheit hätten. Der unveräusserliche Zusammenhang des Offenbarungswortes mit der Offenbarungsthatsache und ebendamit die wahre Geschichtlichkeit der Offenbarung wäre aufgehoben, ja dem Neuen Testamente selbst die von ihm behauptete Dignität abgesprochen, wenn von dem neutestamentlichen Heil bereits der adäquate Abdruck in der alttestamentlichen Weissagung vorläge. Eine nähere Untersuchung der Eigenthümlichkeiten der letzteren lässt auch die Schranken erkennen, welche ihr gezogen sind, die Unvollkommenheit, mit der sie behaftet ist. In der Erörterung dieses Punktes knüpfen wir an das an, was im

ersten Lehrstück über das prophetische Bewusstsein ausgeführt worden ist.

1) Keine Weissagung bezieht sich nach Hengstenberg allein auf ein individuell Bestimmtes. »Für die Apologetik mag solche Auslegung Dienste thun, aber die Apologetik ist nur für Wenige, und auch für diese wahrlich nicht wichtig genug, dass Gott allein für sie so viel thun sollte.« Scheint die Weissagung etwas individuell Bestimmtes vorauszusagen, so ist das nur die nächste Realisirung der Idee an einem Objekte. Alles in der Weissagung gilt für die Eine durch alle Jahrhunderte in ununterbrochenem Zusammenhange stehende Gemeinde Gottes. In uns und ausser uns finden wir Israel, Edom und Babel wieder. Nichts erscheint uns mehr als rein vergangen, nichts als rein zukünftig; alles als vergangen, gegenwärtig, zukünftig zugleich, wie es in dem Worte des ewigen Gottes nicht anders sein kann. Die zeitliche und örtliche Bestimmtheit der einzelnen Erfüllungen ist eben das Zufällige. Wenn demungeachtet specielle, historisch charakterisirende Vorhersagungen anzuerkennen sind, so erscheinen sie eben als Koncessionen an den Schwachglauben der Gemeinde. — Dass, wie gesagt worden ist, in dieser Wendung, welche die Hengstenberg'sche Weissagungstheorie genommen hat, eine Einwirkung Schleiermacher'scher Lehre zu erkennen sei, ist insofern möglich, als auch Schleiermacher (Der christliche Glaube, § 103, 3) in der Weissagung als das Wesentliche nicht die auf das Einzelne gerichtete Vorhersagung, der bald ein höherer, bald ein geringerer Grad von Richtigkeit zukomme, sondern die Darstellung des Allgemeinen betrachtet. Dabei besteht aber zwischen beiden der Unterschied, dass Schleiermacher in den die alttest. Weissagungen durchdringenden Ideen der göttlichen Erwählung und Vergeltung eben »jüdische Begriffe« sieht und das Messianische der Weissagung darein setzt, dass sie die Zukunft des Gottgesandten in einer Weise ausspreche, die richtig verstanden »das Ende jener beiden jüdischen Begriffe« in sich schloss; wogegen Hengstenberg, wie gesagt, in den prophetischen Ideen — freilich, nachdem er sie ihrer partikulären Bestimmtheit entkleidet hat — die ewigen Gesetze der göttlichen Welt- und Kirchenregierung erkennt. Und wer darf leugnen, dass vorzugsweise Hengstenberg das Verdienst zuzuerkennen ist, durch diese Hervorhebung des ewigen Gehaltes der Weissagung das prophetische Wort, das lange unter einen Scheffel gestellt gewesen war, wieder als Leuchte für das Verständniss der göttlichen Wege aufgerichtet und den Schatz der Lehre und des Trostes, der in ihm für alle Zeiten der streitenden Kirche gegeben ist, wieder vielen zugänglich gemacht zu haben. [i. ang. Art.]

2) Vgl. Bleek, Einleitung ins A. T., 1. A. S. 434 ff.

§ 215.
Die Eigenthümlichkeiten der alttestamentlichen Weissagung.

1) Indem den Propheten der Inhalt der Offenbarung in der Form der Anschauung (§ 210) gegeben ist, stellt sich ihnen das Künftige als unmittelbar gegenwärtig, vollendet oder doch bereits im Eintritt begriffen dar. Daher der häufige Gebrauch des sogenannten *Praeteritum propheticum*, durch dessen Missverständniss so oft Geweissagtes als Schilderung von Vergangenem gefasst worden ist; vgl. z. B. Jes. 9, 1. 5 [1]). Mag das Geweissagte nach menschlichem Ermessen in noch so weiter Ferne liegen, für den prophetischen Blick ist es im Kommen begriffen und alles der Zeit nach Dazwischenliegende muss dazu dienen, seine Erfüllung herbeizuführen. S. als Hauptstelle Hab. 2, 3: »Noch ist das Gesicht auf die bestimmte Frist; doch drängts dem Ende zu und lüget nicht; wenn es verzieht, harre sein, denn kommen, kommen wirds und bleibt nicht aus.« Was der Prophet schaut, sind, wie es Apok. 1, 1 heisst, lauter Dinge, *ἃ δεῖ γενέσθαι ἐν τάχει*. Denn in der unsichtbaren Welt, die dem Propheten enthüllt ist, ist alles lebendig, in Bewegung, im Anzug begriffen. — Mit dieser Eigenthümlichkeit der Weissagung hängt es zusammen, dass Zeitbestimmungen in ihr meistens nur eine untergeordnete Bedeutung haben; wir sagen meistens, denn es gibt allerdings auch Fälle, wo sie mit Nachdruck geltend gemacht werden, wie z. B. Ez. 12, wo der Prophet denen, welche über die Strafweissagungen leichtfertig spotten, weil sie sich zu erfüllen zögern, diese Erfüllung als nahe einbrechend verkündigt; umgekehrt kann auch, wie Dan. 10, 14, gesagt werden, das Gesicht weise auf eine entferntere Zeit hinaus. Zuweilen haben die gegebenen Zeitbestimmungen augenscheinlich symbolische Bedeutung und sind schon aus diesem Grunde nicht nach dem Buchstaben zu pressen; so die siebenzig Jahre über Tyrus »gleich den Tagen eines Königs« Jes. 23, 15. 17, die siebenzig Jahre Jer. 25, die siebenzig Wochen des Daniel Kap 9. Auch Zeitbestimmungen wie Jes. 16, 14. 21, 16 kann man hieher ziehen. Im Allgemeinen aber gilt auch von den Propheten das Wort des Herrn an die Apostel Act. 1, 7: *οὐχ ὑμῶν ἐστι γνῶναι χρόνους ἢ καιρούς, οὓς ὁ πατὴρ ἔθετο ἐν τῇ ἰδίᾳ ἐξουσίᾳ,*

und beschränken sie sich auf unbestimmte Zeitangaben, wie: an jenem Tage (בַּיּוֹם הַהוּא), hernach (אַחֲרֵי כֵן) u. s. w. Die Stelle chronologischer Haltpunkte vertritt die Gruppirung des Geweissagten nach der nothwendigen Aufeinanderfolge der sachlichen Momente. Hiemit verhält es sich in folgender Weise. Es ist der alttestamentlichen Prophetie wesentlich, dass sie (während das Heidenthum es zu keiner Erkenntniss des Ziels seiner Geschichte bringt) immer auf die Vollendung des göttlichen Reichs gerichtet ist, indem sie verkündigt, auf welchen Wegen Gott von der geschichtlichen Gegenwart aus seinen Heilsrath zum Ziele führt. Mit andern Worten: die Grenze des prophetischen Horizonts bildet, was geschieht בְּאַחֲרִית הַיָּמִים. Dieser Ausdruck bedeutet nicht (wie man öfters erklärt hat) »in der Folgezeit«, »in der Zukunft«, sondern, indem אַחֲרִית im Gegensatz gegen רֵאשִׁית das bezeichnet, worin etwas ausläuft, »am Ende der Tage« d. h. am Schlusse dieser Weltzeit; wie ihn schon die LXX richtig durch ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις oder ἐπ᾽ ἐσχάτου (ἐσχάτων) τῶν ἡμερῶν übersetzt haben. Diese Bedeutung ist allerdings eine relative. In Gen. 49, 1, wo der Ausdruck zuerst erscheint, geht er auf die Zeit der Ansiedlung der Stämme im gelobten Lande; denn für den Standpunkt des Segens Jakobs ist eben hiemit die Endersfüllung der göttlichen Verheissungen gegeben. Deut. 4, 30 bezeichnet er die Zeit, welche den Wendepunkt für die Wiederherstellung Israels bildet, wogegen 31, 29 die Verstossung Israels selbst zur אַחֲרִית gerechnet wird. Aber im eigentlich prophetischen Sprachgebrauch ist die אַחֲרִית, wie gesagt, die Zeit der Vollendung des Heils (Hos. 3, 5. Jes. 2, 2 mit Mich. 4, 1. Jer. 48, 47. Ez. 38, 16). Von dieser אַחֲרִית rückwärts ist das Nächste das Gericht, und zwar das Gericht über das abtrünnige Gottesvolk wie über die sündige Welt. Dieses Gericht schliesst sich unmittelbar an die Zeit an, in der der Prophet lebt, da diese (um der Sünde Israels und der Weltvölker willen) die Gerichte Gottes bereits in ihrem Schosse trägt. Es sind also drei Momente, die den Inhalt der Weissagung bestimmen: Schuld, Gericht (zuerst am Hause Gottes, dann über die Welt), Erlösung. Der Verlauf des göttlichen Reichs gestaltet sich für das prophetische Schauen zu einem Gemälde, in welchem gewöhnlich

das Gericht den Vordergrund, die Erlösung den Hintergrund bildet. Anders in dem Buch Jes. 40 ff., wo die Erlösung im Vordergrund steht, aber so, dass auch hier das Heil als nicht ohne Gericht eintretend geschildert wird. Die Anschauung des nächst bevorstehenden Gerichts erweitert sich nun gewöhnlich unmittelbar zu der des Endgerichts, wie z. B. bei Joel die Schilderung der Heuschreckenverheerung, durch welche Juda gezüchtigt wird, sich erweitert zur Schilderung des Kommens des jüngsten Tags (des Tages des Herrn), des Endgerichts, das aber, da Juda Busse thut, über dieses beschworen an den Weltvölkern sich vollendet, und wie noch in der neutestamentlichen Weissagung (Matth. 24) mit dem Gericht über Jerusalem das über die Welt in unmittelbaren Zusammenhang gesetzt wird. Ebenso pflegt sich die Anschauung der nächst bevorstehenden Errettung zu der der ganzen Heilsvollendung zu erweitern, wie z. B. Jes. 7—12 von der Verkündigung der Errettung von Assur zur Weissagung des messianischen Heils fortschreitet. So schaut die Prophetie in Allem das Kommen des sein Reich vollendenden Weltrichters und Weltretters. In dieser Verknüpfung der näheren und entfernteren Zukunft, in dieser Stellung der jeweiligen göttlichen Reichsführung in das Licht des Endes liegt das, was man den perspektivischen Charakter der Weissagung genannt hat, wie ihn namentlich J. A. Bengel im Gnomon zu Matth. 24, 29 treffend bestimmt hat [2]). Besonders schön zeigt sich dieser Charakter der Weissagung in dem Buche Jes. 40—66. Die Gottesthat der Errettung des Volkes aus dem babylonischen Exil und die Wiederbringung desselben in das gelobte Land bildet mit dem messianischen Heil, der Einführung aller Nationen in das göttliche Reich ein grosses zusammenhängendes, mit der Schöpfung des neuen Himmels und der neuen Erde abschliessendes Gemälde [3]). Für die Propheten selbst aber war, wie es 1. Petr. 1, 11 heisst, die Zeit der Erfüllung Gegenstand der Forschung.

2) Darin, dass die Prophetie ihren Inhalt in der Form solcher Anschauung hat, ist nun auch begründet, dass sie die Realisirung desselben immer in einzelnen in sich abgeschlossenen Ereignissen schaut. So ist bei Joel (Kap. 3) die Mittheilung des heiligen Geistes an das Volk Gottes gefasst als einzelnes Faktum der Ausgiessung desselben unter grossartigen

Naturerscheinungen, so wird das Weltgericht meistens dargestellt als einzelnes Faktum des Gerichts über die Weltmacht, die zunächst vor dem Geist des Propheten steht. In der Erfüllung dagegen wird das, was für die prophetische Anschauung ein Momentanes ist, in den Process einer langen zeitlichen Entwicklung gezogen[4]; und wenn nun das Geweissagte auf erster Stufe erfüllt ist, eröffnet sich vom Standpunkt der folgenden Propheten (vermöge jenes **Dilationsgesetzes**, wie es **Ebrard**, im Kommentar zum Hebräerbrief S. 2, genannt hat) eine neue, in Gerichts- und Heilsvollendung verlaufende Perspektive. Daher kam es, dass manche Ausleger von einer zwei-, drei-, vierfachen Erfüllung der Weissagung reden konnten.

1) Jes. 9, 1: »Das Volk, das wandelt in der Finsterniss, רָאוּ אוֹר גָּדוֹל«. — V. 5 sagt von der Geburt des Messias: יֶלֶד יֻלַּד לָנוּ; hier soll unter dem dem Volke zum Retter bestimmten Sohne der damals 12jährige Prinz Hiskia verstanden sein.

2) **Bengel** sagt a. a. O.: Prophetia est ut pictura regionis cujuspiam, quae in proximo tecta et calles et pontes notat distincte, procul valles et montes latissime patentes in angustum cogit. — Manches Gute bringt über diesen Punkt bei **Velthusen** in der Abhandlung de optica rerum futurarum descriptione, in den Commentationes theologicae von Velthusen, Kuinoel und Ruperti, VI, 1799, S. 75 ff.

3) Durch das, was **Steudel** in der Abh. über Auslegung der Propheten, Tübinger Zeitschr. 1834, 1. H., S. 121 ff. gegen die Annahme eines perspektivischen Charakters der Weissagung bemerkt hat, wird dieselbe nicht widerlegt.

4) Vgl. später über die Schilderung des Weltgerichts bei Amos im Verhältniss zu der bei Joel (§ 221).

§ 216.

Fortsetzung.

3) Weil der prophetische Inhalt sich für die Anschauung in eine Mannigfaltigkeit einzelner Fakta auseinanderlegt, so kann es zuweilen scheinen, als ob die einzelnen Weissagungen sich unter einander widersprächen, während wir in ihnen doch nur **die sich unter einander ergänzenden Besonderungen der Offenbarungsideen** zu erkennen haben. So erscheint z. B. das **Messiasbild** das eine Mal als das des demüthigen Friedefürsten, das andere Mal als das eines gewaltigen Kriegshelden, der seine

Feinde niederwirft, einerseits als das eines beglückten Herrschers, andererseits des durch sein Todesleiden die Sünden des Volks versöhnenden Knechtes Gottes. Bei den Propheten selbst ist, auch wo sie solche disparate Züge vereinigen, die Vereinigung, wie es die Natur der Anschauung mit sich bringt, eben nur die der äusserlichen Aneinanderreihung. Z. B. die beiden Züge der messianischen Zeit, dass in ihr das Reich Gottes alle Feinde überwindet und dass es doch eine Zeit des alles erfüllenden Gottesfriedens ist, werden Mich. 5, 3—10 so vereinigt: Der Messias ist gross bis an die Enden der Erde, er weidet sein Volk, er ist der Friede. Wenn aber doch Assur (in dem sich nach dem Gesichtskreis des Propheten die feindselige Weltmacht repräsentirt) kommen und ins Land einfallen sollte, so wird durch eine Schar von Heerführern der Krieg in sein eigenes Land versetzt, die Feinde Israels werden ausgerottet u. s. w. Die innere Einigung der beiden Anschauungen, dass Christus unser Friede ist und doch zugleich der, der gekommen ist, das Schwert zu senden, dass das Reich Gottes beides, ein kämpfendes und ein Friedensreich ist, haben wir erst im Neuen Testament. Am deutlichsten zeigt sich, wie die alttestamentliche Weissagung in der Anschauung des Besondern als Besondern stehen bleibt, in den zwei neben einander herlaufenden Linien derselben, dass die Heilsvollendung einerseits abhängig gemacht wird von dem Kommen Jehova's selbst zu seinem heiligen Tempel, um auf dem Zion sein Reich aufzurichten, andererseits von der Geburt des grossen Sprösslings Davids, dem Gott das Reich seines Ahnen in voller Herrlichkeit gibt [1]). Die Erfüllung beider Anschauungen ist gegeben in der σκήνωσις des ewigen λόγος in der Person des Davididen, in welcher Beziehung gilt, was Paulus 2. Kor. 1, 20 [2]) sagt, dass alle Gottesverheissungen in ihm Ja und Amen, in ihm harmonisch erfüllt seien; aber die Erkenntniss der einzelnen Propheten bleibt eine fragmentarische (ἐκ μέρους προφητεύομεν 1. Kor. 13, 9).

4) Indem den Propheten der Inhalt der Weissagung in der Form der Anschauung gegeben ist, wird er in die Formen des schauenden Subjekts selbst herabgezogen; die Weissagung ist mit den Schranken der alttestamentlichen Lebenssphäre, der besonderen Zeitverhältnisse und der individuellen Eigenthümlichkeit des Pro-

pheten behaftet. Die Zukunft des göttlichen Reiches wird von den Propheten im Wesentlichen geschaut als erweiterte und verklärte Gestalt der alttestamentlichen Theokratie. Die Einführung der Völker in das Gottesreich ist ein Wallen derselben zum Berge Zion (Jes. 2), ein Bürgerrecht gewinnen derselben in Jerusalem (Ps. 87 u. s. w.)[3]), der feindliche κόσμος individualisirt sich der prophetischen Anschauung in den damaligen Feinden Israels, in Assur, Aegypten, Babel, Edom, Moab u. s. w. Das ist es, was man als die alttestamentliche Hülle der Weisssagung bezeichnet, die man aber unrichtig fasst, wenn man sie (so namentlich Hengstenberg) als eine auch für das Bewusstsein der Propheten bloss symbolische Hülle nimmt. Ein bewusster symbolischer Sprachgebrauch findet sich freilich öfters bei den Propheten, wie bei andern Schriftstellern. In manchen Fällen mag auch im prophetischen Bewusstsein ein Schwanken zwischen bildlicher und eigentlicher Rede liegen; ja es ist oft deutlich genug, wie übermächtig die Fülle der Idee, der göttliche Inhalt über die beschränkte Anschauungsform übergreift (man kann es dem prophetischen Wort oft anfühlen, wie der Sinn des Geistes weiter reicht, als der Buchstabe ausdrückt, wie die Prophetie gleichsam ringt, für den Gedanken den entsprechenden Leib zu finden); man vergleiche Schilderungen wie Sach. 2 und ähnliche[4]). Im Allgemeinen aber meinen es die Propheten, wenn sie die Zukunft des göttlichen Reichs in alttestamentlicher Form schauen, gewiss eben so, wie sie reden. Sie wissen es nicht anders, als dass das heilige Land und Jerusalem die Centralstätte des verherrlichten Gottesreichs sein sollen, das wiedergebrachte Israel an die Spitze der Nationen treten wird u. s. w.; wenn sie wider Assur, Babel und Edom weissagen, meinen sie eben diese Mächte, in diesen historisch vorhandenen Reichen stellt sich ihnen der dem Reiche Gottes feindliche κόσμος dar. Nicht das Bewusstsein des einzelnen Propheten, sondern der Geist der Offenbarung ist es, der schon innerhalb des Alten Testaments auf jeder höheren Stufe der Weissagung das abstreift, was als zeitliche Form an der Weissagung der früheren Stufe haftete (wie sich dies vielfach nachweisen lässt), bis in der Erfüllung vollends erkannt wird, wie weit die symbolische Hülle reichte. (Die Identität der Weissagung und Erfüllung ist nicht eine unmittelbare, sondern sie ist

durch einen geschichtlichen Process vermittelt, der das auf der Vorbereitungsstufe noch in unadäquater Gestalt Geschaute zu höherer Verwirklichung führt.) — Auf der anderen Seite darf aber auch die symbolische Hülle der Weissagung nicht als etwas Unwesentliches behandelt werden. Die Ideen der Offenbarung erscheinen ja auch in der neutestamentlichen Erfüllung nicht als abstrakte Lehrsätze, sondern als göttliche Thaten, als eine Geschichte des göttlichen Reichs. Vermöge des organischen Zusammenhangs, der zwischen beiden Testamenten besteht, erzeugt die Offenbarung im Neuen Testament Verhältnisse, Zustände und Thatsachen, die der alttestamentlichen Vorausdarstellung auch in Bezug auf die äussere Gestalt analog sind. Hiernach wird die alttestamentliche Form, in welche der Inhalt der Weissagungen sich kleidet, typisch für die Gestalt der neutestamentlichen Erfüllung und kann das Zusammentreffen beider sich bis auf einzelne Züge erstrecken [5]).

5) Endlich ist zur richtigen Beurtheilung des Verhältnisses der Weissagung zur Erfüllung noch der Punkt zu berücksichtigen, dass, da Gott in seiner Offenbarung sich zur Menschheit in ein geschichtliches Verhältniss gesetzt hat, und darum das Reich Gottes nicht als ein Naturprocess, sondern als eine sittliche Ordnung verläuft, auch die Erfüllung der Weissagungen nicht ausserhalb des Einflusses menschlicher Freiheit steht, freilich so, dass der göttliche Reichsrath am Ende durch alle Hemmungen hindurch siegreich sich verwirklichen muss. Wie die Erfüllung der mit dem Gesetz verknüpften Verheissungen und Drohungen (Ex. 23, 20—33. Lev. 26, Deut. 28 f.) bedingt ist durch die Stellung des Volkes zum Gesetz, hiedurch aber doch die endliche Realisirung der theokratischen Bestimmung Israels nicht in Frage gestellt wird (Lev. 26, 44 f. Deut. 30, 1—6., vgl. das im ersten Theil, § 90, Ausgeführte), so verhält es sich auch mit dem Inhalt der Weissagung. Diese dient fürs Erste (wie das Gesetz) einer göttlichen Pädagogie, indem sie dem Menschen Aufschluss über die Zukunft gibt zu seinem Heil. Da, wie Ez. 33, 11 sagt, Gott nicht Wohlgefallen hat an dem Tode des Gottlosen, sondern daran, dass der Gottlose umkehre von seinem Wege, so hat die prophetische Gerichtsverkündigung zunächst den Zweck, das Volk zur Busse zu leiten, und es können darum, wenn diese Busse eintritt, ihre

Drohungen abgewendet werden [6]). Dass nicht jede Gerichtsweissagung so, wie sie gesprochen ist, in Erfüllung gehen müsse, dass die göttliche Gerichtsdrohung noch lange der menschlichen Freiheit einen Spielraum gewähre, dass es auch, wie der Ausdruck lautet, ein göttliches »sich Gereuenlassen« gebe, und zwar nicht bloss über Israel, sondern auch über heidnische Völker: darüber spricht sich das Alte Testament so unzweideutig wie möglich aus. Vgl. Stellen wie Jo. 2, 12 ff. (wornach das im Anzug begriffene Gericht durch Busse beschworen werden könne und auch nachher beschworen wurde) Jer. 4, 3 f. 26, 3. 36, 3. Ez. 18, 30—32. Die Hauptstelle aber ist Jer. 18, 1—10, deren Inhalt folgender ist. Wie der Töpfer den Thon, den er zum Topfe geformt hat, sogleich wieder umformt, wenn ihm das Gefäss missrathen ist, so kann Jehova die Gestalt und die Geschicke eines Volkes ändern, wie er will. Hiebei verfährt er aber in Nichterfüllung seiner Verheissungen und Drohungen nicht nach Willkür, sondern nach gerechter Vergeltungsordnung [7]). Es bildet diese Lehre bekanntlich einen der Grundgedanken des Buchs Jona (3, 3—10). Man vergleiche auch Erzählungen wie 2. Sam. 12, 13. 1. Reg. 21, 28 f. und besonders Jer. 26, 18 f. Wie auch die Fürbitte der für das sündige Volk in den Riss eintretenden Gerechten Hemmung des drohenden Gerichts zu erzielen vermöge, wird Am. 7, 1—6 dargestellt. Aber die Fristen, welche die göttliche Langmuth gewährt, haben ihre Grenze. Die Unbussfertigkeit eines Volks kann eine Höhe erreichen, bei der auch keine Intercession des gerechten Restes mehr möglich ist, V. 8, Jer. 15, 1, und die prophetische Gerichtspredigt nicht mehr bestimmt ist, Busse zu wecken, sondern die Verstockung zur Reife zu bringen, vgl. als Hauptstelle Jes. 6, 9 ff, und in solchem Falle treten dann auch prophetische Worte, deren Erfüllung bis dahin suspendirt gewesen war, wieder in volle Kraft. Das sehen wir eben aus der Jer. 26, 18 angeführten Weissagung des (jüngeren) Micha. Zum Volke seiner Zeit hatte dieser Prophet das Drohwort geredet: »Zion wird als Feld gepflügt werden, Jerusalem wird zu Trümmern werden und der Tempelberg zu Waldhöhen.« Da nun, heisst es weiter V. 19, Hiskia Jehova fürchtete und zu Jehova flehte, »liess sich Jehova das Uebel gereuen, das er über sie geredet hatte«. Sobald aber der bussfertigen Umkehr

neuer Abfall des Volkes folgte, trat auch die Gerichtsdrohung wieder in Kraft; die spätere Generation bekam die vollständige Erfüllung dieser Weissagung zu erfahren. Ebenso verhält es sich mit der Heilsweissagung, dass ihre Erfüllung ethisch bedingt ist, nämlich bedingt durch das gehorsame Eingehen des Volkes in den göttlichen Willen, und dass sie darum doch durch menschliche Hemmungen nicht in Frage gestellt werden kann [8]). Das letztere folgt auch nicht aus Sach. 6, 15 [9]). Diese Stelle will nicht so gefasst werden, als ob die Erscheinung des Messias und speciell die Theilnahme der Heiden an seinem Reiche an die Bedingung der Treue des Bundesvolks geknüpft wäre. Wohl aber die Modalität der Erfüllung der Heilsweissagung, das, wie Israel der Grundstock der Heilsgemeinde wurde und inwieweit Israel an dieser Heilsgemeinde Antheil erhielt, war geknüpft an den Gehorsam des Volks gegen das göttliche Wort [10]).

1) Wir werden später (§ 229) sehen, wie auch das A. T. ringt, beide Anschauungen zu vermitteln.

2) 2. Kor. 1, 20: *ὅσαι γὰρ ἐπαγγελίαι θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναὶ καὶ ἐν αὐτῷ τὸ ἀμήν, τῷ θεῷ πρὸς τὴν δόξαν δι᾽ ἡμῶν.*

3) Vgl. wie nach § 201 in dem Kultus der Zukunft der Opferdienst fortgesetzt wird.

4) Wenn Sach. 2 die künftige Heilszeit schildert, in der V. 15 sich die Heidenvölker an Jehova anschliessen, so ist doch klar, dass ein solches Gottesreich nicht mehr in den engen Mauern des alten Jerusalem sich koncentriren kann. Wie stellt sich daher für die prophetische Anschauung V. 8 f. die Sache dar? פְּרָזוֹת תֵּשֵׁב יְרוּשָׁלַםִ, dorfweise, als offene, freie Gegend soll Jerusalem daliegen; Jehova selbst ist die feurige Mauer ringsum und ist Herrlichkeit in ihrer Mitte. (Aber das heisst noch nicht, wie Kliefoth die Sache deutet, dass das Jerusalem der Endzeit auf der ganzen Erde verbreitet, dass es zu einer über die Erde zerstreuten Anzahl von Wohnorten werden soll.)

5) So z. B. in dem prophetischen Gemälde von dem durch sein Todesleiden die Sünden des Volkes versöhnenden und dann verherrlichten Knechte Gottes Jes. 53. — Hiezu kommt, dass auch wir die Leiblichkeit des göttlichen Reiches, welche das Ende der Werke und Wege Gottes auf Erden sein wird, noch nicht schauen (wir harren noch auf dem Grunde der neutest. Weissagung, welche die des A. Bundes aufgenommen und weiter geführt hat, der Zeit, da, wie die Offenbarung Kap. 21, 3 sagt, eine Hütte Gottes bei den Menschen sein wird); wesshalb es dem Ausleger nicht ziemt, zum Voraus bestimmen zu wollen, wie weit die Uebereinstimmung der letzten Gestalt des

göttlichen Reiches mit den prophetischen Schilderungen der letzten Dinge reichen dürfe. [i. ang. Art.] Es ist durchaus unbefugt, wenn z. B. Hengstenberg (Christologie, 1. A. III, S. 63, 2. A. I, S. 257 f.) sich gegen die erklärt, die von einer dereinst noch bevorstehenden Rückkehr Israels nach Kanaan träumen: »Gesetzt, die Kinder Israel kehrten dereinst nach Kanaan zurück, so würde dieses mit unserer Weissagung (Hos. 2, 2) gar nichts zu thun haben.« (Vgl. auch den angef. Artikel S. 650.)

6) Ganz richtig hat Hieronymus zu Ez. 33 (ed. Vallars. V, S. 396) diesen Zweck der Gerichtsweissagung bezeichnet, wenn er sagt: nec statim sequitur, ut, quia propheta praedicit, veniat, quod praedixit. Non enim praedixit, ut veniat, sed ne veniat: nec quia Deus loquitur, necesse est fieri quod minatur, sed ideo comminatur, ut convertatur ad poenitentiam cui minatur, et non fiat quod futurum est, si verba Domini contemnantur.

7) Jer. 18, 7 ff.: »Einmal rede ich über ein Volk und über ein Königreich, auszurotten, niederzureissen und zu verderben. Kehrt sich aber selbiges Volk von seiner Bosheit, über welches ich geredet, so lasse ich mich gereuen des Uebels, welches ich gedachte ihm zu thun. Und ein anderes Mal rede ich über ein Volk und über ein Königreich, zu bauen und zu pflanzen. Thut es aber, was böse ist in meinen Augen, so dass es meiner Stimme nicht gehorcht, so lasse ich mich des Guten gereuen, welches ich gesprochen ihm zu thun.«

8) Vgl. über diesen Gegenstand Caspari, Ueber Micha, S. 160 ff., und desselben Beiträge zur Einleitung in das Buch Jesaja, S. 96 ff. Besonders hat Bertheau in der Abh. »Die alttest. Weissagung von Israels Reichsherrlichkeit in seinem Lande« (Jahrb. für deutsche Theol., 1859 und 1860) von diesem Gesichtspunkte aus das Verhältniss der Weissagung zur Erfüllung beleuchtet, freilich denselben in einer Ausdehnung geltend gemacht, wobei, wie Tholuck (a. a. O. S. 139) mit Recht ihm entgegenhält, der Begriff nicht bloss von Prädiktion, sondern auch von Weissagung völlig illusorisch zu werden droht. S. das Bertheau gegenüber weiter Bemerkte im angef. Artikel S. 658.

9) Sach. 6, 15: »Ferne werden kommen und bauen an Jehova's Tempel..... und es geschieht, wenn ihr gehorchet der Stimme Jehova's eures Gottes.« — Vgl. Hengstenberg, Christologie, 2. A. III, 1, S. 320 f.

10) Israel kann durch Untreue abermals in einen Zustand gerathen, wie es ihn durch seinen Abfall in der vorexilischen Zeit verschuldet hat. Aber ist die Vollendung des Heils möglich, während Israel als Volk verstossen ist? Nach dem A. T. muss diese Frage unbedingt verneint werden. Dieses kennt nur eine zeitweilige Verstossung Israels, die zugleich in einer Weise erfolgt, dass Israel als Volk nicht untergeht, sondern zu seiner künftigen Wiederbringung aufbe-

wahrt wird. Ist dieses Gesetz aufgehoben, seit Israel die Gnadenheimsuchung seines Messias verschmäht hat, das Reich Gottes von ihm genommen und einem Volke gegeben ist, das seine Früchte bringt (Matth. 21, 43)? Sind also die Weissagungen der Propheten, die von einer Verherrlichung Israels in der letzten Zeit handeln, wegen der Schuld des Volkes für immer abrogirt? oder kann ihre Erfüllung nur in geistlicher Weise in der christlichen Kirche gefunden werden, deren Grundstock ja eine Auswahl aus Israel bildet? Diese Fragen werden von Bertheau (in Uebereinstimmung mit der älteren protestantischen Theologie, s. im angef. Artikel S. 646) eben so entschieden bejaht, als sie nach unserer Ueberzeugung, namentlich auf Grund von Röm. 11, 25 ff., verneint werden müssen. Näheres s. im angef. Artikel S. 659. (Vgl. auch Luthardt, die Lehre von den letzten Dingen, S. 18 und 106 ff.)

Vierte Abtheilung.

Vom Reiche Gottes.

§ 217.

Uebersicht.

Die Hauptmomente des Entwicklungsganges des göttlichen Reiches sind nach prophetischer Anschauung folgende. Die Weissagung geht aus von dem Widerspruch, in welchen Israel durch seinen Abfall mit seiner göttlichen Erwählung getreten ist: das sündige Israel hat seinen Heilsberuf verleugnet; statt von dem wahren Gott vor den Heiden zu zeugen, zeugt es durch seine Beschaffenheit wider ihn. Diesen Widerspruch muss Gott nach seiner Heiligkeit tilgen; er thut es durch das Gericht, indem er das abtrünnige Volk aus seinem Hause verstösst und den heidnischen Mächten dahingibt. Dadurch entsteht aber ein neuer Widerspruch: Israel war erwählt, um den göttlichen Heilszweck auf Erden, auch unter den Heiden, zu realisiren; nun es gerichtet ist, triumphiren die heidnischen Mächte über Jehova's Volk und so, wie sie es meinen, über Jehova selbst. Auch dieser Widerspruch muss getilgt werden und es geschieht dieses dadurch, dass die heidnischen Mächte wegen ihrer selbstsüchtigen Erhebung wider Jehova, selbst, nachdem sie Gottes Gerichtsrath vollzogen haben, dem Gerichte verfallen, dass alle Weltmacht zertrümmert und durch dieses Weltgericht die Wiederbringung des zwar verstossenen, aber

in der Verstossung zur Erfüllung seiner Bestimmung aufbewahrten Bundesvolkes vermittelt wird. Der Rest des Volkes wird aber unter dem grossen Davidssohne so wiederhergestellt, dass dieses nur als eine innerlich geheiligte Gemeinde tüchtig ist, den göttlichen Heilsrath zu verwirklichen; es vollzieht seine Mission, indem von ihm aus das Licht über die Heidenwelt aufgeht und die aus dem Gerichte geretteten Reste der Nationen ihm einverleibt werden (die selbst wieder zur Wiederbringung der noch zerstreuten Glieder des Bundesvolks behilflich sind), bis auf der ganzen Erde vor dem lebendigen Gott alle Kniee sich beugen und alle Zungen ihm huldigen. Nun hat Jehova sein Königthum über die Erde eingenommen, sein Reich ist vollendet, die Akten der Geschichte sind geschlossen [1].

1) Die Eigenschaft, kraft welcher Gott in solcher Weise den Gang seines Reiches auf Erden durch Gericht und Erlösung bestimmt, ist seine צְדָקָה, seine Gerechtigkeit.

Erstes Lehrstück.

Der göttliche Reichszweck; der Widerspruch der Gegenwart mit demselben; die Aufhebung desselben durch das Gericht.

I. Der göttliche Reichszweck.

§ 218.

Die Idee des göttlichen Reichszwecks zerlegt sich in folgende Momente: 1) Jehova ist als Schöpfer und Herr der Welt an sich Gott aller Völker; aber 2) noch ist er nicht Gott für alle Völker; offenbar ist er als Gott nur in Israel, seinem erwählten Volke; 3) durch Israel aber soll seine Anerkennung eine allgemeine werden; wie er bis jetzt König seines Volkes ist, soll mittelst desselben sein Königreich auf der ganzen Erde unter allen Völkern aufgerichtet werden. Von diesen Momenten sind, wie wir im ersten Theil (§ 81) gesehen haben, die zwei ersten schon im Pentateuch bestimmt enthalten; es genügt an Ex. 19, 5 f. zu erinnern [1]. Auch das dritte Moment fehlt im Pentateuch nicht [2]; aber in bestimmterer Weise tritt es hervor nur in der die Ausscheidung des Offenbarungsstamms aus der Menschheit begleitenden patriarchalischen Verheissung: in Abrahams Samen sollen sich segnen

alle Geschlechter der Erde Gen. 12, 3. 18, 18. 22, 18 (26, 4. 28, 14, vgl. § 23 mit Erläut. 5). Dagegen tritt dieses Moment zurück in der Zeit der Gründung der Theokratie. Wenn auch Ex. 9, 16 zu Pharao gesagt wird: »darum habe ich dich bestehen lassen .... damit man meinen Namen erzähle auf der ganzen Erde«, wenn Num. 14, 21 Jehova schwört: »so wahr ich lebe, von Jehova's Herrlichkeit soll erfüllt werden die ganze Erde«, so liegt darin zunächst nur die Verherrlichung der Macht und Grösse des lebendigen Gottes vor allen Heiden, wie sie den Göttern Aegyptens gegenüber stattgefunden hat, noch nicht ist damit die künftige Einführung der Heiden in das göttliche Reich ausgesprochen. Erst die Prophetie erhebt den letzteren Gedanken zur vollen Klarheit. Bei den älteren Propheten ist allerdings der geschichtliche Horizont noch ziemlich beschränkt; er umfasst zunächst nur die Nachbarvölker; doch ihre Schilderung des Waltens Gottes in der Geschichte dieser, z. B. Am. 1 f. (vgl. auch 6, 14, § 176) 9, 7 (§ 219 Erläut. 4), hat eben den Universalismus zur Voraussetzung, der auch in dem Gerichtsgemälde Jo. 4 bestimmt ausgesprochen ist. Seit aber vollends Israel in den Konflikt mit den Weltmächten hineingezogen und so auf einen weiteren historischen Schauplatz getreten ist, erkennt die Prophetie mit voller Klarheit das alle Nationen der Erde umfassende, ihre Geschichte bestimmende, ihre Wege gemäss seinem Reichszweck leitende Walten des Gottes Israels. Jehova ist es, der nach Jes. 10, 5 ff. die assyrische Weltmacht als seine Zornesruthe schwingt, jeden Schritt und Tritt des Eroberers lenkt 37, 28; von ihm gehen nach Kap. 19 die Revolutionen und Bürgerkriege in Aegypten aus, um die Bekehrung Aegyptens (welches einst mit Assur ihm dienen soll V. 23) vorzubereiten. Er ist es, der nach Hab. 1, 5 f. die Chaldäer erweckt und sie furchtbare Thaten vollbringen lässt, der nach Jer. 27, 5 ff. die Erde und was darauf ist gemacht hat und sie gibt wem er will, der nun alle Lande seinem Knecht Nebukadnezar gibt; er ist es, der nach Ez. 31, 9 den König von Aegypten auf die Blüte seiner Macht erhoben und hinwiederum 30, 24 ff. dem König von Babel das Schwert gibt, Aegyptens Hohheit zu stürzen (und den Aegyptern zu zeigen, dass er der wahre Gott ist). Er ist es, der nach Jes. 13, 3 ff. Jer. 51, 11 ff. die medischen Scharen wider

Babel führt und nach Jes. 41 ff. den Cyrus als Werkzeug verwendet, obwohl dieser es nicht weiss. Was aber das Ziel dieses göttlichen Waltens in der Heidenwelt sei, spricht 45, 22 f. mit den Worten aus: »wendet euch zu mir .... alle Enden der Erde; denn ich bin Gott und keiner sonst; bei mir schwöre ich, Wahrheit kommt aus meinem Munde, ein Wort das nicht zurückgeht: dass mir sich beugen wird jedes Knie, mir schwört jede Zunge.« In grossartigen Zügen hat besonders das Buch Daniel den Universalismus des göttlichen Reichs gezeichnet: Gott »ändert die Zeiten und die Stunden, er entfernt Könige und setzt Könige ein« 2, 21; die Weltreiche, die von unten her sind, haben ihren Verlauf nach seiner Bestimmung, Kap. 2 und 7, zu dem Ziele, dass das von oben her kommende Gottesreich mit seiner ewigen Gewalt aufgerichtet wird, dem alle Völker und Zungen dienen müssen 7, 14.

1) Ex. 19, 5 f.: »Ihr sollt mein Eigenthum sein aus allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein; ihr sollt mir ein Königreich von Priestern sein, ein heiliges Volk.«

2) Vgl. den prophetischen Spruch Noah's, § 21 mit Erl. 3.

II. Das Verhältniss der Gegenwart zum göttlichen Reichszweck.

§ 219.

Wie verhält sich nun die Gegenwart zu dem göttlichen Reichszweck? Israel und die Völkerwelt stehen im Widerspruch mit ihm. — Was Israel betrifft, so ist bereits in der 2ten Abtheilung (§ 202), beziehungsweise im historischen Abschnitt, ausgeführt worden, was hier nicht zu wiederholen ist, wie den Propheten die Erkenntniss aufgeht, dass das Israel der Gegenwart unfähig ist, seine Weltmission zu erfüllen. Dieses Volk, das doch die Heiden zu Gott bekehren soll, ist ärger als die Heiden; vgl. noch die oben nicht angeführte Stelle Ez. 5, 5 ff. [1]). — In welchem Verhältniss stehen aber die Heiden zum göttlichen Reiche? (Auf diese Frage muss nun hier näher eingegangen werden.) Es ist dem Alten Testament schon die Lehre beigelegt worden, dass die Heiden als solche dem privilegirten Gottesvolk gegenüber eine völlig rechtlose, ja eine dem Zorn Gottes verfallene Masse bilden. Nach dieser Ansicht würde der bekannte hochmüthige pharisäische

Partikularismus im Alten Testament wurzeln. Und heisst es nicht Jer. 10, 25 (vgl. mit der Parallelstelle Ps. 79, 6 f.): »Giesse deinen Grimm auf die Heiden, die dich nicht kennen, und auf die Geschlechter, die deinen Namen nicht anrufen«? — es steht aber auch dabei: »denn sie haben Jakob verschlungen, haben ihn verschlungen und aufgezehrt« u. s. w.; es sind also nicht die Heiden überhaupt gemeint, sondern die Völker, welche gegen Israel gewüthet haben. Ferner beruft man sich auf Mal. 1, 2 f.: »Jakob liebe ich, Esau hasse ich«; — ist hier nicht gelehrt, dass Gott nach grundloser Willkür das eine Volk liebt und aus andern Gefässe seines Zorns macht? Mit einer bloss relativen Fassung (wie *Steudel* zu helfen sucht), als ob *hassen* nur = weniger lieben wäre, kommt man hier nicht durch; aber es ist doch keine grundlose reprobatio (im Sinn des calvinischen absoluten Dekrets), denn es steht V. 4 sofort dabei: Edom ist ein Frevelgebiet (גְבוּל רִשְׁעָה), und die Erläuterung dazu geben die prophetischen Stellen über Edoms Wüthen gegen das Brudervolk Jo. 4, 19. Am. 1, 9 u. s. w. Schwieriger scheint auf den ersten Blick die vielbesprochene Stelle Jes. 43, 3 f.: »ich gebe hin als Lösegeld für dich Aegypten, Kusch und Seba an deiner Stelle; weil du theuer bist in meinen Augen u. s. w., gebe ich Menschen an deiner Statt und Nationen an der Stelle deiner Seele«. Aber lehrt denn die Stelle wirklich, Gott substituire seinem Lieblingsvolk, das eigentlich Züchtigung verdient hat, unschuldige Völker? Nein die Stelle wendet nur auf die Völkergeschichte an, was Prov. 11, 8 und 21, 18 in Bezug auf individuelle Verhältnisse gesagt wird *), dass nämlich Gottes Gerichte über die Gottlosen den Gerechten zum Besten dienen müssen. Davon, dass jene heidnischen Völker unschuldig für Israel geopfert werden, ist keine Rede, so wenig als Ex. 9, 16 Pharao unschuldig als Gerichtsexempel hingestellt wird. Unberechtigt sind allerdings die heidnischen Völker in dem Sinn, dass sie (wie alle Kreaturen) keinen Rechtsanspruch Gott gegenüber geltend zu machen haben, ihm dem allein Erhabenen gegenüber, wie es Jes. 40, 15—17 heisst, »wie ein Tropfen am Eimer, wie ein Stäublein auf der Wage, wie nichts« geachtet sind. Aber dasselbe gilt auch von Israel nach dem Stand der Natur, vgl. Deut. 7, 7 (§ 81). Jes. 45, 9 ff. *). Auch Israel hat nur ein *Gnadenrecht* und zwar ein bedingtes. Uner-

müdlich zeugen die Propheten gegen den Wahn, als ob die Thatsache der Erwählung auch dem abtrünnigen Volk Ansprüche Gott gegenüber gewähre; vielmehr, dieses ist der Sinn der wichtigen Stelle Am. 9, 7, steht das bundesbrüchige Volk ganz auf gleicher Stufe mit den Heiden [4]). — Auf der andern Seite waltet auch über den Heiden die Langmuth Gottes, vgl. die (schon in anderem Zusammenhang, § 216 mit Erläut. 7, angeführte) Stelle Jer. 18, 7 f., und namentlich will das Buch Jona die auch Heiden zur Busse Raum gebende Geduld Gottes erkennen lehren. — Schuldig vor Gott sind allerdings die Heiden schon vermöge ihrer Abgötterei, da sie die Nichtigkeit und Thorheit derselben wohl erkennen könnten (Jes. 40, 17 ff. 41, 23 f. 44, 9. 46, 5 f. Jer. 10, 8 ff. Ps. 115, 4 ff.). Dafür aber werden sie gestraft durch die Rathlosigkeit, in welche alles Heidenthum ausläuft, um seine Gottverlassenheit zu offenbaren, wie sie so trefflich in der Weissagung über Moab Jes. 15 f. (vgl. besonders 16, 12), in 41, 6 f. und an andern Stellen geschildert wird. Allerdings haben einige Ausleger Stellen wie Ps. 9, 18: יָשׁוּבוּ רְשָׁעִים לִשְׁאוֹלָה כָּל־גּוֹיִם שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים (»es werden die Frevler hin zum Todtenreich kehren, alle Heiden die Gottes vergessen«) dahin gedeutet, dass die Heiden des Gerichts schuldige רְשָׁעִים seien, weil sie die ihnen durch die Uroffenbarung gewordene Gotteserkenntniss vergessen, verleugnet haben. Aber der Zusammenhang ist entschieden gegen eine theoretische Auffassung der Worte; nach diesem handelt es sich bei dem שְׁכֵחֵי אֱלֹהִים um praktische Gottesvergessenheit, darum, dass die Heiden das auch ihnen bekannte Gottesgesetz verleugnet haben; so findet die Stelle ihre nähere Erläuterung in Jes. 24, wo der Prophet das Weltgericht ähnlich der Sündflut hereinbrechen sieht über den Erdkreis, weil sie, wie es V. 5 heisst, »übertreten haben Gesetze, überschritten die Ordnung, gebrochen den ewigen Bund«, wodurch »die Erde unter ihren Bewohnern entweiht ward« (die Worte weisen augenscheinlich zurück auf den noachischen Weltbund und die mit demselben verknüpften Gesetze). Was aber eigentlich die Heiden des Gerichts, das von dem Gott Israels ausgeht, schuldig macht, ist ihre Feindschaft gegen das Bundesvolk, und dieses aus folgenden Gründen. 1) Es gehört zum Charakter Israels als des Bundesvolks, dass kein Volk der Erde von den andern Völkern je so

grimmig gehasst worden ist, wie dieses, weil es mit dem Anspruch auftritt, Jehova's Volk zu sein, nicht in der Weise, wie andere Völker sich ihrer Götter rühmen, ohne andern Göttern ihre Realität absprechen zu wollen; sondern weil es die Götter anderer Völker für Nichtse (§ 42, 2) erklärt und von ihnen Unterwerfung unter seinen Gott fordert. Eben darum aber ist der Hass der Völker gegen Israel ein Hass gegen seinen Gott; die Schadenfreude über Israels Unglück ist Frohlocken darüber, dass der Gott, der allein mächtig sein soll, eben doch so unmächtig sei, wie das Volk, das nach ihm sich nennt; man vergleiche die trotzige Rede des Feldherrn Sanheribs 36, 18—20. Hiemit hängt 2) zusammen, dass die heidnischen Völker, die Gott als Strafwerkzeuge wider sein Volk verwendet, doch selbst nicht als Gottes Werkzeuge sich betrachten, sondern in Selbstüberhebung und in massloser Grausamkeit gegen Israel verfahren, vgl. Stellen wie Jes. 10, 5 ff. [5]) Sach. 1, 15. Jes. 47, 6. Jede menschliche ὕβρις aber macht als solche des göttlichen Gerichts schuldig; die übermüthig sich auflehnende Kreatur muss durch den heiligen Gott auf ihre Nichtigkeit zurückgeführt werden Jes. 2, 11 ff. [6]). Namentlich ist es im Alten Testament Babel, an dem schon vermöge seines Ursprungs (Gen. 11) die Signatur jenes titanischen Uebermuths haftet, jener Selbstvergötterung, wie sie Hab. 1, 11. 16. Jes. 14, 13 [7]) gezeichnet wird; was Babel auch zum Typus für das göttliche Gericht macht.

1) Ez. 5, 5 ff.: »Das ist Jerusalem, die ich mitten unter die Heiden gesetzt, und rings um sie her Länder. Aber sie war widerspenstig gegen meine Rechte zur Bosheit mehr als die Heiden, und gegen meine Ordnungen mehr als die Länder, welche rings um sie her sind; denn meine Rechte haben sie verworfen und in meinen Ordnungen wandelten sie nicht.«

2) Prov. 11, 8: »Der Gerechte wird aus der Drangsal errettet und der Gottlose kommt an seine Stelle.« — 21, 18: »Lösegeld für den Gerechten ist der Frevler.«

3) Jes. 45, 9: »Wehe dem, der mit seinem Schöpfer hadert, eine Scherbe unter den Scherben der Erde; spricht wohl der Thon zu seinem Bildner: was machst du?«

4) Am. 9, 7 ruft der Prophet dem sündigen Volke zu: »Seid ihr mir nicht wie die Söhne der Kuschäer . . . ., hab' ich nicht Israel heraufgeführt aus dem Lande Aegypten und die Philister aus Kaphthor (Kreta) und Aram aus Kir?« — Der Gedanke in dieser häufig miss-

verstandenen Stelle ist ganz derselbe, wie Röm. 2, 25: *περιτομὴ μὲν γὰρ ὠφελεῖ, ἐὰν νόμον πράσσῃς· ἐὰν δὲ παραβάτης νόμου ᾖς, ἡ περιτομή σου ἀκροβυστία γέγονεν.*

5) Jes. 10, 5 ff.: Assur ist die Zuchtruthe in der Hand Jehova's. »Er aber, nach V. 7, meints nicht also, und sein Herz denkt nicht also«; er spricht nach V. 13: »in der Kraft meiner Hand hab' ichs gethan und in meiner Weisheit, denn klug bin ich.«

6) Jes. 2, 12: »einen Tag hält Jehova der Heerscharen עַל כָּל־גֵּאֶה וָרָם וְעַל כָּל־נִשָּׂא וְשָׁפֵל«. Vgl. auch die frühere Erörterung des Begriffs der göttlichen Heiligkeit (§ 44).

7) Hab. 1: Jehova ist es, der V. 6 die Chaldäer erweckt hat, »das herbe und ungestüme Volk«, das alles überwältigend über die Erde dahinstürmt; aber dem Chaldäer ist nach V. 11 seine Kraft sein Gott; er »opfert nach V. 16 seinem Netze und räuchert seinem Garne«, mit dem er Menschen fischt. — Jes. 14, 13: der chaldäische Eroberer sprach in seinem Herzen: »gen Himmel will ich steigen, über Gottes Sterne meinen Thron erhöhen, mich setzen auf den Berg der Zusammenkunft im äussersten Norden« u. s. w.

III. Das Gericht.

§ 220.

Der Tag Jehova's. Das Gericht über das Bundesvolk.

»Der heilige Gott heiligt sich durch Gerechtigkeit« (וְהָאֵל הַקָּדוֹשׁ נִקְדָּשׁ בִּצְדָקָה) Jes. 5, 16 [1]), indem er, um sein Reich zu vollenden, durch Gericht alles seinem Heilsrath Widerstrebende tilgt. Die gewöhnliche Bezeichnung dieses theokratischen Endgerichts ist von Jo. 1, 15 und 2, 1 an יוֹם יְהוָה, »der Tag Jehova's«, vgl. Zeph. 1, 7, »der Tag des Zorns Jehova's« 2, 3, »der grosse, furchtbare Tag Jehova's« Mal. 3, 23 [2]). Es ist der Tag, an dem Jehova alles Hohe auf Erden beugt und allein erhaben dasteht Jes. 2, 17 vgl. 5, 16. Die Züge, mit denen die Propheten diesen Tag schildern, wie er von grauenvollen Naturerscheinungen angekündigt und begleitet wird Jo. 3, 3 f. Jes. 13, 9 f. Zeph. 1, 15 ff., Züge die theilweise in die neutestamentlichen eschatologischen Stellen übergegangen sind, sind nicht bloss als dichterische Ausmalung zu betrachten; sie beruhen auf der biblischen Anschauung von dem unveräusserlichen Zusammenhang des Naturlaufs mit dem Gange des göttlichen Reichs. Die erste Frage ist aber nun: wie verhält sich das Gericht über das Bundesvolk zu dem Gericht

über die heidnische Welt? Sie scheinen unvermittelt neben einander gestellt namentlich in dem grossen Gerichtsgemälde des Zephanja Kap. 1 f. Es ist hier derselbe Tag Jehova's, der über Jerusalem und über die Weltvölker ergeht, da von dem Feuer des göttlichen Eifers der ganze Erdkreis verzehrt werden wird [3]). Genauer aber verhalten sich beide Gerichte so zu einander, dass das Gericht über Israel vorangeht, das über die Weltvölker nachfolgt und durch das letztere die Erlösung des Bundesvolks vermittelt wird. Das Gericht beginnt am Hause Gottes (wie es 1. Petr. 4, 17 ausgedrückt ist). »Nur euch, heisst es Am. 3, 2, habe ich erkannt aus allen Geschlechtern der Erde, darum will ich an euch heimsuchen alle eure Verschuldungen.« Weil Israel vor allen Völkern dasteht als Zeugniss, wie Gott liebt, so soll es der Welt auch zum Exempel dienen, wie Gott straft: »Ich will Gerichte in deiner Mitte üben vor den Augen der Heiden« Ez. 5, 8. Für das abtrünnige Volk werden so alle Unterpfänder seiner Erwählung auch Unterpfänder des Gerichts. Die sich darauf verlassen: »hier ist des Herrn Tempel, hier ist des Herrn Tempel«, werden Jer. 7, 4—15 daran erinnert, wie schon einmal das Gericht über die Stätte des Heiligthums in Silo ergangen ist. Und so schaut Ezechiel in jener majestätischen Vision Kap. 9 das Gericht beginnend gerade beim Heiligthum und denen, die zu Hütern desselben berufen sind. Uebrigens ist in der Gerichtsverkündigung über das Bundesvolk der geschichtliche Fortschritt zu beachten. Bei Joel kommt Juda noch mit einer Strafheimsuchung weg, die das Volk zur Busse leitet [4]); bei Amos steht das Gericht über das Zehnstämmereich im Vordergrund; »dieses sündige Königreich« (was nicht zugleich auf das Reich Juda geht) ist (da die stufenweise sich steigernden göttlichen Züchtigungen vergeblich gewesen sind 4, 6—11. 7, 1—9) unwiderruflich dem Untergang bestimmt 9, 8, während von Juda V. 11 nur ein Zustand äusserster Gesunkenheit in Aussicht genommen wird. Dagegen scheint bei Hosea Kap. 2, 2 (doch wird über die Erklärung der Stelle gestritten) bereits auch eine Verstossung Juda's vorauszusetzen. Und da nun die Katastrophe, die Samaria betroffen, Juda nicht zur Busse treibt, verkündigt die Prophetie von da an die Zertrümmerung des Reiches Juda, die Zerstörung des Tempels, die Verwüstung des heiligen

Landes, das Exil des Volkes, als dessen Ort zuerst Mich. 4, 10. Jes. 39, 6 f. Babel bezeichnet wird. Da nämlich das Gericht Aufhebung der Bundesgemeinschaft zwischen Gott und dem Volk ist, so vollzieht es sich (wie wir schon im ersten Theil, bei der Lehre von der Vergeltung § 89, sahen) als Verstossung des Volks von dem heiligen Boden, an den der theokratische Beruf Israels geknüpft ist, als Aufhebung des Kultus, indem die Schechina von dem entweihten Heiligthum sich zurückzieht und dieses so preisgibt, als Aufhebung des theokratischen Regiments: ohne König, ohne Fürsten, ohne Opfer soll Israel lange Zeit sitzen Hos. 3, 4, unreines Brod in der Zerstreuung unter den Heiden essen 9, 4 (vgl. auch Thren. 2, 6 f.).

1) Vgl. das im ersten Theil (§ 44. 47) über den Zusammenhang der Heiligkeit und Gerechtigkeit Bemerkte.

2) »Ein Tag der Angst und der Bedrängniss.... ein Tag der Finsterniss und der Wolkennacht« u. s. w. Zeph. 1, 14 f. — Dieser Tag eilt unaufhaltsam herbei, darum Am. 5, 18: wehe den Spöttern, »die herbei sich wünschen den Tag Jehova's.... er ist Finsterniss und nicht Licht.«

3) Vgl. die Weissagung des Amos Kap. 1 f. (§ 176). Die Voranstellung des Gerichts über die heidnischen Völker hat hier die Bedeutung: straft Gott an heidnischen Völkern, was sie an seinem Volk gesündigt haben, wie muss er sein eigenes abtrünniges Volk strafen?

4) Denn die Gefangenschaft Juda's Jo. 4, 1, die Zerstreuung Israels unter die Heiden V. 2 scheint nur auf die partielle zu gehen, die schon zur Zeit des Propheten begonnen hat (vgl. § 180), nicht auf die spätere.

§ 221.

Das Gericht über die Weltvölker.

Den Heiden aber ist dieses Gericht über das Bundesvolk als warnendes Exempel hingestellt, Jehova ist als Richter seines Volks ein Zeuge über sie Mich. 1, 2. Vgl. ferner als Hauptstelle Jer. 25, 29 ff.: »in der Stadt, die nach meinem Namen genannt ist, fange ich an zu plagen, und ihr solltet ungestraft bleiben? Ihr sollt nicht ungestraft bleiben, sondern ich rufe das Schwert über alle, die auf Erden wohnen.« Und nun wird geschildert, wie mit Sturmesgewalt die Plagen von einem Volk zum andern dringen, bis Erschlagene liegen von einem Ende der Erde zum andern. Oefters wird

(wie schon aus § 219 hervorgeht) das Gericht über die Heiden mit dem über Israel so verknüpft, dass der Uebermuth, mit welchem die Heiden als Jehova's Gerichtswerkzeuge an Israel gehandelt haben, der Hohn, mit dem sie hiebei gegen Israels Gott selbst aufgetreten sind, die göttliche Rache herausfordert. Die Hauptstelle hiefür ist Jes. 10, 5 ff. (§ 219, Erläut. 5), vgl. besonders auch Ob. 15 f. und andere Stellen. — Die Anschauung des Gerichts über die heidnische Welt gestaltet sich nun je nach der historischen Perspektive, die jedem Propheten nach seinen Zeitverhältnissen gegeben ist. Die früheste Schilderung ist die bei Joel Kap. 4. Alle Nationen (כָּל־הַגּוֹיִם), bei denen aber der Prophet, wie das Folgende zeigt, vorzugsweise an die benachbarten Völker (Philister, Phönicier, Edomiter) denkt, die Juda bis jetzt misshandelt haben, werden zum Endgericht in das Thal Josaphat versammelt. Die Heiden selbst freilich kennen diesen göttlichen Gerichtsrath nicht, vgl. Mich. 4, 12 [1]); auf ihrer Seite geht nach Jo. 4, 9 ff. die Absicht dahin, nun mit Aufbietung aller ihrer Macht, wobei auch die Geräthe des Friedens in Waffen gewandelt werden, dem Bundesvolk den letzten Stoss zu geben. Mit dem symbolischen Namen »Thal Josaphat« (Thal, da Jehova richtet) meint der Prophet ohne Zweifel das Thal, das später wohl aus dieser Stelle diesen Namen erhielt, nämlich das zwischen dem Oelberg und Tempelberg sich hinziehende (im weiteren Zug aber sich südöstlich zum todten Meere wendende) Kidronthal [2]). Dass in unmittelbarer Nähe des Tempels die Völker versammelt werden, drückt aus (wie Hengstenberg die Sache richtig gedeutet hat), dass das Gericht Ausfluss der Theokratie ist, dass die Weltvölker im letzten Gericht gestraft werden nicht wegen ihrer Versündigung gegen das natürliche Gesetz, sondern wegen ihrer Stellung zum Bundesvolk V. 2 und demnach zum Offenbarungsgott [3]). Während nun bei Amos, der durch das Eingangswort 1, 2. an Jo. 4, 16 anknüpft, dieses Weltgericht sich in mehrere völkergerichtliche Akte zerlegt, gibt Jes. 24—27 wieder ein allgemeines weltgerichtliches Gemälde, ohne bestimmte geschichtliche Anknüpfung, nur dass, da 27, 13 von einer Rückkehr aus der assyrischen Gefangenschaft die Rede ist, der Standpunkt der assyrischen Periode festgehalten wird. Dass hier mit dem Gericht über die Weltmächte, die 27, 1 mit symbolischen Namen bezeichnet sind, ein Gericht in der himmlischen Geisterwelt

in Verbindung gesetzt wird, ist schon in der ersten Abtheilung (§ 199) nachgewiesen worden. Dagegen weist schon in der assyrischen Periode die Weissagung hinaus über Assur auf Babel, die Macht, die zum Gerichtswerk über Juda verwendet, selbst auch dazu bestimmt ist, dass an ihr ein weltgerichtlicher Akt vollzogen wird, so in Jes. 13: der Tag des Untergangs Babels ist nach V. 9 ff. der Tag, der die Erde zur Wüste macht, um die Sünder davon zu vertilgen (wobei V. 13 Jehova den Himmel erzittern und die Erde von ihrer Stätte aufbeben lässt u. s. w.); und ebenso sieht Habakuk in Kap. 2 nach dem Sturz des chaldäischen Eroberers die Erkenntniss der Herrlichkeit Jehova's wie Meereswogen über aller irdischen Grösse zusammenschlagen (V. 14). Auch bei Jeremia findet die Reihe der Gerichtsverkündigungen über die Weltvölker (von Kap. 46 an) ihren Abschluss in der grossartigen Weissagung über Babels Untergang Kap. 50 f. Unter den übrigen Nationen wird von den Propheten besonders Edom als Gerichtsobjekt hervorgehoben, vgl. die die alte Weissagung des Obadja wieder aufnehmende Jer. 49, 7 ff. ferner Jes. 34. 63, 1—6. Ez. 35, als Typus desjenigen Heidenthums, das nach seinem Ursprung und seiner geschichtlichen Führung dem göttlichen Reich am nächsten gestellt war, aber mit um so grimmigerem Hasse gegen dasselbe sich gekehrt hat. — Doch ist mit Babels Sturz das Ende dieser Weltzeit noch nicht gekommen; die Weltgeschichte schreitet fort und mit ihr das Weltgericht. Zuerst greift über Babels Sturz hinaus die merkwürdige Weissagung Ezechiels Kap. 38 f. vom Gog aus dem Lande Magog, der (בְּאַחֲרִית הַיָּמִים 38, 16) mit gewaltigen Heeren (עַם מְאֻסָּף מִגּוֹיִם V. 12), zu welchen die Nationen Asiens und Afrika's ihre Scharen liefern, das heilige Land überfällt [4]), wo das ganze Heer dadurch, dass die Feinde sich selbst unter einander aufreiben, seinen Untergang findet. Unter Gog ist auf keinen Fall, wie Ewald meint, Babel zu verstehen, über das Ezechiel überhaupt nicht geweissagt hat; sondern die prophetische Anschauung greift hier nach den äussersten Grenzen des heidnischen Volksthums, um den Gedanken auszuprägen, dass, ehe das Ende kommt, auch die zuletzt noch übrige Welt den Kampf gegen das göttliche Reich versucht haben muss; wesshalb Apok. 20, 8 die Weissagung Ezechiels benützt wird zur Schilderung des letzten Streits wider die heilige Stadt. Diese Gerichtsweissagung

nehmen nun die nachexilischen Propheten auf. Zuerst verkündigt Haggai 2, 21 f. in der Zeit kurz vor den Perserkriegen (ohne bestimmte Anknüpfung an ein Weltreich) die der Vollendung des göttlichen Reichs vorangehende Erschütterung des Himmels und der Erde, in der Jehova die Throne der Reiche umkehrt und die Macht der Königreiche der Heiden tilgt, und zwar so, dass jeder durch das Schwert des andern fällt. Es erscheint hier wieder wie in Ezech. 38, 21 der schon in früheren geschichtlichen Ereignissen Jud. 7, 22. 2. Chr. 20, 22 f. verkörperte Gedanke, dass die Mächte des *κόσμος* sich selbst unter einander aufreiben müssen, um dem göttlichen Reich seinen Siegesgang zu bereiten. Noch näher verwandt mit der Weissagung Ezechiels (über Gog) und zugleich die des Joel weiterführend sind die Stücke Sach. 12—14, besonders Kap. 14. Alle Völker der Erde werden zum Streit gegen Jerusalem gesammelt, mit wunderbarer Kraft werden die Fürsten Jerusalems und seine Bewohner ausgerüstet; aber der Kampf ist ein schwerer, die heilige Stadt wird eingenommen, die Hälfte des Volks in die Gefangenschaft geführt; doch da es aufs Aeusserste gekommen ist, erscheint Jehova mit allen Heiligen auf dem Oelberg zur Rettung der Seinen. Dieser Tag der Entscheidung ist ein Tag grauenvoller Dämmerung; dann bricht, nachdem die Feinde auch hier durch einen Gottesschrecken betäubt sich selbst unter einander aufgerieben haben, am Abend dieses letzten Tags dieser Weltzeit das Licht des Heils an. Es ist hier wieder der Gedanke ausgeprägt, dass es noch einmal nicht bloss zu einer gerichtlichen Sichtung der Gemeinde (wie sie auch Maleachi 3, 2. 19 dem nach Gerichten über die Heidenwelt dürstenden Geschlecht seiner Zeit verkündigt), sondern sogar zu einer äussersten Bedrängung, in der sie verloren scheint, kommen muss. — Wir schliessen diesen Ueberblick über die alttestamentliche Weissagung vom Weltgericht mit der danielischen Weissagung von den Weltreichen. In vier Reichen soll nach Kap. 2 und 7 die Geschichte der Weltmacht verlaufen. Die Einheit dieser (dass sie nämlich eben den dem Reiche Gottes entgegenstehenden *κόσμος* repräsentiren) wird in Kap. 2 durch den Koloss, den die Reiche zusammen bilden, in Kap. 7 dadurch angedeutet, dass sie der Reihe nach aus dem von den vier Winden überstürmten und aufgeregten Ocean (dem Symbol der stürmisch bewegten Völkerwelt) erstehen.

Mit Einem Schlage wird durch das vom Himmel kommende Gottesreich die Weltmacht gebrochen. Auf die nähere Erörterung der vier Weltreiche können wir hier nicht eingehen. Es wird (um von ganz unhaltbaren Auffassungen abzusehen) immer Streit bleiben zwischen der traditionell-kirchlichen, auch noch von Hengstenberg, Hofmann, Reichel u. A. vertretenen Auffassung, welche unter denselben das chaldäische, medopersische, griechisch-macedonische und römische Reich versteht [5]), und der jetzt gewöhnlicheren (auch von Delitzsch), welche in dem vierten Reich das griechische sieht und dann die vorhergehenden verschieden — meist als das zweite das medische, als das dritte das persische fasst. Von besonderer Bedeutung ist aber nun in dem danielischen Gerichtsgemälde 7, 8. 11. 20 f. 25 der Zug, wie die Feindschaft gegen das Gottesreich und der Uebermuth der Weltmacht sich am Ende koncentrirt in einem Könige, der mit grosssprecherischem Maule den Höchsten lästert und auf Zerstörung des Gottesdienstes, Aufreibung der Heiligen u. s. w. ausgeht (der dann eine Zeit lang Gewalt gewinnt über die Heiligen des Höchsten, bis das Endgericht eintritt, das ihm die Vertilgung bringt 7, 22. 26 u. s. w.). Dass das Böse auch innerlich ausreifen müsse, ehe das letzte Gericht eintritt, ist der hier bestimmter als früher ausgeprägte Gedanke. Die nächste geschichtliche Verkörperung dieser Anschauung sieht das Buch 11, 36 in Antiochus Epiphanes; die makkabäische Verfolgungszeit, die zur Läuterung des Volkes dient, bildet so den Typus der letzten Trübsal der Gemeinde 12, 1 (die sein wird, wie keine gewesen ist seit es Nationen gibt, aber zur Reinigung und Bewährung der Gemeinde dienen wird V. 10) [6]).

1) Mich. 4, 12: Die Heiden, die sich an Zions Fall weiden, »kennen nicht die Gedanken Jehova's und verstehen nicht seinen Rath, dass er sie gesammelt hat wie Garben zur Tenne.«

2) Denn vom Zion her geht nach V. 16 das Dröhnen des Gerichts aus. — Dagegen verstehen manche Ausleger das Thal in der Nähe Jerusalems, das durch den Vorgang unter König Josaphat 2. Chr. 20 (§ 179) verherrlicht war. Das Thal wurde nach V. 26 jenes Kapitels nach jenem Ereigniss עֵמֶק בְּרָכָה (Lobethal) genannt. Aber der Name יְהוֹשָׁפָט geht schwerlich auf den König Josaphat, sondern ist symbolisch, wesshalb Jo. 4, 14 עֵמֶק הֶחָרוּץ steht.

3) Nur dürfen wir in diesem Gerichtsgemälde mit seiner lokalen und geographischen Beschränktheit nicht im Sinne des Propheten eine

blosse Allegorie sehen. Es ist die alttest. Form des Gedankens, der im N. T. Matth. 24, 14 so ausgedrückt ist, dass vor dem Endgericht das Evangelium vom Reiche auf der ganzen οἰκουμένη müsse gepredigt werden, zum Zeugniss über alle Völker.

4) Israel wird in diesem prophetischen Gemälde als wieder im heil. Lande wohnend vorausgesetzt.

5) Eine Auffassung, die, wenn man bloss bei Kap. 2 und 7 stehen bleibt, sich nicht nur rechtfertigen lässt, sondern sogar in jeder Beziehung eine natürlichere Deutung der einzelnen Züge gestattet, gegen die sich aber, wenn man im Buche weiter geht, bedeutende Schwierigkeiten erheben.

6) Inwieweit das Endgericht auch auf die Verstorbenen sich erstreckt und die prophetische Eschatologie bei Daniel die Lehre von der ewigen Verdammniss anbahnt, wird im Zusammenhang mit der Lehre von der Auferstehung im nächsten Lehrstück (§ 226) dargestellt werden.

Zweites Lehrstück.

Das künftige Heil[1]).

I. Die Erlösung und Wiederherstellung des Bundesvolks.

§ 222.

Die Nothwendigkeit der Wiederherstellung Israels.

Die Wiederherstellung Israels ist, wie schon früher gezeigt wurde, nicht begründet in irgend einem Rechtsanspruch des Volkes[2]); sie ist begründet allein in dem Wesen seines Gottes als des Heiligen und Treuen. — Als Israel dem göttlichen Gerichte verfallen war, schien der göttliche Heilszweck vereitelt; nach der Meinung der Heiden wie der Ungläubigen in Israel selbst ist es aus mit diesem Volke und ist es daher auch mit der Alleinherrlichkeit seines Gottes nichts, er hat sich als ein schwacher Gott erwiesen. Das Gericht über Israel, das ihn vor der Welt als den Heiligen manifestiren sollte, hat so das Gegentheil bewirkt. Dies wird z. B. Ez. 36, 20 f. so ausgedrückt: Israel, indem es unter die Heiden verstossen wird, entheilige unter diesen den Namen Gottes, denn sie sagen: »Jehova's Volk sind diese, und doch sind sie aus seinem Land ausgezogen«. Darum muss, wie V. 22 ff. weiter ausführt, Jehova, um seinen grossen Namen zu heiligen, damit die Heiden ihn als wahren Gott

erkennen, dem Gericht Einhalt thun, Israels Verstossung aufheben. — Was hier und in andern Stellen (vgl. Deut. 32, 27. Jes. 48, 9 ff.) als Nothwendigkeit einer Ehrenrettung des wahren Gottes erscheint, wird anderwärts mehr innerlich als Ausfluss des Wesens Gottes dargestellt. Aus dem Begriff Jehova's als des absolut Beständigen folgt, wie im ersten Theil ausgeführt wurde, dass das Volk, zu dem er sich in ein Bundesverhältniss gesetzt hat, nicht untergehen kann, vgl. besonders die früher (§ 39 mit Erläut. 5) besprochene Stelle Mal. 3, 6. Als Jehova ist er der Treue, dessen Verheissungsworte (den ihm wohlgefälligen Stammvätern des Volkes gegeben) inmitten der Vergänglichkeit alles Irdischen ewig giltig bleiben Jes. 40, 7 f. [3]). Seine Treue kann durch menschliche Untreue nicht gebrochen werden. Nicht er hat, dies ist der Gedanke der schon in anderem Zusammenhang (§ 188) erwähnten tiefsinnigen Stelle 50, 1 [4]) der ehebrecherischen Gattin den Scheidebrief gegeben, so dass er nun die Bundesgemeinschaft nicht wiederherstellen dürfte: um seiner Sünden willen ist das Volk verkauft; Sünde aber vermag er zu bewältigen und zu tilgen Mich. 7, 18 f. [5]) Jes. 43, 25. Ja das göttliche Verstossungsgericht hat eben die Wirkung, dass nun die ganze Macht der göttlichen Liebe hervorbricht [6]) vgl. Jer. 31, 2 f. 20. Hos. 11, 8 f. Jes. 49, 14 ff. [7]) 54, 7—10 und andere Stellen. — Wie aber rettet diese Liebe? wie geht es zu, dass Israel, obwohl gerichtet, doch erlöst wird, dass an diesem Volk, das als unfähig zur Verwirklichung seines Berufs sich erwiesen hat, doch die göttliche Berufung, welche unwandelbar feststehen soll, zum Ziele kommt? wie löst Gott diesen Widerspruch? Die Antwort ist: 1) Gott richtet so, dass eine Wiederherstellung seines Volkes möglich ist, und 2) er stellt das Volk so wieder her, dass es nun wirklich geeignetes Organ zur Realisirung seines Heilsrathes wird [8]).

1) Das künftige Heil stellt sich dar: 1) in der Erlösung des verstossenen Bundesvolks und seiner Wiederherstellung, woran auch die entschlafenen Gerechten durch die Auferstehung theilnehmen; 2) in der durch das wiederhergestellte Bundesvolk vermittelten Einführung der aus dem Gericht geretteten Heiden in das Reich Gottes. 3) Die Heilsweissagung kulminirt in der Anschauung des Messias.

2) S. die Belege dafür in der 2ten Abth. § 202.

3) Jes. 40, 7 f.: »Gras ist das Volk; das Gras verdorret, die Blume welkt, aber unseres Gottes Wort bestehet in Ewigkeit.«

4) Jes. 50, 1: »So spricht Jehova: wo ist der Scheidebrief eurer Mutter, mit dem ich sie entlassen, oder wer ist ein Gläubiger von mir, an den ich euch verkauft hätte? Siehe um eurer Sünden willen seid ihr verkauft worden und wegen eurer Missethaten ward eure Mutter entlassen.« Die erste Hälfte des Verses erklärt sich aus dem Gesetz Deut. 24, 3 f. (§ 104, 2). Dieses Gesetz gilt Israel allerdings insofern — und so wendet es Jer. 3, 1 an — als das verstossene Israel vermöge eigener Machtvollkommenheit die Bundesgemeinschaft nicht wieder herstellen konnte. Aber für Gott ist die Wiederherstellung nicht unmöglich; denn nicht er, sondern Israel hat den Bund aufgehoben und er gibt auch auf das verstossene Volk sein Recht nicht auf.

5) Mich. 7, 18 f.: »Wer ist ein Gott wie du, der (darin besteht die göttliche Unvergleichlichkeit) Schuld aufhebt und Missethat vergibt dem Reste seines Erbes; nicht auf ewig hält er fest seinen Zorn, sondern hat Gefallen an Gnade. Er wird wiederkehren, sich unser erbarmen, wird niedertreten unsere Verschuldungen, und in die Tiefen des Meeres wirfst du alle ihre Sünden« (vgl. § 202).

6) Vgl. wie nach dem im ersten Theil (§ 29) Bemerkten der erste Bundesbruch des Volkes Ex. 34, 6 f. die erste Enthüllung der Gnade und Barmherzigkeit Gottes brachte.

7) Das in das Elend wandernde Volk, auf dem der Fluch des Gerichtes ruht, nimmt Jer. 31, 2 f. als Vermächtniss mit das Wort: »mit ewiger Liebe lieb' ich dich; darum hab' ich dir Huld gefristet.« — Hos. 11, 8 f.: »Wie sollt' ich dich machen Ephraim, dich preisgeben Israel! wie sollt' ich dich machen gleich Adma, dich setzen wie Zeboim (also dich völlig vertilgen)! Umdreht sich mir mein Herz, zusammen entbrennen meine Erbarmungen« u. s. w. (vgl. § 44). — Jes. 49, 14 ff.: »Zion spricht: Jehova hat mich verlassen, der Herr mein vergessen. Kann auch ein Weib ihres Säuglings vergessen, dass sie sich nicht erbarme des Sohns ihres Leibes; und ob solche vergässen, vergesse ich deiner nicht.«

8) Diese Sätze sind nun weiter nachzuweisen.

§ 223.

Die שְׁאֵרִית יַעֲקֹב. Unvergänglichkeit des Neuen Bundes, Sündenvergebung, Geistesausgiessung.

1) **Das Richten Gottes ist ein zweck- und darum massvolles**, wie dies Jesaja in der (schon in § 90 angeführten) tiefsinnigen Parabel 28, 24 ff. [1]) lehrt. Es handelt sich im gött-

lichen Gericht über das Bundesvolk nicht um ein Vernichten (wie einst über Sodom und Gomorrha), sondern um ein יַסֵּר בְּמִשְׁפָּט Jer. 10, 24. 30, 11, um ein Züchtigen nach dem Recht, nämlich dem rechten Mass Jes. 27, 8 (nach der wahrscheinlichen Erklärung des בְּסַאסְּאָה), welches Mass das Gericht eben von der göttlichen Heiligkeit empfängt s. als Hauptstelle Hos. 11, 8 f. [2]). Hiernach wird Israel so gerichtet, dass es im Gericht konservirt wird. Wie ist dieses möglich? Hier tritt nun die wichtige prophetische Lehre von der שְׁאֵרִית יַעֲקֹב (שְׁאָר יַעֲקֹב u. s. w.) ein. Während die Masse des Volks abtrünnig geworden ist, haben doch einzelne die Treue bewahrt, so jene 7000 Verborgenen im Zehnstämmereich, die in Elia's Zeit vor Baal ihre Kniee nicht gebeugt haben 1. Reg. 19, 18. In diesen Getreuen (dieser ecclesia invisibilis des Alten Bundes) liegt die Bürgschaft, dass das Gottesvolk nicht untergeht, vgl. als Hauptstelle Jes. 8, 17 f., wo sich Jesaja mit seinen Söhnen als Zeichen und Vorbilder in dem bezeichneten Sinne darstellt [3]). Die Intercession dieser Knechte Gottes bewirkt längere Zeit die Verschonung des Volks, vgl. z. B. Am. 7, 1—6, aber auch wenn sie nichts mehr auszurichten vermag Jer. 15, 1, müssen die Gerechten doch gerettet werden Ez. 14, 14—20, muss an ihnen sich bewähren Hab. 2, 4, dass der Gerechte lebt durch seine Treue [4]). Mag Israel geschwenkt werden unter alle Völker, wie man im Siebe schwenkt, soll doch kein Korn zur Erde fallen, nach der bekannten Stelle Am. 9, 8 f. [5]). Mag Israel, nach einem andern Bilde, niedergeworfen werden, wie ein Baum gefällt wird, es bleibt doch als Stamm ein »heiliger Same« Jes. 6, 12 f. [6]). Um dieses Samens seiner Knechte willen wird Gott Israel nicht vertilgen, vgl. als Hauptstelle 65, 8 f. Dieser Rest, ruft Jesaja 10, 21, dieser Rest Jakobs kehrt wieder zum starken Gott [7]). Dieser Rest ist, wie Zeph. 3, 12 sagt, ein demüthiges und geringes Volk, das auf Jehova's Namen vertraut. Vgl. weiter über die שְׁאֵרִית Mich. 2, 12. 5, 6. Jer. 23, 3. So ist Israel im Gericht gerettet, das Gericht ist zur Sichtung des Volkes ausgeschlagen.

2) In diesem wiedergebrachten Rest, dem Grundstock der neuen Heilsgemeinde, soll nun der göttliche Heilsrath zum Ziele kommen, und zwar für immer. Der neue Bund ist unvergänglich: »Ich verlobe dich mir auf ewig« Hos. 2, 21; es ist Jes. 54, 8 ff.

eine ewige Gnade, mit der Jehova sich seines Volkes erbarmt, unwandelbar wie der noachische Bund; ja ob Berge wichen und Hügel wankten (ob auch das Festeste stürzte), soll dieser Bund des Friedens nicht mehr wanken; vgl. Jer. 31, 35—37. 50, 5. Jes. 61, 8. Ez. 16, 60 und andere Stellen. Worin liegt die Bürgschaft hiefür? Darin, dass Gott in diesem neuen Bunde *diejenige Beschaffenheit des Volks, vermöge welcher es nun seiner Berufung entspricht*, nicht bloss fordert, sondern *wirkt* [*]). Nicht magisch freilich erfolgt diese Wiederherstellung des Volks; sie wird auf der Seite desselben möglich durch eine tiefgehende *Reue* über seine Sünde und eifrige Zukehr zum alten Gott Deut. 30, 2, vgl. besonders (in Bezug auf die zehn Stämme) Jer. 31, 19, so dass wenn der göttliche Weckruf durch die Länder der Gefangenschaft dringt, die Verstossenen zitternd, um das Heil nicht zu versäumen, herbeieilen Hos. 11, 10 f. (3, 5), weinend wiederkehren Jer. 31, 9. 50, 4 f. Der Reue des Volks entspricht die göttliche *Vergebung*, die eine vollständige ist. Die Ehebrecherin wird zur Braut Gottes, als ob nie ein Treubruch stattgefunden hätte, gleich dem Weib der Jugend Jes. 54, 6, »dass du nicht mehr den Mund öffnen mögest vor Scham, wenn ich dir alles vergeben werde, was du gethan hast« Ez. 16, 63. Dass so Gott das Volk wieder in das nämliche Verhältniss zu sich setzt, das ist ihre *Gerechtigkeit von ihm*, צִדְקָתָם מֵאִתִּי Jes. 54, 17, δικαιοσύνη ἐκ θεοῦ. Dieser Gnadenstand der versöhnten Gemeinde besteht zu Recht allen ihren Anklägern gegenüber; »jede Zunge, heisst es in demselben Verse, die sich wider dich erhebt zum Gericht, sollst du verdammen.« So sind die Bürger dieses Volks alle Gerechte (צַדִּיקִים) Jes. 60, 21. — Diese die Sünden tilgende Gnadengerechtigkeit wird aber auch eine *Lebensgerechtigkeit*, indem durch die *Ausgiessung des göttlichen Geistes* ein neues Lebensprincip in die Gemeinde gelegt wird. Die neue Gemeinde ist eine Geistesgemeinde, vgl. Jes. 44, 3. 59, 21. Ez. 39, 29. Auch in der alttestamentlichen Theokratie waltete der heilige Geist Jehova's Jes. 63, 11 [*]), aber als Prärogative der Organe der Theokratie, besonders der Propheten, dann allerdings der Frommen überhaupt, aber so, dass es nur zu einer Einwirkung, nicht zu einer Einwohnung des heiligen Geistes kommt und auch bei den Propheten diese Ein-

wirkung eine ausserordentliche Begabung ist (§ 65. 204). Die Gemeinde der Zukunft dagegen wird begründet Jo. 3, 1 f. durch eine Ausgiessung des Geistes über alles Fleisch. כָּל־בָּשָׂר ist nicht die ganze Menschenwelt (die πᾶσα σάρξ Joh. 17, 2), sondern es wird erklärt durch die folgende Aufzählung (Söhne, Töchter, Aelteste, Jünglinge, Knechte und Mägde), wornach von dem Geistesbesitz kein Lebensalter und kein Stand ausgeschlossen ist. Und zwar wird diese Ausgiessung des Geistes als ein Prophetenwerden Aller beschrieben; jene durch den Geist vermittelte, unmittelbare persönliche Gemeinschaft mit Gott, die den Propheten den Einblick in die göttlichen Rathschlüsse gewährt, soll ein Gemeingut aller Glieder der Gemeinde werden und hiemit sich erfüllen jener Wunsch des Mose Num. 11, 29 (§ 65, Erläut. 2). Dem entsprechen weiter die Stellen Jer. 31, 34, wo von der Gemeinde des Neuen Bundes gesagt wird: »da werden sie nicht mehr lehren einer den andern.... sprechend: erkennet Jehova« u. s. w. (§ 202), und Jes. 54, 13: »alle deine Kinder sind לִמּוּדֵי יְהוָה, von Jehova gelehrte«. Die Theodidaskalie des Neuen Bundes, wie sie in den jene prophetischen Stellen wieder aufnehmenden Stellen Joh. 6, 45. 1. Joh. 2, 20. 27 bestätigt wird, ist bekanntlich von den Schwarmgeistern immer auf die Ausschliessung menschlichen Unterrichts und Aufhebung eines ordentlichen Lehrstands in der Gemeinde des Neuen Bundes gedeutet worden. Aber diese Stellen wollen nicht die menschliche Vermittlung für die Erkenntniss der Heilswahrheit aufheben, sondern sie heben auf die Abhängigkeit der Heilsgewissheit jedes Glieds der Geistesgemeinde von menschlicher Auktorität, sie verheissen, dass in jedem Glied dieser Gemeinde sich eben durch den heiligen Geist die göttliche Wahrheit unmittelbar bezeugen werde. Sehr passend hat Hengstenberg (zu Jer. 31, 34) zur Erläuterung 2. Kor. 3, 3 beigezogen, wo die die Heilsaneignung vermittelnde διακονία ausdrücklich vorausgesetzt wird [10]). Diese Geistesmittheilung wirkt mit der lebendigen Erkenntniss Gottes weitere Reinigung des Herzens, schafft die Willigkeit zur Erfüllung des göttlichen Willens Ez. 36, 25—27. Jer. 31, 33 [11]). Hiemit ist dann das Ziel der alttestamentlichen Pädagogie erreicht, das heilige Gottesvolk ist auch eine subjektiv geheiligte Gemeinde.

1) Jes. 28, 24 ff.: Wie der Landmann nicht immer pflügt, sondern

auch sät, nicht immerfort drischt, so dass das Korn zerstört würde, sondern so weit, als es zur Gewinnung des Brots erforderlich ist, so verfährt Gott als Richter.

2) Vgl. die Besprechung der Stelle in der Erörterung der Idee der göttlichen Heiligkeit (§ 48, 1 mit Erl. 4).

3) Jes. 8, 17 f. stellt der Prophet sich mit seinen Söhnen dem abtrünnigen Volke, das, weil es das göttliche Wort verschmäht hat, unter den einbrechenden Gerichten völliger Rath- und Hoffnungslosigkeit anheimfallen wird, gegenüber. »Ich harre auf Jehova, der sein Antlitz verbirgt vor dem Hause Jakobs, und hoffe auf ihn. Siehe ich und die Knaben, welche Jehova mir gegeben hat, sind zu Zeichen und zu Vorbildern in Israel von Jehova der Heerscharen, der da wohnt auf dem Berge Zion.« Das Zeichen sehen nun Viele nur in dem heilverkündigenden Namen Jesaja's und seiner Söhe. Es ist das nicht auszuschliessen. Aber der Hauptgedanke ist doch, dass sie selbst persönlich solche Zeichen und Vorbilder sind.

4) Wie es an Jeremia sich bewährt hat, an den bei der Zerstörung Jerusalems 39, 18 das göttliche Wort ergeht: »du sollst deine Seele als Beute davon tragen, weil du mir vertrauet hast.«

5) Am. 9, 8 f.: »Siehe die Augen des Herrn Jehova sind gerichtet auf dieses sündige Königreich und ich vertilge es von der Erde weg — nur dass ich nicht ganz vertilge das Haus Jakobs, spricht Jehova. (Das sündige Königreich, das Reich Samaria, soll vertilgt werden, aber das ist mit nichten eine Vertilgung des Volkes Israel.) Denn siehe ich gebiete und schwenke unter alle Völker das Haus Israels, wie man schwenkt im Siebe; doch soll nicht ein Korn zur Erde fallen.«

6) Jes. 6, 12 f.: Jehova entfernt die Menschen »und gross ist die Verlassenheit inmitten des Landes. Und ist darin noch ein Zehntel, so soll auch dieses wieder verzehrt werden.« Aber, fährt der Prophet fort, »der Terebinthe gleich und gleich der Eiche, an denen beim Fällen ein Stamm bleibt, ist ein heiliger Same ihr Stamm.«

7) Jes. 10, 21 שְׁאָר יָשׁוּב שְׁאָר יַעֲקֹב אֶל־אֵל גִּבּוֹר׃ — Jesaja nennt, vgl. 7, 3, zum Zeugniss wider die Gottlosen und die Sichern, die für das Volk als Masse Rettung hoffen, und zum Trost für die Frommen einen seiner eigenen Söhne שְׁאָר יָשׁוּב.

8) Vgl. das nach Jer. 31, 31 ff. in § 202 Ausgeführte.

9) Jes. 63, 11: הַשָּׂם בְּקִרְבּוֹ אֶת־רוּחַ קָדְשׁוֹ.

10) 2. Kor. 3, 3: »Ihr seid ein Brief Christi durch unsern Dienst zubereitet (διακονηθεῖσα ὑφ' ἡμῶν), geschrieben nicht mit Tinte, sondern mit dem Geiste des lebendigen Gottes, nicht auf steinerne Tafeln, sondern auf die fleischernen Tafeln des Herzens.«

11) Jer. 31, 33: »ich gebe mein Gesetz in ihr Inneres« u. s. w. — S. das über die genannten Stellen bereits in § 202 Ausgeführte.

§ 224.
Einzelne weitere Züge der Heilszeit.

Die weiteren Züge der Heilszeit sind nach der prophetischen Anschauung folgende.

1) Die Zurückführung des Volks in das heilige Land, die Wiederherstellung Jerusalems. Dieser Punkt bedarf keiner speciellen Nachweisung, da er so ziemlich in allen Heilsweissagungen wiederkehrt (§ 23, Erläut. 3). Der Besitz des heiligen Landes soll ein ewiger sein, von Jo. 4, 20. Am. 9, 15 [1]) an, unter Erweiterung der Grenzen des Gebiets Ob. 17 ff. [2]).

2) Die Wiedervereinigung der zwölf Stämme. Dass ein Stamm von Israel verloren gienge, bliebe ein schweres Unglück für das Volk, vgl. Jud. 21, 3. 6, und die Spaltung der Theokratie war eine Folge und Strafe der Sünde [3]). Daher kann es kein volles Heil für Israel geben ohne die Wiedervereinigung der zehn Stämme mit Juda unter Einem Haupte, s. Hos. 2, 2. 3, 5. Jes. 11, 13 [4]); am ausführlichsten aber ist dieser Punkt behandelt in der Weissagung Ezechiels 37, 15—22, wo die Sache veranschaulicht wird durch die symbolische Handlung der Vereinigung zweier Hölzer, die wahrscheinlich durch ein der Länge nach gespaltenes Rebenholz gebildet wurden [5]).

3) Die Wiederherstellung des Volks ist als Erlösung von der Sünde vermöge des Kausalnexus, der zwischen der Sünde und dem Uebel besteht, zugleich die Aufhebung des letzteren in allen seinen Beziehungen, Aufhebung aller Störungen des Lebens. Wenn die Ordnungen der alten Theokratie darauf berechnet waren, ein äusserlich geheiligtes Volksleben darzustellen, um dem Volke vermöge der von aussen nach innen weisenden Pädagogie des Gesetzes an den Forderungen der äusseren Reinheit die Forderung der Heiligung des innern Menschen zum Bewusstsein zu bringen (§ 84), so ist jetzt der Gang der umgekehrte, dass die durch den göttlichen Geist gewirkte Heiligung des inneren Lebens nach aussen dringend in einer vollkommenen Reinigung und Heiligung aller, auch der ordinärsten Lebensverhältnisse sich darstellt. So schildert, um ein paar Beispiele zu geben, die schwierige Stelle Jer. 31, 38 ff. die Abgrenzung des neuen Jerusalems auf die Weise, dass alle

unreinen Orte der alten Stadt heilige Räume werden [6]); so drückt ferner Sach. 14, 20 f. den Gedanken, dass die Heiligung auch das Aeusserlichste durchdringt, dass, während unter der Herrschaft der Sünde alles Heilige profanirt wurde, nun dagegen alles Profane heilig wird, so aus: an jenem Tage wird stehen sogar auf den Glöckchen der Rosse קֹדֶשׁ לַיהוָה (die Inschrift des Diadems des Hohenpriesters); sogar alles Küchengeräthe in Jerusalem wird heilig [7]). Unter den Störungen des Lebens, die getilgt werden, (wie sie öfters im Alten Testament unter die vier Hauptplagen subsumirt werden § 89 Erläut. 5) wird besonders hervorgehoben der Krieg; aller Kriegsapparat wird ausgerottet Hos. 2, 20. Mich. 5, 4—10. Sach. 9, 10 u. s. w.; unnahbar ist die neue Gemeinde in geschützter Zurückgezogenheit Mich. 7, 14, die neue Gottesstadt wird nicht mehr durch Feinde entweiht Jo. 4, 17. — Der Friede soll auch in die Natur dringen, die (durch die Sünde nach Gen. 3, vgl. § 72, 2, gestörte) Harmonie des Menschen mit derselben wird hergestellt werden; das heilige Land wird verklärt, vom Tempel geht ein Lebensquell aus Jo. 4, 18. Ez. 47, 6 ff. [8]). Alle Segnungen des Himmels und der Erde sollen dem begnadigten Volke zuströmen, alles Schädliche abgethan werden, vgl. Schilderungen wie Hos. 2, 20. [9]) 23 f. Am. 9, 13 f. Ez. 34, 25 ff. u. s. w. Die Wildheit der Thiere wird gebrochen Jes. 11, 6—8. [10]) vgl. 65, 25. Immer aber gibt sich in solchen Ausmalungen der Heilszeit das zu erkennen, dass die Erneuerung des Aeussern eben die Erlösung von der Sünde und die innere Umwandlung zur Voraussetzung hat, wie denn Jes. 11, nachdem der Friede, der in die Thierwelt einkehren soll, geschildert ist, V. 9 fortfährt; »nicht bös und nicht verderblich handeln sie auf meinem ganzen heiligen Berge, denn voll ist das Land von Erkenntniss Jehova's, wie die Wasser das Meer bedecken« [11]).

1) Jo. 4, 20: »Juda wird in Ewigkeit wohnen und Jerusalem von Geschlecht zu Geschlecht.« — Am. 9, 15: »Ich pflanze sie auf ihrem Boden, und sie sollen nicht mehr ausgerissen werden aus ihrem Boden, den ich ihnen gegeben habe.«

2) Wie ganz anders müssten doch die Propheten reden, wenn Kanaan und Jerusalem für sie bloss allegorische Bedeutung hätten.

3) Dass die Zwölfzahl der Stämme zum normalen Bestande der Theokratie gehört, davon war schon früher (§ 92 mit Erl. 1) die Rede.

4) Jesaja verkündigt 11, 13, dass in der Heilszeit die Eifersucht

Ephraims weichen und die Feindlichen in Juda ausgerottet werden sollen.

5) Ez. 37, 15—22. — Der Prophet schreibt auf das eine Holz: »dem Juda und den ihm verbündeten Söhnen Israels«, auf das andere: »dem Joseph, Holz Ephraims und des ganzen ihm verbündeten Hauses Israels«, und drückt beide Stäbe in der Hand zusammen. Die Bedeutung dieser Handlung wird V. 21 f. angegeben: »siehe ich nehme die Kinder Israels aus der Mitte der Völker, wohin sie gegangen sind, heraus und sammle sie rings her und bringe sie in ihr Land. Und ich mache sie zu Einem Volk im Lande auf den Bergen Israels und Ein König soll ihnen allen König sein, und sie sollen nicht mehr zwei Völker sein und sich nicht mehr spalten in zwei Königreiche.«

6) Jer. 31, 38 ff. wird gesagt, bei dem Wiederaufbau Jerusalems werde die Messschnur fortgehen bis zum Hügel Gareb (d. h. des Aussätzigen) und sich wenden nach Goath (vielleicht mit Hengstenberg von גָּעַשׁ verscheiden — dann etwa: Richtstätte); und das ganze Thal voll Leichen und Asche und alle Scheremoth bis zum Bache Kidron (wohl identisch mit den שַׁדְמוֹת קִדְרוֹן, den Gefilden des Kidron 2. Reg. 23; sie wurden nach V. 4 von Josia verunreinigt, indem dieser dort alle Greuel der Abgötterei verbrannte) seien Jehova heilig. — Das hat freilich symbolische Bedeutung, darf aber nicht mit Hengstenberg (Christol. 2. A. II, S. 498) im Sinne des Propheten als blosse Hülle, als Bild des Siegs des Reiches Gottes über die *Welt* betrachtet werden.

7) Es heisst nämlich Sach. 14, 20 f. weiter: »die Töpfe im Hause Jehova's sind gleich den Schalen vor dem Altar, und alle Töpfe in Jerusalem und Juda sind ein Heiligthum für Jehova der Heerscharen, und es kommen alle Opfernden und nehmen davon und kochen darin.« Im mosaischen Kultus waren die Töpfe im Tempel weniger heilig als die Schalen; denn in jenen opferten die Laien, mit diesen sprengten die Priester das Opferblut. Dieser Unterschied wird jetzt aufgehoben und ebenso hört der Unterschied zwischen dem Kultusgeräthe und dem profanen Kochgeschirr auf, weil alle Lebensverhältnisse auf gleiche Weise Gott geheiligt sind.

8) Ez. 47, 6 ff.: Ein Wasser kommt hervor unter der Schwelle des Tempels im Osten; dieses Wasser läuft in das todte Meer und *macht* dessen Wasser gesund. (S. Neumann, Die Wasser des Lebens, ein exeget. Versuch über Ez. 47, 1—12. 1848.)

9) Hos. 2, 20: Jehova schliesst an jenem Tage einen Bund mit dem Wild des Feldes und mit den Vögeln des Himmels und dem Gewürm der Erde, dass sie Israel nicht mehr schaden.

10) Jes. 11, 6 f.: »Dann weilt der Wolf bei dem Lamme und der Panther lagert sich bei dem Böckchen.... und der Löwe wie das

Rind frisst Stroh.« — Die Schilderung darf nicht, wie von älteren Theologen geschehen ist, als blosse Allegorie gefasst werden.

11) Vgl. Jes. 33, 24: »Nicht spricht ein Bewohner: ich bin krank; das Volk, das darin wohnt, hat Vergebung der Sünden.«

§ 225.
Die Todesüberwindung.

Der letzte Feind aber, der aufgehoben wird, ist der Tod, in dem ja das über den Menschen verhängte Strafübel kulminirt. In dem neuen Jerusalem soll nicht mehr gehört werden die Stimme des Weinens Jes. 65, 19. Doch wird an eben dieser Stelle V. 20—23 das menschliche Leben nur in grösserer Ausdehnung gesetzt, etwa wie die Genesis sie der Urzeit zuschreibt: es wird nicht mehr sein ein Kind, das nur wenige Tage erreicht, und ein Greis, der nicht seine Lebenstage vollendete; wer hundert Jahre alt stirbt, stirbt als Jüngling und ein Sünder wird hundert Jahre alt weggerafft; so alt wie Bäume werden die Menschen. Hier ist also von einer Einschränkung der Macht des Todes die Rede und auch noch Sünde als möglich gesetzt. Dagegen erhebt sich die Prophetie in einigen Stellen auch zur Verkündigung der Vernichtung des Todes und der Auferstehung der Todten [1]). Um aber die Stellung dieser Verkündigung im Lehrzusammenhang des Alten Testaments zu verstehen, muss weiter ausgeholt werden. Die prophetische Lehre von der Auferstehung beruht im letzten Grunde fürs Erste auf der Erkenntniss des lebendigen Gottes, der die Macht hat auch über Tod und Todtenreich Deut. 32, 39. 1 Sam. 2, 6 [2]) und diese Macht bewährt in den Fällen, in denen er auf das Gebet seiner Propheten Todte ins Leben zurückruft. Sie beruht aber fürs Zweite auch auf der Bedeutung der menschlichen Persönlichkeit, die berufen ist zur Gemeinschaft mit Gott (wie dies § 79 entwickelt worden ist). — Doch hat es die Prophetie zunächst nicht mit der Ueberwindung des Todes für die Individuen, sondern mit der ewigen Dauer der Gemeinde zu thun. Diese ist verbürgt durch die Ewigkeit Gottes (der auch für sein verkommenes Volk ein unversieglicher Lebensquell ist Jes. 40, 28 ff.). Weil er, auch wenn die Himmel veralten wie ein Gewand und wechseln wie ein Kleid, der-

selbe bleibt, desswegen wird auch der Same seiner Knechte diese Wandlung des Universums überdauern Ps. 102, 27 ff. Eben dies nun, dass auch aus scheinbarem Untergang die Gemeinde sich wieder lebenskräftig erhebt, wird auch als ein Auferstehen derselben aus dem Tode dargestellt. So zuerst in zwei Stellen des Hosea 6, 2. 13, 14. In der ersteren wird das Volk redend eingeführt (wie es in der Noth seinem Gotte sich zuwendet, freilich noch in wankelmüthigem Sinne): »Er wird uns beleben nach zwei Tagen, am dritten Tage (d. h. nach kurzer Frist) wird er uns erwecken, dass wir leben vor ihm.« Was hier als Hoffnung des Volkes ausgesprochen ist, welcher bei der Unbeständigkeit desselben noch keine Erfüllung zugesagt werden kann, das erscheint als ein Wort Gottes in der zweiten Stelle 13, 14. Der sehr verschieden gefasste Gedankengang von V. 12 an ist folgender. Die Strafleiden Israels sollen die Wehen sein, durch die sich ein neues Volk ausgebären sollte. Aber das Volk will es nicht dazu kommen lassen. »Es ist ein unweiser Sohn, wenn es Zeit ist, tritt er nicht in die Mutterscheide.« Die Todesangst um Mutter und Kind, wenn die Geburt nicht zu Stande kommen will, bildet nun den Uebergang zu V. 14: »von der Macht der Unterwelt will ich sie befreien, vom Tode sie erlösen; wo sind deine Pesten, o Tod, wo ist deine Seuche, o Unterwelt?« Das will sagen: und doch hat das Volk einen Gott, der auch aus solcher Todesnoth zu erlösen im Stande ist, weil gegen ihn alle Todesmächte nichts vermögen [3]). Aber weil das Volk der Rettung widerstrebt, desswegen, heisst es weiter, muss der Sturm des Gerichts es wegfegen. Die Todesüberwindung ist also hier bloss hypothetisch, und zwar für die Gemeinde im Ganzen gesetzt [4]).

1) Vgl. meine *Commentationes* ad theol. bibl. pertinentes, S. 42 ff. und meinen Artikel: »Unsterblichkeit, Lehre des A. T.« in Herzogs Realencyklop. XXI, S. 416 ff. — Die alte Scheolslehre hat die Prophetie, wie aus den früher (§ 78 f.) mitgetheilten Stellen erhellt, bestätigt.

2) Deut. 32, 39: »ich tödte und mache lebendig.« — 1. Sam. 2, 6: »Jehova tödtet und macht lebendig, er führt ins Todtenreich hinab und führt herauf.«

3) Nach anderer Erklärung freilich (so Simson und eine Abh. in der Zeitschr. für Protest. und Kirche 1854, XXVIII, S. 124) würde Hos. 13, 14 etwas ganz Anderes enthalten; das erste Glied soll als Frage gefasst werden (»aus der Gewalt des Todes sollt' ich sie befreien?«), das zweite Glied als Ausdruck des erbittertsten Zornes Gottes

über das Volk, gegen das Tod und Hölle aufgeboten werden (»her mit allen euren todbringenden Mächten!«). Aber die Fassung des ersten Satzes als Frage ist eben so wenig natürlich, als es unwahrscheinlich ist, dass אֱהִי anders als in V. 10 zu nehmen wäre. Ich freue mich, dass Keil wieder zu der alten Auslegung zurückgekehrt ist.

4) Aber das Wort weist doch andeutungsvoll auf eine wirkliche Ueberwindung des Todes und Todtenreichs hinaus; daher das Citat 1. Kor. 15, 55.

§ 226.

Fortsetzung.

Der weitere Fortschritt der Lehre ergibt sich durch folgende Erwägung. Wenn Israel in seinem aus den Gerichten geretteten Reste wiederhergestellt und verherrlicht wird, bleibt doch noch ein Räthsel ungelöst. Der Gerechte soll leben durch seine Treue Hab. 2, 4; darum sollen ja nach Ez. 9, 4 alle Gerechten bei dem Gericht durch ein Malzeichen ausgesondert werden von der den Würgeengeln verfallenen Masse [1]. Und doch sieht derselbe Prophet 21, 3. 8, wie das Feuer des Gerichts grüne und dürre Bäume, das Schwert des Herrn Gerechte und Ungerechte verzehrt. Wo bleibt da der Gott der Gerechtigkeit? — Dieser Widerspruch, in welchen die göttliche Gerechtigkeit sich zu verwickeln scheint, wird einigermassen gemildert durch die Erwägung, dass Gott die Gerechten zu ihrer Ruhe nimmt, damit sie nicht den einbrechenden Jammer durchmachen müssen Jes. 57, 1 f.: »er geht zum Frieden; sie ruhen auf ihren Lagern, die gerade vor sich hingewandelt« (so König Josia 2. Reg. 22, 20). Aber gelöst ist hiedurch das Räthsel nicht. Die volle Lösung kann nur darin liegen, dass die Gerechten, die im Glauben an die Verheissungen Gottes heimgegangen sind, an der Erlösung ihres Volkes und der Vollendung des göttlichen Reiches, auf die sie gewartet, selbst auch Antheil bekommen. Und hier greift nun die Weissagung Jes. 26 ein. Bereits in 25, 8 hat der Prophet in Bezug auf die Heilszeit verkündigt, dass Jehova den Tod für immer vernichten und die Thränen von allen Angesichtern abwischen werde. Darin läge zunächst nur die Aufhebung des Todes für die Gemeinde jener Zeit; aber in 26, 19 geht die Weissagung weiter. Der Gedankengang in jenem sehr verschieden erklärten Abschnitte ist von V. 13 an (so bündig wie möglich)

folgender [2]). Das Volk hatte früher anderen Herren d. h. anderen Göttern (nicht, wie Viele erklären: anderen menschlichen Herrschern) gedient; dieses abgöttische Geschlecht (nicht mit Anderen: jenes Tyrannengeschlecht) ist gerichtet und wird nicht wieder vom Tode erstehen. Jehova hat das Volk wieder gemehrt; aber noch ist durch die Wehen, in denen es lag, das volle Heil nicht gekommen; »nicht wollen geboren werden (nach dem Zusammenhang: dem Todtenreich abgerungen werden) Bewohner der Welt« [3]). Darum nun V. 19 der Wunsch, dass die Todten Gottes [4]), dass die Leichname des Volkes erstehen mögen, welcher Wunsch schnell übergeht in den Zuruf: »wachet auf und jauchzet, ihr Staubbewohner, denn Thau der Kräuter (Andere: des Lichts) ist dein Thau (d. h. wie Thau, der das Grün belebt, so wirkt die belebende Kraft Gottes) und (die) Erde gebiert die Schatten.« Bis dahin möge das Volk stille harren: am Tage des Endgerichts, zu dem sich Jehova aufmacht, V. 21 »enthüllt die Erde ihr Blut und bedeckt nicht ferner ihre Gemordeten« [5]) — indem diese, nach der wahrscheinlichsten Erklärung, zum neuen Leben erweckt ihre Rechtfertigung erlangen. Dass hier die Auferstehung (V. 19) nicht typisch genommen werden darf (als ob bloss von der Erlösung des Volkes Gottes aus seinem Elende geredet würde), erhellt deutlich aus dem Gegensatz von V. 14 und aus dem Zusammenhang der ganzen Stelle [6]). — Gehen wir in der Prophetie weiter herab, so begegnet uns zunächst die Vision Ezechiels vom Knochenfelde Kap. 37 [7]). Der Prophet wird im Geiste in ein mit vertrockneten Knochen gefülltes Thal geführt. Auf die Frage Jehova's: »Menschensohn, werden diese Gebeine leben?« antwortet er: »Herr, Jehova, du weisst es« (und erklärt dadurch die Sache für etwas über menschliches Wissen Hinausliegendes). Er erhält den Befehl, über die Gebeine zu weissagen V. 4 f. [8]); da wird es laut, es entsteht ein Getöse [9]), und nun erfolgt die Wiederbelebung derselben durch die zwei vorher bezeichneten Akte, indem zuerst die Gebeine zusammenrücken und mit Sehnen und Fleisch überzogen werden und hierauf von den vier Winden her der Lebensodem in diese Erschlagenen kommt; sie erstehen neu belebt als ein grosses Heer. »Diese Gebeine, wird nun V. 11—14 gesagt, sind das ganze Haus Israels [10]). Siehe, sie sagen: vertrocknet sind unsere Gebeine, verloren ist unsere Hoffnung, wir

sind abgeschnitten. Darum weissage und sprich zu ihnen: so spricht der Herr Jehova: siehe, ich öffne eure Gräber und führe euch, mein Volk, herauf aus euren Gräbern und bringe euch ins Land Israel; dann erkennet ihr, dass ich Jehova bin, und ich gebe meinen Geist in euch, dass ihr lebet, und setze euch in euer Land« u. s. w. — Von der Zeit der Kirchenväter bis zu den neuesten Auslegern herab ist Streit darüber gewesen, ob die Schilderung in V. 1—10 eigentlich von der Auferstehung der Todten zu verstehen sei, oder symbolisch von der Restitution des Bundesvolks [11]). Nach der ersteren Ansicht soll V. 11—14 nicht die Deutung, sondern nur die Anwendung des Gesichts gegeben [12]), es soll (wie schon Calov die Stelle gefasst hat) die Analogie zwischen der Restitution Israels und der künftigen Auferstehung der Todten hervorgehoben werden. Allein das einfache Wortverständniss von V. 11—14 fordert, dass hier die Deutung des vorhergegangenen Gesichts gegeben wird, und da nun wenigstens V. 11 (»diese Gebeine sind das ganze Haus Israels«, das seinen Zustand selbst als den vertrockneter Gebeine bezeichne) symbolisch verstanden werden muss, so ist es reine Willkür, V. 12 (wo zu denen, welche ihre Gebeine als vertrocknet bezeichnet haben, gesagt wird: »ich öffne eure Gräber« u. s. w.) eigentlich zu verstehen. Aber die Vision ist allerdings für die Entwicklung der Auferstehungslehre immerhin von Bedeutung; die letztere ergibt sich zwar nicht als unmittelbare Deutung, aber als naheliegende Anwendung des Gesichts. Schon Tertullian hat mit Recht über die Stelle gesagt: de vacuo similitudo non competit; de nullo parabola non convenit. Dass Gottes Macht im Widerspruch mit allem menschlichen Meinen und Hoffen auch das Todte beleben könne, ist der allgemeine Gedanke der Stelle, aus dem nun die Hoffnung der eigentlichen Auferstehung der Todten unschwer zu folgern war (aber von dieser ist eben nach dem Zusammenhang hier nicht die Rede). — Bestimmt nun wird die Auferstehung Dan. 12 gelehrt. Der Prophet weissagt in V. 1 ff. von einer Zeit der Bedrängniss, wie eine solche nicht gewesen, seit Völker existiren. »In selbiger Zeit wird gerettet werden jeder, der im Buch (nämlich des Lebens) geschrieben gefunden wird. Und viele werden aus den im Erdenstaub Schlummernden erwachen, die einen zu ewigem Leben, die andern zu Schande und ewigem Ab-

scheu, und die Verständigen werden glänzen wie der Glanz der Feste, und die, welche die Vielen zur Gerechtigkeit geführt, wie die Sterne für ewig und immerdar.« In V. 13 wird sodann zu Daniel gesagt: »du geh' hin zum Ende; du wirst ruhen und aufstehen zu deinem Loose am Ende der Tage.« Nach dem Zusammenhang von 12, 3 mit 11, 33. 35 wird die Verheissung der Auferstehung zum Leben (vgl. Jes. 26, 19) besonders in Bezug auf diejenigen ausgesprochen, die ihre Treue gegen Gott durch den Bekennertod bewährt haben. Der Ausdruck »viele« ist aber doch wohl nicht in partiellem Sinn zu nehmen [13]); er bildet nicht den Gegensatz gegen Nicht-Auferstehende, sondern bezeichnet eben die grosse Zahl [14]). — Neu ist bei Daniel die Auferstehung der Gottlosen. Doch bildet den Uebergang dazu schon Jes. 66, 24. Wenn dort von den Leichnamen der Abtrünnigen (die nach V. 16 Jehova mit Schwert und Feuer gerichtet hat) gesagt wird, dass sie draussen vor der Gottesstadt liegend ewige Qual leiden: »Ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer nicht erlöschen und sie sind ein Abscheu allem Fleisch« — so werden hier augenscheinlich die Leichname als mit Empfindung fortdauernd gesetzt. Da in der Danielstelle (12, 2) das im Alten Testament sonst nicht vorkommende Wort דֵּרָאוֹן, das die Jesajastelle hat, gebraucht wird, so ist nicht unwahrscheinlich, dass die Danielstelle eben auf die Jesajastelle Bezug nimmt. — Daniel redet nur von einer Auferstehung Israels, nicht von der aller Menschen; die letztere kommt im Alten Testament nicht ausdrücklich zur Sprache; nur in der früher (§ 199) besprochenen Stelle Jes. 24, 22, wo, wie man die dunkle Stelle näher fassen möge, von einem Hervorholen der in der Grube d. h. im Todtenreich noch eingesperrten Könige die Rede ist, könnte man eine Andeutung der Sache finden; wogegen auf der anderen Seite in Jer. 51, 39. 57 von den Chaldäern gesagt wird, dass sie zu ewigem Schlafe entschlafen und nicht wieder erwachen werden, Ausdrücke, die freilich schwerlich dogmatisch urgirt werden können.

1) Auf das Nachdrücklichste verkündigt Ezechiel in Kap. 18, dass jedem nach seiner Gerechtigkeit werde vergolten werden.

2) Jes. 26, 8—12 spricht der Prophet im Namen der Gerechten des Volks die Sehnsucht aus nach dem Tag des Gerichts über die sündige Welt, damit die Sünder auf Erden endlich einmal Jehova's

Grösse und seinen Eifer über sein Volk sehen mögen. Heil aber möge er dem Volke schaffen.

3) Wie das Wort יִפְּלוּ in Jes. 26, 18 (das namentlich Hengstenberg zu einer ganz abenteuerlichen Erklärung veranlasst hat) zu nehmen ist, zeigt das תַּפִּיל in V. 19. Allerdings ist נֵפֶל nicht Geburt überhaupt, sondern Fehlgeburt. Aber es liegt hier in dem Ausdruck das dem Mutterschoss gewaltsam Abgerungenwerden. Es geht nicht auf dem Wege des gewöhnlichen Naturprocesses; gewaltsam müssten die Todten der Unterwelt entrissen werden, und das vermöchte das Volk nicht zu Stande zu bringen.

4) So ist, mit Böttcher, de inferis § 445, das מֵתֶיךָ zu erklären, im Gegensatz gegen die Todten des abtrünnigen Geschlechts.

5) Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden legt es nahe, in Jes. 26, 21 unter den הֲרוּגִים eben die Todten Gottes in V. 18 zu verstehen, deren Blut bis jetzt ungeahndet geblieben und so dem Blute eines um seiner Schuld willen Getödteten gleichgestellt war.

6) Auch V. 21 will nicht bloss sagen, dass die unschuldig Gemordeten in dem letzten Gericht an ihren Feinden gerächt werden sollen. [i. ang. Art.]

7) Die Veranlassung der Vision Ez. 37 ist in V. 11 angedeutet. Das Volk ist so verkommen, dass nach seiner Ansicht eine Wiederherstellung, wie sie ihm in Kap. 36 der Prophet verkündigt hat, schlechthin undenkbar ist. Dieser Verzweiflung will die Offenbarung, welche der Prophet empfängt, entgegentreten. [i. ang. Art.]

8) Ez. 37, 4 f.: »Ihr verdorrten Gebeine, höret Jehova's Wort: siehe ich bringe in euch Odem (רוּחַ), dass ihr lebet, und ich setze an euch Sehnen und bringe über euch Fleisch, und überziehe euch mit Haut, und lege in euch Odem, dass ihr lebet; dann erkennet ihr, dass ich Jehova bin.«

9) Nach Hitzig und Kliefoth ein Erdbeben (LXX: σεισμός), das aber nur willkürlich mit dem 38, 19 ff., in welchem die Macht Gogs untergeht, identificirt werden kann.

10) D. h. nach dem Zusammenhang mit V. 15 ff. (§ 224, 2) sowohl das Volk Juda, als das der zehn Stämme.

11) Wobei die Einen bloss an die Erweckung Israels vom bürgerlichen Tode zu neuer politischer Existenz, die Anderen an die Wiederherstellung desselben aus dem geistlichen Tode, die geistliche Neubelebung desselben dachten — eine Differenz, die dahin auszugleichen ist, dass es sich nach 36, 27 f. und 37, 21 ff. um die Wiederherstellung Israels als eines Gottesstaates unter der Herrschaft des Messias, eines wahrhaft geheiligten Gemeinwesens handelt. [i. ang. Art.] — Nachdem in neuerer Zeit die symbolische Deutung lange fast ausschliesslich geherrscht hatte, haben Hitzig und Kliefoth wieder die eigentliche Auffassung erneuert.

12) Kliefoth im Comment. I, S. 370: »eine auf den Inhalt des Gesichts sich basirende, denselben auf einen bestimmten Punkt anwendende Trostrede an Israel.«

13) Nach den Accenten ist das מִן vor מִישְׁנֵי von יָקִיצוּ abhängig, nicht von רַבִּים.

14) S. namentlich Hofmann, Weissagung und Erfüllung, I, S. 314, und Schriftbeweis, II, 2, 1. A. S. 549, 2. A. S. 598 f.

II. Die Aufnahme der Heiden in das Reich Gottes.

§ 227.

Die Ausdehnung des Gottesreichs in der Heilszeit.

Den Widerspruch, in welchen die heidnische Welt mit dem göttlichen Reichszwecke getreten ist, hat das Gericht durch Zertrümmerung derselben gelöst. Aber das Gericht hat auch ein positives Resultat. Wenn es vorüber ist, sagt Zeph. 3, 9, »dann werde ich zuwenden den Völkern reine Lippen (bisher hatten sie nämlich ihre Lippen entweiht durch Anrufung der Götzen), dass sie alle anrufen Jehova's Namen, dass sie ihm dienen mit Einem Rücken« (dasselbe Joch tragen). Wie aber Israel nur in seinem gesichteten Reste hergestellt wird, so sind es eben nur die aus dem Gerichte geretteten Reste der Heiden, die Jehova huldigen. כָּל־הַנּוֹתָר, heisst es Sach. 14, 16: »jeder der übrig bleibt von allen Heiden«, alle diese Uebrigen ziehen hinauf, um anzubeten vor Jehova und das Laubhüttenfest zu feiern. Es wird dieser Gedanke bei den Propheten auch in Bezug auf eine Reihe einzelner Völker durchgeführt, auch solcher, die sich am feindseligsten gegen Israel gezeigt, ja deren Aufnahme in das Bundesvolk für die alttestamentliche Zeit durch das Gesetz Deut. 23, 4. (§ 82, 3) verboten gewesen war. Vgl. z. B. die Weissagungen Jeremia's über heidnische Völker, über Moab Kap. 48 [1]), ebenso über Ammon 49, 6, ferner die Weissagung über den Rest der Philister Sach. 9, 7 (וְנִשְׁאַר גַּם הוּא לֵאלֹהֵינוּ). Die Anschauung der älteren Propheten nun gibt diese Erweiterung des Gottesreichs durch Aufnahme der Heiden zunächst als Erweiterung der Theokratie, wie sie unter David und Salomo bestanden hat, als Heiden dem Scepter des theokratischen Königs unterworfen waren. Dieses zeigt sich besonders in der Stelle Am. 9, 11 f.: »An jenem Tage werde ich aufrichten

die verfallene Hütte Davids; ich vermaure ihre Risse und ihre Trümmer richte ich auf und baue sie wie in den Tagen der Urzeit; auf dass sie einnehmen den Rest Edoms und aller der Völker, über welche mein Name genannt ist, ist der Spruch Jehova's, der solches thut« *). Nach einer jetzt sehr verbreiteten Erklärung (Hitzig) sollen die letzteren Worte sagen: über welche einst mein Name genannt worden ist, nämlich als der ihres Ueberwinders. Allein der Ausdruck: der Name Jehova's ist über ein Volk genannt — bezeichnet niemals eine so äusserliche Zugehörigkeit zu ihm, sondern immer ein Verhältniss innerer Angehörigkeit, vgl. Stellen wie Deut. 28, 9 f. (§ 56 Erläut. 4), und es ist desshalb das Perfectum נִקְרָא als Futurum exactum, als Aussage darüber zu nehmen, in welche Stellung dann jene Weltvölker zum Reich Gottes treten werden. (Aber die Aufnahme der heidnischen Nationen in das Reich Gottes wird hier noch ganz unbestimmt ausgesprochen, indem der geschichtliche Gesichtskreis dieses Propheten noch beschränkt ist). Dagegen werden wir auf die Höhe der prophetischen Anschauung gestellt in den Schilderungen der letzten Zeit Jes. 2, 2—4. Mich. 4, 1—4; alle Nationen wallen zum Zion (der geistig erhöht ist über alle Berge der Erde), um dorther das göttliche Gesetz als Lebensordnung zu empfangen; ein allgemeiner Völkerfriede tritt ein unter Jehova's Herrschaft *). Besonders aber ist es das Buch Jes. 40—66, in welchem die Mission Israels als des Knechtes Jehova's, die Offenbarung für die Menschheit zu vermitteln, einen der Grundgedanken bildet. Der עֶבֶד יְהוָה nämlich ist eben Israel als Bundesvolk 41, 8 f. 44, 1 ff. vgl. Jer. 30, 10. 46, 27 f., und zwar in zweifacher Beziehung, einerseits das Volk nach seiner empirischen Erscheinung — so ist es der blinde und taube Knecht Jehova's, der vieles gesehen hat und nicht beachtet, der mit offenen Ohren nicht hört und eben durch diese Untreue in seinem Beruf dem Gericht verfallen, in den Zustand äusserster Verkommenheit gerathen ist Jes. 42, 18—25; andererseits ist der Knecht Israel nach seiner Idee, als das seiner göttlichen Berufung treue Volk (vgl. Ps. 24, 6: Jakob = das Geschlecht derjenigen, die Gottes Antlitz suchen) und in dieser Hinsicht von dem Volk nach seiner empirischen Erscheinung unterschieden und doch wieder eins mit ihm, zunächst sich darstellend in dem Kollektivum der Knechte

Gottes (jener שְׁאֵרִית יַעֲקֹב § 223, 1), aus dem der geweihte Same (s. besonders Jes. 65, 8 f.) hervorgeht, welcher den Grundstock der neuen Gemeinde bilden soll, und kulminirend in der Anschauung einer Persönlichkeit (davon in § 233). Dieser Knecht nun, der ideale Israel, ist berufen nach 42, 4, auf der Erde das Recht zu pflanzen, auf sein Gesetz harren die Länder. Er ist das Licht der Heiden V. 6, durch ihn soll Jehova's Heil dringen bis an das Ende der Erde 49, 6 (vgl. mit 51, 5). Es ist in diesen Stellen wie bei 2, 2—4 zu beachten, dass die Ausdehnung des göttlichen Reichs nun nicht mehr, wie in der älteren Prophetie durch Waffengewalt, sondern durch das Wort vermittelt wird. Während noch Dunkel die Erde deckt und Finsterniss die Nationen, geht Jehova's Herrlichkeit auf über Zion und in diesem Lichte wandeln dann Völker und Könige Kap. 60 u. s. w. Der neue Tempel in Jerusalem heisst dann ein Bethaus für alle Völker 56, 7. Die letztere Stelle 56, 3—7 ist noch in anderer Hinsicht beachtenswerth [1]). Wie das einzelne Völker aus der Theokratie ausschliessende Gesetz Deut. 23, 4 für die prophetische Anschauung abrogirt ist, ist schon bemerkt worden. Hier wird aber auch das Gesetz Deut. 23, 2 aufgehoben, das den Verschnittenen vom Reich Gottes ausschliesst, wie das die Zulassung eines מַמְזֵר in der Gemeinde ausschliessende Gesetz in V. 3 desselben Kapitels (§ 82, 2) durch Sach. 9, 6 abrogirt wird.

In dieser Vollendung des Heils ist nun das theokratische Verhältniss, in welchem Jehova in der Zeit des Alten Bundes zu Israel stand, auf die ganze Menschheit übergetragen; Jehova ist König über alle Völker geworden Sach. 14, 16 f. (V. 9) vgl. mit Jes. 24, 23. Ps. 96, 10. 97, 1. (Ps. 93. 99. Ob. 21). Alle Schätze der Welt, was die Völker Herrliches haben, wird nun in den Dienst des göttlichen Reichs gestellt, wird zur Verherrlichung der Gottesstadt, des Tempels u. s. w. verwendet; vgl. schon das in Bezug auf das wiederhergestellte Tyrus Gesagte Jes. 23, 18, besonders aber Jes. 60, 9—11 und Hagg. 2, 7, wo Luthers schöne Uebersetzung: »da soll dann kommen aller Heiden Trost«, unrichtig ist, das חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם (nach dem Zusammenhang mit V. 8) das Köstlichste aller Weltvölker bedeutet.

1) Jer. 48, 42 hat es geheissen: »vertilgt wird Moab, dass es kein

Volk mehr ist, denn wider Jehova hat es gross gethan«; nun aber V. 47: »ich wende die Gefangenschaft Moabs in der letzten Zeit.«

2) Hier wird hingeblickt auf die Zeit Davids, in der Israel über die umwohnenden Völker, besonders die Edomiter herrschte. Nachher hatten diese, den Verfall des davidischen Königthums sich zu Nutze machend, sich unabhängig gemacht. Nun soll, wenn das Gericht über Edom, das der Prophet in Kap. 1 verkündigt hat, ergangen ist, die שְׁאֵרִית desselben der Theokratie einverleibt werden, samt allen den Völkern, über die Jehova's Name genannt ist.

3) Mich. 4, 1—3: »Es geschieht am Ende der Tage, dass gestellt sein wird der Berg Jehova's auf die Spitze der Berge und erhaben sein wird über die Hügel und auf ihn strömen die Völker. Und hingehen werden viele Nationen und sprechen: auf, lasst uns hinanziehen zum Berge Jehova's und zum Hause des Gottes Jakobs, dass er uns lehre von seinen Wegen und wir wandeln auf seinen Pfaden; denn vom Zion wird ausgehen Gesetz und das Wort Jehova's von Jerusalem. Und er richtet zwischen vielen Völkern und gibt Entscheidung starken Nationen bis in die Ferne; dann schmieden sie ihre Schwerter zu Hacken und ihre Lanzen zu Winzermessern, und nicht soll aufheben Nation gegen Nation das Schwert und nicht werden sie fürder lernen den Krieg.«

4) Jes. 56, 3—7: »Nicht spreche der Fremdling, der sich anschliesst an Jehova: ausscheiden wird mich Jehova von seinem Volke, nicht sage der Verschnittene: siehe ich bin ein verdorrter Baum. Denn so spricht Jehova in Beziehung auf die Verschnittenen: die, so meine Sabbathe halten und erwählen was mir wohlgefällt, ... denen gebe ich in meinem Hause und in meinen Mauern Denkmal und Namen, der besser als Söhne und Töchter, einen ewigen Namen geb' ich ihnen, der nicht ausgerottet wird.« Allen Fremdlingen, wird vom Propheten weiter gesagt, die Jehova dienen und seinen Namen lieben, werde er Freude gewähren in seinem Bethaus, ihre Brandopfer und Schlachtopfer werden ihm angenehm sein auf seinem Altar; »denn mein Haus soll ein Bethaus genannt werden für alle Völker.«

§ 228.

Die Modalitäten, unter denen die Aufnahme der Heiden in das Gottesreich stattfinden soll.

Die Erscheinung dieses alle Nationen umfassenden Gottesreichs ist aber, wie schon aus den angeführten Stellen erhellt, nach prophetischer Anschauung daran gebunden, dass Israel, das Mittlervolk, an der Spitze der Völker bleibt, Jerusalem mit seinem

Tempel den Mittelpunkt des Gottesreiches bildet, zu dem die Heiden wallen u. s. w. Dem einst verachteten und misshandelten Volke huldigen jetzt die Heiden. Nach Israel genannt werden ist jetzt ein Ehrenname Jes. 44, 5, die Heiden werden niederfallen vor Israel, ihm sich zu Leibeigenen ergeben, denn »in dir ist Gott, und sonst ist kein Gott« 45, 14 vgl. mit Mich. 7, 16 f. und andern Stellen [1]); wogegen in Ps. 87 die Einverleibung der Heiden in das Gottesreich als ein Bürgerrecht Gewinnen derselben in Jerusalem dargestellt wird [2]), worauf auch die Stelle Jes. 56, 3 f. (§ 227, Erläut. 4) geht. Bemerkenswerth ist aber noch die in einigen Stellen ausgesprochene Weissagung, dass nachdem dem im heiligen Lande wiederhergestellten Israel die Heiden sich angeschlossen haben, die letzteren nun dazu behilflich sind, die noch in der Welt zerstreuten Glieder des Bundesvolks zurückzuführen und so die volle Wiederherstellung Israels zu vermitteln. Das ist enthalten in Jes. 11, 10 ff. 14, 1 f. 49, 22 und nach der wahrscheinlichen Auslegung in Zeph. 3, 10: »meine Anbeter (Subjekt) werden die Tochter meiner Zerstreuung (meine zerstreuten Kinder, die Glieder des Bundesvolks — Objekt) mir als Opfergabe darbringen«, und in Jes. 66, 18—21, einer freilich mehrdeutigen Stelle, deren wahrscheinlichste Erklärung immerhin sein dürfte, dass die aus dem Völkergericht geretteten Heiden nun als Jehova's Boten zu allen Völkern hinausgehen, um die Brüder des Volks als Opfergabe für Jehova darzubringen; wiewohl auch die andere Erklärung, dass diese Sendboten die noch von heidnischen Völkern übrigen Reste als Brüder Gott als Opfer darbringen werden, jedenfalls zulässig ist. — Die Kultusordnungen dieses künftigen erweiterten Gottesreichs schliessen sich in Bezug auf Opfer und Festfeier an an die alttestamentlichen Ordnungen. Dass die Prophetie das Opfer auch für die künftige Heilszeit nicht aufhebt, ist schon in der zweiten Abtheilung (§ 201) gezeigt worden. Es genügt hier daran zu erinnern, dass in dem Bethaus aller Völker Jes. 56, 7 nach derselben Stelle eben Opfer gebracht werden; alles Fleisch, wird gesagt 66, 23, kommt von Neumond zu Neumond, von Sabbath zu Sabbath, um vor Jehova anzubeten u. s. w.; alle Völker müssen jährlich hinaufziehen, um das Laubhüttenfest zu feiern Sach. 14, 16—19 (welches hier nach seiner geschichtlichen Bedeutung gemeint ist, vgl. § 156). Doch fehlt es

nicht an prophetischen Stellen, in welchen die Schranke der alttestamentlichen Kultusordnung durchbrochen ist. Freilich gehört hieher gerade diejenige, die man besonders hiefür in Anspruch genommen hat, entschieden nicht, nämlich Jes. 66, 1—3: »Der Himmel ist mein Thron und die Erde der Schemel meiner Füsse, wo wäre denn ein Haus, das ihr mir bauen sollt, und wo ein Ort, da meine Ruhe ist? . . . . Wer das Rind schlachtet, schlägt den Mann, wer das Lamm opfert, erdrosselt den Hund, wer das Speisopfer darbringt, bringt Schweinsblut.« — Soll das heissen (Umbreit), in dem neuen Jerusalem werde kein Tempel gesehen, kein Opfer mehr dargebracht? Wie wäre das mit 56, 7 u. s. w. vereinbar? Aber auch davon, dass (wie Hitzig und Knobel die Stelle gefasst haben) Jehova sich nicht wolle in Babylonien einen Tempel bauen lassen, handelt die Stelle nicht, sondern die Rede ist (wie Delitzsch die Stelle richtig fasst) nach dem Zusammenhang an die abgefallene sündige Masse des Volks gerichtet, die auch im Exil mit künftigem Tempelbau in Jerusalem sich trägt; von ihnen will Jehova keinen Tempel, um so mehr da er an sich keines Tempels bedürftig ist, und ihre Opfer wären ihm der ärgste Gräuel. Dagegen kommen nun (mit gesicherter Auslegung) besonders zwei der merkwürdigsten prophetischen Stellen noch in Betracht, in denen die Gebundenheit an die Kultusstätte in Jerusalem aufgehoben ist. Die erste ist jene von den Kirchenvätern unzähligemal citirte, von der römisch-katholischen Dogmatik als Grundstelle für das Messopfer in Anspruch genommene Stelle Mal. 1, 11. Den Jehova durch unreine Opfer entehrenden Juden hält der Prophet entgegen: »vom Aufgang der Sonne bis zu ihrem Niedergang ist gross mein Name unter den Heiden, und an jedem Ort wird Rauchwerk dargebracht meinem Namen, reines Speisopfer, denn gross ist mein Name unter den Heiden, spricht Jehova der Heerscharen.« Nach der einen (von Hitzig und sogar von Köhler vertheidigten) Erklärung soll die Stelle auf die Gegenwart des Propheten gehen, er soll hiernach in Ormuzd, Zeus u. s. w. nur verschiedene Namen des Einen höchsten Gottes, des Jehova, sehen und so auch die heidnischen Opfer als ihm dargebracht bezeichnen. Diese Auffassung ist vom alttestamentlichen Standpunkt aus schlechthin unmöglich [*]), jede andere aber, welche die Stelle auf die Gegenwart bezieht, verliert sich in

Künsteleien. Der Prophet redet nur scheinbar von der Gegenwart, er versetzt sich in die Zeit, da Jehova unter allen Heiden geoffenbart sein wird, und das Merkwürdige ist nun allerdings, dass hier von einem überall auf der Erde, unter allen Völkern geübten Opferdienst geweissagt wird. Dem stellt sich zur Seite die berühmte Weissagung des Jesaja Kap. 19 über Aegypten, die wir an den Schluss stellen, wo von einem durch Aegypter, nicht durch Israeliten [4]), und zwar in Aegypten aufgerichteten Kultus Jehova's die Rede ist, der aber auch V. 21 als Opferkultus gefasst wird. Aber jene Weissagung geht noch weiter, indem sie zum Schluss V. 23 f. eben jene die feindliche Weltmacht repräsentirenden Völker, Aegypter und Assyrer, in der letzten Zeit im göttlichen Reich Israel koordinirt werden lässt: »An jenem Tage wird eine Bahn sein aus Aegypten nach Assur [5]), dass Assur kommt nach Aegypten und Aegypten nach Assur und es dient Aegypten samt Assur (sc. dem Jehova). An jenem Tage wird Israel das Dritte sein zu Aegypten und Assur, ein Segen inmitten der Erde, deren jedes Jehova der Heerscharen segnet, sprechend: gesegnet sei mein Volk Aegypten, und meiner Hände Werk Assur [6]), und mein Erbe Israel.« So hat der prophetische Geist gerungen, den Partikularismus in der Realisirung des göttlichen Reichszwecks zu überwinden.

1) S. auch Dan. 7, 27: »Das Königthum und die Herrschaft und die Hoheit der Königreiche unter dem ganzen Himmel wird gegeben dem Volk der Heiligen des Höchsten.«

2) Ps. 87, 3 ff.: »Herrliches ist auf dich geredet, du Gottesstadt. Verkünden werd' ich Rahab (Aegypten) und Babel als solche, die mich kennen; siehe Philistäa und Tyrus samt Kusch« — von jedem einzelnen der genannten Völker wird man sagen: »der da ist dort geboren (wird eingeschrieben in die dortige Geburtsliste). Und von Zion wird man sagen: je Mann und Mann ward geboren in ihr (Leute aus allerlei Völkern), und er befestigt sie, der Höchste. Jehova zählt aufschreibend Völker, dieser ward geboren daselbst.«

3) Es handelt sich ja um eine Verehrung des göttlichen Namens, was durchaus eben die göttliche Offenbarung voraussetzt (§ 56).

4) Als ob die Weissagung zu Gunsten des Heiligthums in Leontopolis (durch Onias) in den Text des Jesaja eingeschmuggelt worden wäre.

5) Jene Strasse, welche in der alttest. Zeit so oft die Eroberer zogen, soll nun dem Friedensverkehr der in das göttliche Reich eingeführten Nationen dienen.

6) Hier ist merkwürdig, dass Assur und Aegypten gerade die Prädikate erhalten, die im A. T. die specifische Prärogative Israels aussagen (vgl. § 82).

III. Der Messias [1]).

§ 229.

Zweifache Anschauung von der Vollendung des Heils. Das Wort מָשִׁיחַ. Die Wurzeln der messianischen Hoffnung im Pentateuch.

Die Vollendung des Heils wird nach prophetischer Anschauung einerseits herbeigeführt durch das persönliche Kommen Jehova's in seiner Herrlichkeit, andererseits aber durch das Kommen eines Königs aus Davids Stamm, des Messias (vgl. § 216, 3). — Die erstere Anschauung herrscht in einer grossen Anzahl von Stellen. Jehova erscheint unter dem Zujauchzen der ganzen Schöpfung zur Aufrichtung seines Königreichs auf Erden Ps. 96, 10 ff. 98, 7 ff. Seinem Volke offenbart er sich wie in den alten Tagen bei der Ausführung aus Aegypten als Erlöser, als der gute Hirte, der selbst wieder die Leitung seiner versprengten Herde übernimmt, sie sammelt und zurückführt Jes. 35, 4 ff. 40, 10 f. 52, 12. Ez. 34, 11 ff. u. s. w. Jehova selbst ist es, der dann auf dem Zion Wohnung macht, von hier aus als König über alle Nationen herrscht Sach. 14, 16, den neuen Tempel mit seiner Herrlichkeit erfüllt Ez. 43, 2. 7, ja über der ganzen Gottesstadt als ewiges Licht leuchtet Jes. 60, 2. 19 f., über ihr schirmend waltet 4, 5 (als feurige Mauer um sie her Sach. 2, 9) u. s. w. So wesenhaft, so kräftig erfahrbar wird diese künftige Einwohnung Gottes in der Gemeinde verglichen mit der früheren sein, dass man als Vehikel der göttlichen Gnadengegenwart keine Bundeslade mehr haben, ja derselben nicht mehr gedenken wird (weil Jerusalem der Thron Gottes geworden ist) Jer. 3, 16 f. — Wenn aber so die Prophetie die Gemeinschaft, in welche Gott in der Heilszeit mit seinem Volke tritt, in möglichster Unmittelbarkeit fasst, hebt sie auf der andern Seite diese Unmittelbarkeit beziehungsweise wieder auf durch die mit der ersteren parallel laufende Anschauung, wornach die Vollendung des Heils und des Reiches Gottes vermittelt wird durch ein ausgezeichnetes Organ Jehova's, durch einen Davi-

diden, in dem Jehova herrscht und segnet. Neben einander gestellt sind beide Anschauungen in Ez. 34. Jehova erhebt sich da wider die untreuen Hirten des Volks, welche die Herde haben zu Grunde gehen lassen. Er will, heisst es zuerst V. 11 ff., selbst das Hirtenamt über die Schafe übernehmen. Doch sofort wendet sich die Weissagung V. 23 zu der anderen Anschauung: »ich erwecke über sie Einen Hirten, dass er sie weide, meinen Knecht David, er soll sie weiden und soll ihnen zum Hirten werden.« In V. 24 werden sodann beide Anschauungen so verknüpft: »Ich Jehova werde ihnen Gott sein und mein Knecht David soll Fürst in ihrer Mitte sein« [3]). Dieser Davidide nun, in dessen Verkündigung die alttestamentliche Heilsweissagung ihren Höhepunkt erreicht, ist eben der Messias. — Das Wort מָשִׁיחַ, LXX Χριστός, steht im Alten Testament zunächst als Bezeichnung jedes mit dem heiligen Salböl Gesalbten, so im Pentateuch vom Hohenpriester (s. § 96), dann symbolisch, da die Salbung Vehikel der Geistesgabe ist, parallel mit נָבִיא Ps. 105, 15 von den Offenbarungsorganen im Allgemeinen; vorzugsweise aber ist »Gesalbter Jehova's« Ehrenname des theokratischen Königs (wie wir § 163 gesehen haben), und von hier aus wurde es (namentlich auf Grund der Stellen Ps. 2, 2. Dan. 9, 25) der Eigenname des von David stammenden Vollenders des Heils und des Reiches Gottes [3]).

Die messianische Hoffnung wurzelt bereits in einer Reihe von Stellen des Pentateuch (von diesen hat desshalb die Darstellung der messianischen Idee auszugehen). Zwar jenes πρῶτον εὐαγγέλιον Gen. 3, 15 (§ 19 mit Erläut. 3) redet von dem Weibessamen, der der Schlange den Kopf zertreten soll, nicht als einem Individuum; die Stelle will sagen, dass der Kampf mit dem Bösen, in den nun das Menschengeschlecht gestellt ist, auf Seiten des letzteren siegreich sein wird, wenn auch der Sieg nicht ohne Schädigung errungen werden soll [4]). In den in der patriarchalischen Geschichte auftretenden Verheissungen ist der זֶרַע Abrahams (12, 3. 18, 18. 22, 18), Isaaks (26, 4), Jakobs (28, 14), in dem alle Völker der Erde sich segnen sollen (vgl. § 23 mit Erläut. 5), nicht (wie frühere Ausleger wollten) bloss ein Individuum, sondern der Ausdruck geht auf das ganze von Abraham ausgehende Offenbarungsgeschlecht, sie haben aber ihre Enderfüllung eben in Christo [5]). Dagegen wird

noch von manchen Neueren (so **Hengstenberg**) **Schilo** in Kap. 49, 10 als persönlicher Eigenname gefasst (nämlich als Bezeichnung des aus Juda hervorgehenden Ruhebringers und Friedefürsten: »bis der Schilo kommt und ihm der Gehorsam der Völker ist«), eine Auffassung, die allerdings den Parallelismus membrorum gegen sich hat, aber möglich ist, jedenfalls mehr für sich hat als die, welche שִׁילֹה von jener Stadt im Stamm Ephraim (die in der Richterzeit § 158 Mittelpunkt der Theokratie war) verstehen will (wie sogar **Delitzsch** es fasst: »bis er nach Silo kommt«). Wahrscheinlich aber ist die Stelle zu erklären, indem שִׁילֹה appellativisch genommen wird, von der Ruhe, zu der Juda nach siegreich durchgekämpftem Streit eingehen soll: »bis er kommt zur Ruhestatt und ihm die Völker gehorchen« [6]). Von Bedeutung ist die Stelle hauptsächlich dadurch, dass nach ihr das Regiment des göttlichen Reichs auf dem Stamm **Juda** ruhen muss. Der schon im jüdischen Alterthum (Onkelos) messianisch gedeutete Spruch **Bileams** Num. 24, 17 ff. (vgl. § 30 mit Erläut. 4) weist hinaus auf eine aus Israel hervorgehende glänzende Herrschermacht, welche die Nachbarvölker überwältigen und den Untergang naher und ferner Völker überdauern wird, eine Herrschermacht, die natürlich nicht ohne einen persönlichen Träger gedacht werden kann. Was endlich die noch jetzt von Manchen direkt messianisch gedeutete Stelle Deut. 18, 15—19 betrifft (die wir schon in § 161, vgl. § 97, ausführlich besprochen haben), so kann dort allerdings nach dem Zusammenhang נָבִיא nicht auf ein einzelnes Individuum beschränkt werden (die Stelle handelt vielmehr von der Einsetzung des Prophetenthums). Aber sie ist doch nicht ohne Bedeutung für die Entwicklung der messianischen Idee; denn sie lehrt, dass es für die Realisirung des theokratischen Zwecks nicht bloss des die feindliche Welt überwindenden Herrschers, sondern auch eines Mittlers bedarf, durch den Jehova redet, der seinen Rath im Worte erschliesst. Ohne einen, der auch Prophet ist, kann hiernach das göttliche Reich sich nicht vollenden.

1) S. meinen Artikel »**Messias**« in Herzogs Realencyklop. IX, S. 408 ff.

2) Dass übrigens die Prophetie das Verhältniss dieses zweiten David zu Jehova auch innerlich fasst, wird sich unten zeigen (§ 231).

3) Ueber den Gebrauch des Worts in den Targumim des Onkelos und des Jonathan und im N. T. s. den angef. Artikel S. 409.

4) Ueber Gen. 4, 1 s. § 69, 2 mit Erl. 5, über 5, 29 § 20 mit Erl. 6.

5) Im weiteren Sinne sind demnach die angef. Stellen messianisch.

6) Das עַמִּים auf die Stämme Israels zu beziehen, hat man kein Recht.

§ 230.

Die Verheissung 2. Sam. 7 als Grundlage der messianischen Idee im engern Sinn. Die messianischen Psalmen.

Die geschichtliche Grundlage der messianischen Idee im engern Sinn bildet die Erwählung des davidischen Hauses 2. Sam. 7 (schon in anderem Zusammenhang § 165 besprochen) vgl. mit 1. Chr. 17. David will Jehova ein Haus bauen, Jehova wehrt ihm dieses Unternehmen und verheisst dagegen, dass er dem David ein Haus bauen wolle, indem er seinem Samen das Königthum auf ewig befestige. Diesem Samen Davids will Gott Vater, der Same soll Gottes Sohn sein; die Sünden desselben will Gott mit Mass, nicht mit Austilgung strafen, vielmehr seine Gnade nie von ihm weichen lassen. Der Same Davids, dem diese Verheissung gilt, ist nicht die ganze davidische Nachkommenschaft; er soll ja aus den Söhnen Davids sein, wie 1. Chr. 17, 11 erklärend beifügt; er beschränkt sich aber auch nicht auf ein einzelnes Individuum. Nach der Auslegung, welche das Alte Testament selbst von dieser Verheissung gibt, ist der Same die Nachkommenschaft Davids insoweit, als sie durch die göttliche Gnade zur Thronfolge erkoren ist, und redet die Stelle nicht von der ewigen Herrschaft eines Königs, sondern von dem ewigen Königthum des Davidischen Hauses, wie David selbst 2. Sam. 7, 25 das Wort als ein auf ewige Zeit über sein Haus geredetes bezeichnet. Die Erfüllung der Verheissung beginnt nach 1. Chr. 22, 9 f. 1. Reg. 5, 19 mit Salomo, wird aber weiter in den sie kommentirenden Psalmen, Ps. 89, 30 ff. und ebenso 132, 11 f., auf alle zum Throne berufenen Nachkommen Davids bezogen. Für die bestimmtere Gestaltung der messianischen Idee bildet aber 2. Sam. 7 den Ausgangspunkt in zweifacher Beziehung. Fürs Erste dadurch, dass die Vollendung des göttlichen Reichszwecks, für den Israel erwählt ist, von jetzt an geknüpft ist an

einen König, der als der Sohn Gottes d. h. der zum Träger der Gottesherrschaft ausgerüstete Stellvertreter Jehova's auf Erden im Verhältniss der innigsten Angehörigkeit zu Gott steht [1]). Und ebenso steht zweitens für alle Zeiten fest, dass dieser König ein Davidide ist. (Dass das »auf ewig« in strengem Sinn genommen werden muss, zeigt Ps. 89, 37 f.). Davids Same kann gedemüthigt werden, aber nicht auf immer 1. Reg. 11, 39 [2]). Davids Krone kann abgehoben werden; es wird schon einer kommen, dem sie gebührt Ez. 21, 31 f. Der Wipfel der Ceder, die in dem Gesicht Ezechiels Kap. 17 Davids Haus darstellt, kann abgebrochen werden [3]), die Ceder selbst bleibt. — Wie nun auf dem Grund der Verheissung 2. Sam. 7 die Anschauung des Davidischen Königthums sich verklärt, zeigt zuerst das letzte Lied Davids 2. Sam. 23 [4]). Indem es das Bild eines gerechten Herrschers zeichnet, mit dem eine herrliche Zukunft erblüht, und hinzufügt, ein solches Regiment bedeute der ewige Bund, den Gott mit dem Hause Davids geschlossen, so wird bereits hier deutlich, wie die Erkenntniss der Idee des Königthums zur Individualisirung im Ideal fortschreitet und so (wie zuerst Sack, in der Apologetik, es passend genannt hat) die Bildweissagung entsteht. Wohl können jedem Könige, der auf Davids Thron sitzt, Prädikate beigelegt werden, die zunächst nicht seiner Person, sondern dem Königthum, das er repräsentirt, gelten, und darnach sind Stellen wie Ps. 21, 5. 7. 61, 7 zu erklären. Aber vom Geiste getrieben schafft die heilige Dichtung nun eine Königsgestalt, in welcher weit über das, was die Gegenwart aufzeigt, hinausgegangen und das davidische und salomonische Königthum in urbildlicher Vollendung geschaut wird. — Dies führt uns auf die messianischen Psalmen 2. 45. 72. 110, hinsichtlich welcher bis in die neueste Zeit dreierlei Auffassungen bestehen. Nach der ersten (die sich theilweise schon bei Calvin findet) sind diese Psalmen eben auf einen geschichtlich aufgetretenen israelitischen König zu beziehen; indem sie aber die Herrschaft desselben idealisiren und so Prädikate auf ihn übertragen (wie Ps. 2 das Recht zur Weltherrschaft und Ps. 110 die Verbindung des ewigen Priesterthums mit dem Königthum), die in ihm ihre volle geschichtliche Verwirklichung nicht finden können, weisen sie typisch hinaus auf den künftigen Vollender des theokratischen König-

thums. Nach der zweiten Auffassung (Hengstenberg, Umbreit) erhebt sich der Sänger in diesen Liedern, erfüllt von der Idee des theokratischen Königthums, wirklich zu der Anschauung eines Individuums, in welchem diese Idee vollkommen realisirt ist: er redet so nach dem Sinn des Geistes weissagend von dem kommenden Messias. Nach der dritten Ansicht [5]) ist bei diesen Psalmen zu unterscheiden zwischen der ursprünglichen Bedeutung derselben, wornach sie eben auf einen historischen König gehen, und dem Gebrauch, den diese Psalmen als prophetisch-messianische Lobgesänge im späteren Kultus bekommen haben. Diese dritte Ansicht ist besonders im Recht bei Ps. 45, der ursprünglich auf die Hochzeit eines israelitischen Königs, vielleicht Salomo's mit der ägyptischen Königstochter oder eines späteren, verfasst ist, aber allerdings im gottesdienstlichen Gebrauch der Gemeinde und in der älteren jüdischen Theologie, so weit wir sie zurückverfolgen können, durch allegorische Umdeutung messianische Bedeutung erhielt [6]). Dagegen ist die zweite Ansicht (die direkt messianische Auslegung) vollkommen berechtigt bei den drei andern, auch abgesehen von der späteren Bedeutung dieser Lieder [7]), bei Ps. 2, welcher den vermöge seiner Gottessohnschaft die ganze Erde als das ihm gebührende Erbe empfangenden Siegesfürsten schildert; bei Ps. 72, welcher um das Kommen des grossen Friedefürsten betet, der in göttlicher Gerechtigkeit die Herrschaft ohne Ende führt, besonders der Leidenden und Elenden sich annimmt, dem darum alle Völker und Könige der Erde huldigen sollen (in dem namentlich V. 17 jenes von Abrahams Samen Gen. 22, 18 u. s. w. gesprochene Wort seine Erfüllung finden wird); bei Ps. 110, welcher den die feindliche Welt überwindenden König zugleich als Träger ewigen Priesterthums feiert [8]). Die sogenannte historische Auslegung muss hier den Sinn einzelner Stellen evakuiren, sich mit Hyperbeln u. dgl. helfen.

1) S. das Nähere hierüber in § 165, Erl. 7.

2) Nie wird von der Prophetie, ob sie auch über einzelne Könige in Juda das Verwerfungsurtheil ausspricht, die Fortdauer des Thronrechtes des davidischen Stammes in Frage gestellt.

3) Ez. 17: Ein Adler kommt und bricht den Wipfel der Ceder ab und bringt ihn in eine Handelsstadt d. h., nach der Deutung, die der Prophet selbst gibt, Nebukadnezar kommt und führt den König Joja-

chin samt der übrigen königlichen Familie nach Babel. Der Adler pflanzt dagegen einen Rebensetzling im Lande; dies bedeutet die Einsetzung des Zedekia durch Nebukadnezar. Auch dieses Gewächs wird ausgerissen.

4) Dass die in Luthers Uebersetzung (»der versichert ist von dem Messias«) übergegangene messianische Deutung von 2. Sam. 23, 1 unrichtig ist, bedarf kaum bemerkt zu werden. (Vielmehr: »des Mannes, der hoch gestellt ist, des Gesalbten des Gottes Jakobs.«)

5) So H. Schultz, Ueber doppelten Schriftsinn, Studien und Kritiken 1866, H. 1, und Alttest. Theol. II, S. 336 f.

6) Bei Ps. 45 wird die messianische Auffassung gewöhnlich (eine Ausnahme macht z. B. Vaihinger) mit der allegorischen Deutung in Verbindung gesetzt. — Als ursprünglich von dem Dichter beabsichtigt lässt sich die allegorische Deutung nur mit Zwang festhalten; besonders wenn der Psalm als allegorisches Gemälde der Vereinigung des Messias mit Israel (der שֵׁגָל), dem die Heidenvölker (die Jungfrauen, die Gefährtinnen der Königin) folgen, gefasst wird. Wie sehr widerspricht, um nur Einen Punkt hervorzuheben, der ganzen alttest. Anschauung der in V. 11 gefundene Gedanke, dass Israel, um sich mit dem Messias zu vereinigen, sein Volk und sein Vaterhaus vergessen solle! Wenn der Targum die Stelle nach Jos. 24, 14 deutet, wenn Hengstenberg Gen. 12, 1 vergleicht, wenn v. Gerlach den Gedanken dahin abschwächt, Israel solle keine Art von Ansprüchen aus seinen früheren Verhältnissen erheben, so sind das lauter Aushilfen der Verlegenheit, die weder den Worten noch dem Zusammenhang gerecht werden. Die Gemahlin ist offenbar eine heidnische Königstochter und desshalb würde, wenn der Psalm allegorisch umgegedeutet wird, weit näher die Erklärung von H. A. Hahn liegen (Das Hohelied von Salomo übersetzt und erklärt, S. 5), wornach hier lediglich die Einführung der heidnischen Welt in das göttliche Reich geschildert wäre. [i. ang. Art.]

7) Wenn man die letztere Ansicht durch die Bemerkung glaubt beseitigen zu können, es sei undenkbar, dass der Dichter einen erst erwarteten König sollte »ansingen« wollen, so hat man seltsamer Weise übersehen, wie z. B. Ps. 87 die künftige Verherrlichung der Gottesstadt, Ps. 96—98 das künftige Kommen Jehova's zur Aufrichtung seines Reichs buchstäblich angesungen wird. Warum soll der Sänger nicht in gleicher Weise auch die künftige Herrschaft des Messias sich vergegenwärtigen können? Müsste es nicht geradezu auffallen, wenn die messianische Hoffnung Israels in der heiligen Poesie des A. T. gar keinen Ausdruck gefunden hätte?

8) In Ps. 110 ist der Zug, dass diesem König V. 4 das ewige Priesterthum zugesprochen wird, von besonderer Bedeutung. Allerdings hat (s. § 165 mit Erl. 8) das theokratische Königthum in David

bereits einen gewissen priesterlichen Charakter; aber eine Vereinigung des Priesterthums mit dem Königthum, wie Melchisedek beides in sich vereinigte, ist vom Standpunkt der theokratischen Ordnungen aus unmöglich; der Ausdruck »nach der Weise Melchisedeks« führt eben über diese hinaus; und weil diese Einigung zwischen Königthum und Priesterthum etwas Unerhörtes, ganz Neues ist, desswegen bedarf es eines göttlichen Schwurs (vgl. § 81 mit Erl. 3), um die Verkündigung der Sache einzuleiten. — Die hier verkündigte Vereinigung des Priesterthums mit dem Königthum im Messias wird weiter unten (§ 234) noch näher ins Auge zu fassen sein.

§ 231.

Die Entwicklung der Messiasidee bei den Propheten: Die älteren Propheten; die prophetische Lehre von der Natur des Messias.

Wenden wir uns nun zu den prophetischen Büchern, so finden wir in den älteren keine nähere Hinweisung auf die Person des Messias. Bei Amos ist 9, 11 (§ 227) in der Schilderung der Heilszeit nur im Allgemeinen von der Herstellung des verfallenen Davidischen Königthums die Rede, bei Hosea 3, 5 vgl. mit 2, 2 bestimmter von der Wiedervereinigung des ganzen Israel in der Zeit der Wiederbringung unter Einem Haupte aus Davids Haus. Die ausführliche messianische Weissagung beginnt erst nach der Mitte des achten Jahrhunderts (da es gilt, die nahenden Katastrophen, welche durch Israels Verwicklung mit den Weltmächten herbeigeführt werden, im Lichte des göttlichen Reichsrathes zu deuten und auf das durch die bevorstehenden Gerichte anzubahnende Endziel der Wege Gottes hinzuweisen) mit Jesaja und Micha; doch so, dass sie sich keineswegs als etwas schlechthin Neues, dem prophetischen Bewusstsein bis dahin Fremdes gibt [1]). Wohl gibt das Sinken des Davidischen Königthums den äusseren Anlass dazu, dass der prophetische Blick sich um so mehr auf die Vollendung desselben richtet (weil eben in solchen Zeiten, in denen nach menschlichem Ansehen die göttliche Verheissung vereitelt scheint, es Aufgabe der Prophetie ist, die unzerstörliche Realität derselben zu bezeugen); aber keineswegs erzeugt sich im Gegensatz hiezu das Messiasbild [2]). — Fragen wir nun indem wir das Wesentliche der messianischen Weissagung zusammenfassen, erstens: Was lehrt die Prophetie über die Natur des Messias? legt sie demselben eine übermenschliche

Dignität bei? Bei fast allen hieher gehörigen Stellen ist die Erklärung kontrovers. Wir gehen aus von Mich. 5, 1 ff. [3]). Nach V. 1 soll der Messias zwar hervorgehen aus dem kleinen unscheinbaren Stammorte Davids, Bethlehem, aber »seine Ausgänge (מוֹצָאֹתָיו) sind von der Urzeit, von den Tagen der Ewigkeit.« Sollen die letzteren Worte (die einen Gegensatz gegen die Herkunft aus Bethlehem ausdrücken) bloss, wie viele Neuere erklären, auf die Abstammung des Messias aus dem alten Davidischen Hause gehen, so entsteht ein äusserst matter Gegensatz, wobei überdies die augenscheinliche Rückbeziehung des מוֹצָאֹתָיו auf das לִי יֵצֵא im vorhergehenden Satze (s. besonders Umbreit z. d. St.) nicht zu ihrem Rechte kommt. Die Worte reden entweder von einem ewigen göttlichen Ursprung des Messias [4]) oder, in welchem Fall allerdings der Plural מוֹצָאוֹת mehr zu seinem Recht kommt, davon, dass die ganze Heilsgeschichte von Anfang an *origines,* Ausgänge des Messias, vorbereitende Ansätze seines Kommens enthalte [5]). In V. 2 redet nun Micha geheimnissvoll von der Geburt des Messias: »Darum wird er sie hingeben (Israel ins Gericht) bis zu der Zeit, da eine Gebärerin geboren.« Die יוֹלֵדָה mit Calvin und manchen Neueren (auch Kleinert) in Rückbeziehung auf 4, 9 f. von der Tochter Zion zu verstehen, verbietet schon das Fehlen des zurückweisenden Artikels. Die Stelle redet von der Mutter des Messias, indem der Prophet, wie Hitzig richtig sagt, »über dunkle, geheimnissvolle Dinge mit schicklicher Zurückhaltung sich äussert.« Es ist wohl zu beachten, dass die Propheten, so nahe ihnen nach ihrer Anschauung die Zukunft des Messias gerückt ist, denselben doch nie als den Sohn eines ihnen geschichtlich gegenwärtigen Königs bezeichnen [6]). — Der Stelle Mich. 5, 1 entspricht Jes. 4, 2, wenn dort, wie schon der Targum annimmt, vom Messias die Rede ist, indem derselbe dann als צֶמַח יְהוָה nach seiner göttlichen, als פְּרִי הָאָרֶץ nach seiner irdisch-nationalen Abstammung bezeichnet wäre; doch ist diese Auslegung keineswegs gesichert. Dagegen ist der Stelle Mich. 5, 2 parallel das Wort von der Geburt des Immanuel von der עַלְמָה Jes. 7, 14, eine Stelle, deren Beziehung auf den Messias durch den Zusammenhang mit 9, 5 gefordert wird [7]), wenn gleich die gegenwärtig herrschende Auslegung die Stelle nur typisch-messianisch fasst (wie schon J. A. Bengel im Gnomon). Zwar ist עַלְמָה nicht

= בְּתוּלָה, als ob hier dogmatisch die Geburt von der virgo illibata gelehrt wäre; überhaupt ist nach dem Zusammenhang nicht das, dass eine עַלְמָה gebiert, das Wesentliche des gegebenen Zeichens, sondern dass der Messias Immanuel ist, dass unter den bevorstehenden Gerichten in seiner Geburt die unzerstörliche Gemeinschaft Gottes mit seinem Volk thatsächlich sich herausstellt. Aber das Mysteriöse des Ausdrucks darf doch hier so wenig als bei Micha verkannt werden [8]). Die höhere Natur des Messias tritt ferner bestimmt hervor in 9, 5 f.: »ein Kind wird uns geboren, ein Sohn uns gegeben, und die Herrschaft ist auf seiner Schulter, und man nennt seinen Namen Wunderrath [9]), starker Gott (so muss, vgl. 10, 21, erklärt werden), ewiger Vater, Friedefürst; zur Mehrung der Herrschaft und zum Frieden ohne Ende auf Davids Thron und in seinem Reich, es zu befestigen und es zu stützen durch Recht und durch Gerechtigkeit von nun an bis in Ewigkeit.« Hier wird augenscheinlich der Messias als ein göttliches Wesen geschaut; im Uebrigen aber bleiben auch hier die Ausdrücke in geheimnissvoller Unbestimmtheit. In der folgenden messianischen Stelle 11, 1 ff. erscheint das Göttliche im Messias nur als die Fülle des auf ihm ruhenden, ihn zu seiner gerechten Segensherrschaft ausrüstenden göttlichen Geistes. — Wie nahe aber (um Stiers Ausdruck zu gebrauchen) die zwei Linien der Verheissung, Gotteserscheinung und Messiaserscheinung neben einander herlaufen, so dass sie sich mitunter fast berühren, ohne jedoch sich ganz zu vereinigen, zeigt auch die Messiasweissagung der folgenden Propheten. Zunächst kommt Jer. 23 in Verbindung mit 33, 14—26 und Ez. 34 in Betracht. In der ersten Stelle verkündigt der Prophet (der in Kap. 22 das Geschlecht der beiden Könige Jojakim und Jojachin als vom Throne Davids ausgeschlossen bezeichnet hatte), dass Jehova in der Zeit, da er seine verstossene Herde wieder sammle, dem David einen gerechten Spross (צֶמַח) erwecken werde [10]). Derselbe Ausdruck erscheint wieder 33, 15., ja Zemach wird geradezu Eigenname des Messias Sach. 3, 8. 6, 12. (Aus diesen Stellen erhellt klar, dass, wenn Jer. 30, 9. Ez. 34, 23 f. 37, 24 der künftige Herrscher als der wieder erweckte David bezeichnet wird, man nicht mit Ammon [11]) u. A. an eine Auferweckung des alten Königs David denken darf.) Wenn nun Jer. 23, 6 von dem Messias gesagt wird,

der Name, mit dem man ihn nennen werde, sei »Jehova unsere Gerechtigkeit« (יְהוָֹה צִדְקֵנוּ), so hat hierin allerdings die ältere Theologie mit Unrecht eine klassische Belegstelle für die Gottheit des Messias gesehen; denn es heisst nicht, der Messias sei Jehova, unsere Gerechtigkeit, sondern er werde genannt: Jehova ist unsere Gerechtigkeit (weil nämlich in ihm und durch ihn Jehova als die Gerechtigkeit seines Volkes schaffend erkannt wird), wie es ähnlich in der Parallelstelle 33, 16 heisst, Jerusalem werde man in jener Zeit nennen: Jehova unsere Gerechtigkeit, und wie Ex. 17, 15 ein Altar »Jèhova mein Panier« genannt wird. Wenn aber Jer. 30, 21 der Messias als der aus dem Volk hervorgehende herrliche Herrscher bezeichnet wird, den Gott zu sich herzutreten lasse, dass er ihm nahe, »denn wer ists, der sein Herz verbürgt, mir zu nahen«, so wird hier auch von Jeremia ein specifisches Verhältniss des Messias zu Jehova angedeutet, wie es kein Mensch für sich in Anspruch nehmen dürfte. Dem entspricht das גֶּבֶר עֲמִיתִי, »Mann, der mein Nächster ist« Sach. 13, 7 nach der einzig haltbaren messianischen Auslegung dieser Stelle. Besonderes Gewicht hat man gelegt auf 12, 8. Es ist dort davon die Rede, wie Jehova in dem letzten Kampfe, der gegen die heilige Stadt entbrennt, die Bürger derselben schirmen und stark machen werde. »Der Strauchelnde unter ihnen ist an jenem Tage wie David und das Haus Davids wie Gott, wie der Engel Jehova's vor ihnen her.« Es sei hier, sagt man, das Haus Davids gefasst in seiner Spitze, dem Messias, und dieser hier als der Engel bezeichnet, in welchem in der alten Zeit Jehova an der Spitze des Volkes einherzog. Aber stimmt denn diese Auffassung des Hauses Davids zum Zusammenhang mit V. 7 und besonders V. 10 ff.? Wenn wirklich (wovon später (§ 234) die Rede sein wird) V. 10 von der Klage um den durchbohrten Messias handelt, muss dann nicht das Haus Davids in V. 8 von der מִשְׁפַּחַת בֵּית־דָּוִד V. 12, also mit Ausschluss des Messias verstanden werden [19])? Dann aber fragen wir: wenn in jener Zeit Davids Geschlecht mit der Ueberwindungskraft ausgerüstet wird, vermöge welcher es mit dem Engel des Herrn selbst verglichen werden kann, was wird der zweite David erst selber sein? Die zweite hieher gehörige Stelle Mal. 3, 1 ist wieder kontrovers: »Siehe ich sende meinen Boten und er bahnt Weg vor mir, und plötzlich wird kommen zu seinem

Tempel der Herr, den ihr suchet, und der Engel (Bote) des Bundes, den ihr begehret, siehe er kommt.« (V. 2: »Und wer hält aus den Tag seines Kommens und wer ists, der besteht bei seinem Erscheinen?«) Wer der vorangehende Bote ist, erhellt aus V. 23 f. [13]), ein Prophet, eifernd für das Gesetz in der Kraft des Elia, soll das Volk zur Bekehrung rufen, damit der Tag der Erscheinung des Herrn nicht zum Verderben für es ausschlage. Der Herr aber, der diesen Vorläufer vor sich hersendet und dann zu seinem Tempel kommt, ist Jehova [14]), der nach 2, 17 von dem Volk ersehnte Gott des Gerichts (wie besonders auch durch Vergleichung von 3, 5 erhellt). Wer ist nun aber der מַלְאַךְ הַבְּרִית, der Bundesengel, dessen Kommen mit dem Kommen Jehova's zusammenfällt? Natürlich nicht der Vorläufer, von dem im Anfang des Verses die Rede war. Das Nächstliegende ist, an jenen Engel des göttlichen Angesichts zu denken, in dem einst Jehova sein Volk in der Wüste leitete und der auch jetzt wieder sein Bundesverhältniss zu Israel vermitteln soll [15]); dann aber sagt diese Stelle nichts über das Kommen des Messias aus [16]). Es ist aber auch zulässig, mit Hofmann (Schriftbeweis, I, 1. Aufl. S. 162, 2. Aufl. S. 183) den מַלְאַךְ הַבְּרִית entsprechend dem ersten מַלְאָךְ auf ein menschliches Organ zur Aufrichtung des Bundes, das Gegenbild des Mose, den Mittler des neuen vollkommeneren Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und dem Volk, also eben auf den Messias zu beziehen. Dann ist allerdings in der Stelle das Kommen Jehova's mit dem Kommen des Messias identificirt, ohne dass jedoch über das innere Verhältniss beider zu einander etwas ausgesagt wäre. Endlich ist die Lehre des Buches Daniel in Betracht zu ziehen. In der Hauptstelle 7, 13 f. [17]), deren Auslegung aber ebenfalls kontrovers ist, sieht Daniel im Gesicht, wie mit den Wolken des Himmels eine Gestalt gleich eines Menschen Sohn vor den Alten der Tage getragen und von ihm mit der ewigen Herrschaft über alle Nationen belehnt wird. Die Ansicht (Hofmann und Köhler), dass die menschliche Gestalt, von der hier die Rede ist, nicht ein Individuum, der Messias, sei, sondern das messianische Reich bedeute, dessen Träger das Volk der Heiligen ist V. 18. 22. 27 (§ 227, Erläut. 1), dass dieses Reich im Gegensatz gegen die durch symbolische Thiergestalten bezeichneten von unten stammenden Weltreiche ein himmlisches und echt mensch-

liches sei, lässt sich nicht bestimmt widerlegen. Aber so weit sich die exegetische Tradition zurückverfolgen lässt [18]) ist der Menschensohn von dem Messias, der hiernach als der Herr vom Himmel (mit Paulus zu reden) erschien [19]), verstanden worden. Ueberdies erscheinen ja auch die Weltreiche verkörpert in einzelnen Herrschern (wie 2, 38 das chaldäische in Nebukadnezar). Dass bei der messianischen Erklärung der Stelle die Kombination des als Menschensohn Erscheinenden mit dem geheimnissvollen Wesen 8, 15—17. 10, 5 ff. 12, 6 ff. nahe liege [20]), ist bereits in der Angelologie (s. § 199) bemerkt worden [21]).

1) Die Ansicht, welche die Messiashoffnung überhaupt erst im 8. Jahrhundert v. Chr. aufkeimen lässt, lässt sich nicht begründen.

2) Weiter steht auch die Sache nicht so, als ob, wie Delitzsch (Luth. Zeitschr. 1850, I, S. 34) gesagt hat, bei Jesaja und Micha die Anschauung der Person des Messias nur in der Zeit des Ahas im Vordergrund stände, dagegen unter Hiskia zurückträte, weil, da Hiskia in den Fusstapfen seines Ahnherrn David wandle, kein Grund vorhanden sei, den zukünftigen rechten Davididen in Kontrast damit zu stellen. Denn um davon abzusehen, dass wenigstens die Redaktion des Buches Micha (§ 181, Erl. 3) ohne Zweifel unter Hiskia fällt, gehört die Rede, deren Schluss Jes. 11 f. bildet — wenigstens führt hierauf die einzig natürliche Auffassung von 10, 11 — in Hiskia's Zeit, und selbst bei den meist auf Hiskia bezogenen Stellen 32, 1. 33, 17 dürfte die messianische Deutung die wahrscheinlichere sein. [i. ang. Art.]

3) Der Prophet stellt hier der 4, 14 geweissagten Belagerung Zions und schnöden Misshandlung des Richters (Königs) Israels gegenüber die Erscheinung des Messias.

4) So Caspari. Wie es sich näher hiemit verhalte, darüber gibt freilich Micha keinen Aufschluss.

5) So Hofmann (Schriftbeweis, II, 1, 1. A. S. 9, 2. A. S. 9 f.): »Seit unvordenklich langer Zeit geht der Herrscher aus und ist er im Kommen begriffen, welcher endlich aus Bethlehem hervorgehen wird. Denn da er derjenige ist, auf welchen die Geschichte der Menschheit, Israels, des Hauses Davids abzielt, so sind alle Fortschritte derselben Ansätze seines Kommens, Hervorgänge des zweiten Sohns Isai's, des andern David«.

6) Nach Mich. 5, 3 sodann soll der Messias »stehen und weiden in der Kraft Jehova's, in der Hoheit des Namens Jehova's seines Gottes«, also ausgestattet mit göttlicher Kraftfülle soll er in göttlicher Vollmacht und als Offenbarer Jehova's (vgl. § 56 mit Erl. 6) sein Re-

giment führen. Der Ausdruck erinnert an den alten Engel des Bundes Ex. 23, 21. [i. ang. Art.]

7) Die messianische Auslegung von Jes. 7, 14 hat besonders wieder Ewald vertheidigt.

8) Auf alle andern Schwierigkeiten kann ich hier nicht eingehen.

9) Zur Erläuterung vgl. Jes. 28, 29, auch Jud. 13, 18.

10) Nicht ist mit Graf צֶמַח kollektiv zu verstehen.

11) S. Ammon, Die Fortbildung des Christenthums zur Weltreligion, I, S. 178; ebenso Hitzig. Vgl. die Erwartung des Königs Sebastian bei den Portugiesen, des Barbarossa bei den Deutschen.

12) So Schmieder, von dessen weiterer Ausdeutung der Stelle hiebei abgesehen werden kann.

13) Mal. 3, 23: »Siehe ich sende euch den Propheten Elia, bevor der Tag Jehova's kommt, der grosse und furchtbare.«

14) Nicht der Messias; so Jahn, Appendix herm. I, S. 58.

15) So z. B. Hävernick, Theol. des A. T., 1. A. S. 174, 2. A. S. 212.

16) Wenn auch sachlich ganz richtig ist, »dass diese Ankündigung ihre Enderfüllung erhielt in der Erscheinung Christi, in dem der Engel des Herrn, der λόγος, Fleisch wurde« (Hengstenberg z. d. St.). [i. ang. Art.]

17) Dan. 7, 13 f. bildet den Schluss des prophetischen Gesichts, in welchem die vier Weltreiche unter dem Bild von vier Thieren dargestellt sind (§ 221). Nachdem sämtlichen Thieren die Herrschaft genommen ist, erfolgt die Aufrichtung des göttlichen Reichs. »Ich schaute in den Gesichten der Nacht, und siehe mit den Wolken des Himmels kam wie eines Menschen Sohn, und er gelangte bis zu dem Alten der Tage und vor denselben brachte man ihn. Und ihm ward gegeben Herrschaft und Herrlichkeit und Königthum, dass alle Völker, Nationen und Zungen ihm dienen; seine Herrschaft ist eine ewige Herrschaft, welche nicht vergeht, und sein Königthum ein solches, welches nicht zerstört wird.« [i. ang. Art.]

18) Die ältesten Zeugen hiefür sind der υἱὸς ἀνθρώπου des N. Bundes selbst und das Buch Henoch.

19) Zugleich erscheint er als Mensch. In dem כְּבַר אֱנָשׁ liegt nichts Doketisches, so wenig als in dem ὅμοιος υἱῷ ἀνθρώπου Apok. 1, 13, wie C. B. Michaelis richtig bemerkt: כְּ non excludit rei veritatem, sed formam ejus, quod visum est, describit. (Anders Hengstenberg, nach dem der Ausdruck darauf hinweisen soll, dass bei dem Messias noch eine andere Seite vorhanden ist, welche weit über das Menschliche hinausgeht.) [i. ang. Art.]

20) Nach der gewöhnlichen Ansicht soll der Messias unter den himmlischen Wesen des Buches Daniel nicht weiter erscheinen. [i. ang. Art.]

21) Die Einigung jenes in Menschengestalt erscheinenden κύριος ἐξ οὐρανοῦ, der bereits während der Zeit der Weltmonarchien den Rathschluss Gottes in der Heidenwelt fördert, am Ende aber die Weltherrschaft empfängt, mit dem Davididen der übrigen Propheten ist freilich im Buch Daniel nicht vollzogen. Das aber gehört eben zum Charakter der Prophetie, s. § 216, 3. Für alle wesentlichen Bestimmungen der neutest. Christologie liegen die Voraussetzungen im A. T., aber das sie organisch zusammenfassende und abschliessende Offenbarungswort ist erst mit der vollendeten Offenbarungsthatsache gegeben. [i. ang. Art.]

§ 232.

Fortsetzung: Das Amt und Geschäft des Messias.

Was zweitens das Amt und Geschäft des Messias betrifft, so ist es, wie schon sein Name sagt, zunächst das eines Königs. Indem sein Kommen die Verstossung des Volkes und die tiefste Gesunkenheit des Davidischen Königshauses voraussetzt, so erhebt sich das messianische Königthum aus der Niedrigkeit zur Herrlichkeit. Dieser Gedanke liegt schon in Mich. 5, 1, besonders aber in Jes. 11, 1. Der Messias bricht als ein Reislein aus dem גֶּזַע (Stamm eines abgehauenen Baumes wie Hi. 14, 8) Isai's hervor [1]). Ferner gehört hieher die (schon § 230 angeführte) Stelle Ez. 17, 22 ff. Von der hochragenden Ceder des Libanon, welche hier das Davidische Königshaus darstellt, nimmt Jehova ein zartes Reis und pflanzt es auf den Berg Zion; dieses Reis wächst empor zur herrlichen Ceder, unter deren Schatten allerlei Vögel (die verschiedenen Völker der Erde) versammelt werden und die vor allen Bäumen des Feldes (den irdischen Mächten) verherrlicht wird [2]). Dem entspricht weiter die Schilderung Sach. 9, 9 f. Nicht mit dem Prunk eines Eroberers, sondern in ärmlichem Aufzug, reitend auf einem Esel hält der Messias seinen Einzug in Jerusalem; sein Reich bedarf keines kriegerischen Apparates, der vielmehr ausgerottet wird (vgl. Jes. 9, 4). Von Jerusalem aus gründet er eine Friedensherrschaft, die von Meer zu Meer, vom Strom bis an die Enden der Erde reicht [3]). Wenn nun aber doch wie in Mich, 5, 4 ff. so auch hier sogleich nachher Sach. 9, 11 ff. das messianische Regiment wieder als ein kämpfendes dargestellt wird, so gilt hier

das früher (§ 216, 3) über solche unvermittelte Nebeneinanderstellung disparater Züge Bemerkte.

Eine nähere Erörterung fordert nun aber die Frage (die schon in der alten Kirche eine der wichtigsten Streitfragen besonders den Juden gegenüber bildete): lehrt das Alte Testament auch einen leidenden Christus (Χριστὸς παθητός), nämlich einen solchen, der durch Leiden und Sterben die Sünden des Volkes sühnt? In den bisher aufgeführten messianischen Stellen liegt das nicht. Die anfängliche Niedrigkeit des Messias steht an und für sich zur Sündentilgung in keiner Beziehung. Die letztere vollzieht der Messias nach Jes. 11, 4. 9 theils dadurch, dass er gerecht richtet, dass er das Land mit dem Stab seines Mundes schlägt und mit dem Hauch seiner Lippen den Frevler tödtet, theils dadurch, dass unter ihm das Land voll von Erkenntniss Jehova's wird, so dass man nicht mehr böse noch verderblich handelt auf Jehova's heiligem Berge. — Aber daneben steht eine andere prophetische Anschauung, die auf einen Knecht Gottes hinweist, der stellvertretend für das Volk leidet, auf eine Versöhnungsthat, von welcher der Anbruch der Heilszeit abhängt, auf ein Priesterthum des Messias. Um aber den Zusammenhang dieser Weissagung mit dem Lehrganzen des Alten Testaments ins Licht zu stellen, müssen wir etwas weiter ausholen.

1) Der königliche Stamm wird nach Isai benannt, weil das Auftreten des Messias, des zweiten David, der Erhebung des ersten David aus der Niedrigkeit konform ist, wesshalb auch der Messias wie der erste David aus dem kleinen Bethlehem hervorgehen soll. [i. ang. Artikel.]

2) Auf Serubabel ist dies gewiss nicht zu deuten, sondern auf das messianische Königthum, das von geringen, unscheinbaren Anfängen aus zur Herrlichkeit sich erheben soll.

3) Näheres über den Fortschritt des messianischen Reichs s. in § 228.

§ 233.

Fortsetzung.

Auf die Frage, welche Bedeutung das Leiden der Gerechten für das göttliche Reich habe, gibt das Alte Testament zunächst die Antwort: indem das Leiden eines Ge-

rechten die Veranlassung gibt, dass in seiner Errettung die Treue und Macht Gottes sich offenbart, dient es nicht nur als stärkendes Vorbild und als Unterpfand der Gnade Gottes für andere Fromme, sondern schafft auch dem rettenden Gotte Anerkennung bei denen, die ihn bis dahin nicht kannten. Dieser Gedanke ist am vollendetsten ausgeführt in Ps. 22. Ein schuldlos Leidender, ruchlosen Feinden preisgegeben und von Todesmartern gequält, fleht hier um Errettung aus seiner Noth. Im Verlauf des ringenden Gebets siegt das gläubige Vertrauen, ja das Gebet geht im zweiten Theil über in die frohlockende Verkündigung der erlangten Erhörung und in die Schilderung, wie in Folge dieser göttlichen Rettungsthat bei dem Dankopfermahl, das der Errettete anstellt, alle Mühseligen und dem Tode Verfallenen Erquickung finden, ja die Enden der Erde, alle Heidenvölker sich zu Jehova bekehren. Die letztere Schilderung am Schluss des Psalms erinnert besonders an das Jes. 25, 6 ff. geweissagte Mahl der messianischen Zeit, das Gott allen Völkern auf dem Zion bereitet, bei dem die Trauerhülle von den Nationen weggenommen, der Tod auf ewig vernichtet wird (§ 226) [1]. Mag der Psalm aus der Leidenserfahrung eines David [2] oder eines Jeremia oder eines andern Gottesknechts geredet sein, die in ihm gegebene Schilderung des Kausalnexus zwischen dem Todesleiden eines Gerechten und der Vollendung des göttlichen Reichs geht doch weit hinaus über das, was von irgend einer alttestamentlichen Persönlichkeit ausgesagt werden durfte. Auch Israel als Volk (so Kimchi) kann, so gut manches passen würde, nicht der Gegenstand des Psalms sein, weil der Redende sich V. 23 f. ganz bestimmt von dem Volke unterscheidet. Das Richtige wird dies sein (vgl. Hengstenbergs spätere Erklärung des Psalms), dass hier das Bild einer idealen Persönlichkeit gezeichnet wird, in welcher das Leiden der Knechte Gottes und die herrliche Frucht derselben sich vollendet. Dass der Messias, der Davidssohn im Sinn des Psalmisten der Gegenstand des Psalms sei, lässt sich nicht beweisen, obwohl der Gedanke nicht ferne liegen konnte, dass der Weg von Leiden zur Herrlichkeit, wie ihn David gehen musste, auch in seinem grossen Sprössling sich wiederholen werde. — Tiefer aber wird die Bedeutung des Leidens des Gerechten gefasst, sofern es unter den Gesichtspunkt der stellvertretenden Sühne gestellt wird. Dass die

Intercession der Gerechten für ein sündiges Volk wirksam sei, ist, wovon schon früher (§ 29 mit Erläut. 3, § 127) wiederholt die Rede war, ein von Gen. 18, 23 ff. Ex. 32, 32 ff. vgl. Ps. 106, 23 (und weiter Am. 7, 1 ff.) durch das ganze Alte Testament sich hindurchziehender Gedanke. Freilich auch das wird ausgesprochen, dass die Verschuldung eine Höhe erreichen kann, bei der Gott keine Intercession seiner Knechte mehr annimmt Jer. 15, 1 f. [3]). Die Pflicht des Propheten, in den Riss zu treten (wie Ez. 13, 5 und sonst der Ausdruck lautet), hat ihre Grenzen. Jeremia soll 11, 14 für das zum Gericht reife Volk nicht mehr Fürbitte thun. Und freilich ist auch die Gerechtigkeit der Knechte Gottes zur vollgiltigen Vertretung des sündigen Volkes vor Gott unzulänglich. Alle ihm verordneten Mittler, מְלִיצִים, sind selbst sündig, so dass sie den Bann des Gerichts von dem Volk nicht abzuwälzen vermögen, s. als Hauptstelle Jes. 43, 27; sie sollen zufrieden sein, wenn sie durch ihre Gerechtigkeit sich selbst erretten Ez. 14, 14 ff. Aber eben darum hat die Heilsweissagung ihren Abschluss erst in der Anschauung einer Persönlichkeit, welche das Volk in vollgiltiger Weise vor Jehova zu vertreten im Stande ist. Und dieses ist nun der Knecht Jehova's Jes. 53. — Dass in dem Buch Jes. 40—66 die Anschauung des עֶבֶד יְהוָה vom Volke ausgeht, aber in einer Persönlichkeit kulminirt, ist bereits in § 227 bemerkt worden. Schon in Kap. 42 und 49 geht die Anschauung vom Volke allmählich über in die einer von dem Volke unterschiedenen Persönlichkeit, die den Bund für das Volk vermittelt und dann zum Lichte der Heiden wird 42, 6, die als Bundesmittler wie ein zweiter Josua das Volk wieder in den Besitz seines Landes einsetzt 49, 8 [4]). Kommt man auch in diesen Stellen noch durch mit der Beziehung des Knechts, sofern er vom Volk unterschieden wird, auf den Israel eigentlich repräsentirenden Kern desselben, das Kollektivum der Knechte Gottes, zu dem auch die wahren Propheten gehören [5]), so kann dagegen nun Kap. 53 nur auf ein Individuum bezogen werden, wesshalb z. B. Ewald meint, das Stück sei aus einem ältern Buche, wo von einem einzelnen Märtyrer die Rede war, eingeschaltet worden. Denn nicht die Heiden, wie jene grundfalsche Auslegung, die gegenwärtig so weit verbreitet ist, behauptet, sondern der Prophet redet theils im Namen der Propheten überhaupt V. 1: »wer glaubte

unserer Kunde?« theils des Volkes überhaupt V. 6: »wir alle irrten wie Schafe umher, jeder seines Weges wandten wir uns, und Jehova liess ihn treffen die Schuld von uns allen.« Auch in den Propheten, die sich als Knechte Gottes wissen, ist das Schuldgefühl so lebendig, dass sie sich selbst mit der sündigen und darum der Versöhnung bedürftigen Gesamtmasse des Volks zusammenfassen: »wir sind alle wie die Unreinen« (vgl. 59, 12); aus ihrer Mitte kann daher die vollgiltige Vertretung des Volkes nicht hervorgehen 59, 16, auch das Kollektivum der Knechte Gottes kann die Versöhnung nicht bewirken. Vielmehr erhebt sich auf dem Grunde der Anschauung der treuen Zeugen, die für die Wahrheit gelitten haben (vgl. 50, 4 ff. 57, 1), die Weissagung zur Anschauung eines, in welchem das Bild des gerechten Knechtes sich vollendet, der nicht um eigener Sünde willen, sondern stellvertretend für die Sünde des ganzen Volkes sein Leben als אָשָׁם (53, 10, vgl. § 137), als Schuldzahlung hingibt, aber in seiner Leidensgestalt von seinem eigenen Volk, für das er eintritt, trotz der auf ihn hinweisenden prophetischen Botschaft (שְׁמֻעָתֵנוּ V. 1) verkannt und wie ob eigener Schuld von Gott gestraft betrachtet wird [6]), ja den man noch im Tode gleich gewaltthätigen Gottlosen und betrügerischen Reichen (das עָשִׁיר in V. 9, 1 *b* wird erläutert durch den Gegensatz in 2 *b*), also gleich solchen, denen der Fluch ins Grab nachfolgt, behandelt. Aus dem Tode führt ihn Gott zur Herrlichkeit, dass er nun für Viele Urheber der Gerechtigkeit wird und siegreich mit den Starken Beute theilt. Die vermeintlichen Spuren kollektiver Fassung in dem לָמוֹ V. 8 und dem בְּמֹתָיו in V. 9 schwinden bei richtiger Auslegung [7]). (— So ward in der Zeit, da Israel keine Opferstätte hatte, an der es durch der Thiere Blut die Versöhnung suchen konnte, dem prophetischen Geist die Erkenntniss erschlossen, dass die willige Selbsthingabe eines vollendeten Gerechten das Sühnopfer sein werde für die Erlösung des Volks.)

1) Dieses Opfermahl Ps. 22, 27, bei dem die dem Tode Verfallenen solches zu essen bekommen, dass ihr Herz für immer lebt, reicht weit hinaus über die Erquickung, die nach Deut. 16, 11 ein gewöhnlicher Israelite den Armen und Nothleidenden bei seinem Dankopfer bereiten sollte. [i. ang. Art.]

2) Eine entsprechende Situation ist in Davids Leben nicht nach-

zuweisen; auch 1. Sam. 23, 25 ff., worauf Hofmann verweist, passt nicht vollständig. [i. ang. Art.]

3) Jer. 15, 1: »Wenn gleich Mose und Samuel vor mir ständen, so habe ich doch kein Herz zu diesem Volk; treibe sie (das Volk) weg von mir, dass sie fortgehen.«

4) In Jes. 42, 1 bildet der Knecht, auf dem der Geist Jehova's ruht, um Jehova's Recht den Nationen hinauszubringen, zunächst den Gegensatz gegen das Heidenthum mit seinem windigen Wesen 41, 29. Aber im weiteren Verlauf der Rede, V. 7 tritt er dem Koresch zur Seite, was ebenfalls für die Koncentration des עֶבֶד in einem Individuum spricht. Vgl. Delitzsch im Drechsler'schen Komment. zu Jesaja, III, S. 366 f.: »Der Begriff עֶבֶד יְהוָה ist, um es kurz und anschaulich zu sagen, eine Pyramide; ihre unterste Basis ist Gesamtisrael, ihr mittlerer Durchschnitt das Israel, welches nicht bloss κατὰ σάρκα, sondern κατὰ πνεῦμα ist, ihre Spitze die Person des Erlösers. — Es ist ein und derselbe Begriff, welcher, indem er sich zusammenzieht, persönlich, und indem er sich ausbreitet, wieder volklich wird.« — Aus dem Obigen erhellt, inwieweit ich jetzt das in meiner Abh. über den Knecht Jehova's Jes. 40 ff. (Tübinger Zeitschr. 1840, 2. H. S. 134 ff.) Gesagte modificiren zu müssen glaube. [i. ang. Art.]

5) Dass zu diesen Knechten Gottes auch die wahren Propheten gehören, versteht sich von selbst, ja man kann Jes. 48, 16. 50, 4 ff. insoweit auf den redenden Propheten beziehen, dass dieser hier aus der eigenen Leidenserfahrung heraus das Bild des Knechts darstellen würde. Aber durchaus unrichtig ist es, unter dem Knechte geradezu den Prophetenstand zu verstehen. Wie sollte dieser den Beruf empfangen haben, dem wiedergebrachten Volke die verwüsteten Erbtheile auszutheilen u. s. w., um davon ganz abzusehen, dass die Propheten keine Korporation bildeten, ja dass 56, 10 die Masse der צֹפִים als blind, unverständig, stumme Hunde bezeichnet wird. [i. ang. Art.]

6) Jes. 53, 4 f.: »Doch unsere Krankheiten hat er getragen, und unsere Schmerzen auf sich geladen hat er sie, und wir, wir achteten ihn geschlagen, getroffen von Gott und geplagt. Da er doch durchbohrt ist wegen unserer Missethaten, zerschlagen wegen unserer Verschuldungen, die Züchtigung zu unserem Frieden lag auf ihm und durch seine Striemen ward uns Heilung.«

7) Zur Erläuterung des letzteren vgl. Ez. 28, 8. — Delitzsch hat früher in der schönen Abhandlung »die Stellung der Weissagung Jes. 53 im Zusammenhang der alttest. Heilsverkündigung« in der Zeitschrift für luth. Theol. 1850, I, S. 35, die Stelle so gefasst: »die Gemeinde — tödtete man sie gleich in vielen ihrer Glieder, so war sie doch unsterblich; ja eben darin, dass sie um Jehova's willen starb, bewies sie, dass sie lebe. Diese erniedrigte Gemeinde — diese Diaspora Jehova's, durch deren bis zum Tod getreue Zeugenschaft das

Werk Jehova's seinen Fortgang hatte u. s. w., das ist der עֶבֶד יְהוָה.« Aber diese Auffassung scheitert schon an der einzig natürlichen Erklärung des כֻּלָּנוּ Jes. 53, 6. [i. ang. Art.]

§ 234.
Fortsetzung.

Hiebei ist nun aber noch die Frage offen, ob dieser durch sein Leiden das Volk versöhnende Knecht Gottes im Bewusstsein des Propheten der Messias d. h. der grosse Davidssohn sei. Diese Frage lässt sich weder bestimmt bejahen noch verneinen [1]). Es findet sich in dem Buch Jes. 40 ff. nur Eine Stelle 55, 3 ff., wo auf die Davidsverheissung zurückgegangen wird. Die dortige Aussage, dass David zum Zeugen und Gebieter der Völker bestimmt sei, kann mit 53, 12 kombinirt werden (wornach der Knecht, nachdem er das Versöhnungsgeschäft vollbracht hat, mit den Mächtigen Beute theilen wird) [2]). Aber bestimmt vollzogen ist allerdings die Verknüpfung beider Anschauungen nicht. Auf der andern Seite ist aber auch nicht richtig (was Ewald sagt), dass der Prophet die weltliche und geistige Seite des Messiasbegriffes zwischen Cyrus und dem Knechte Jehova's getheilt habe. Denn Cyrus erscheint wohl als göttliches Werkzeug zur Befreiung Israels (er gibt als Heide Jehova's Namen die Ehre), aber nicht als der, der das Reich Gottes auf Erden zur Vollendung führen soll. — Dagegen erscheint bei Sacharja der Messias bestimmt als der künftige Versöhner des Volkes und zwar als der das Volk versöhnende Hohepriester. Dies zuerst in Kap. 3 (vgl. § 200), wo zwar dem Volke der Trost gegeben wird, dass Gott das unter ihm bestehende Priesterthum wohlgefällig annehme, aber nun V. 8 f. weiter erklärt wird, die rechte Gnadenzeit sei erst künftig. Der vollkommene Hohepriester, auf den das gegenwärtige Priesterthum vorbildlich hinweise, sei der Zemach, der Davidssohn (vgl. § 231). Desswegen wird nun 6, 9—15 in der symbolischen Handlung der Krönung des Priesters Josua mit der doppelten Krone auf die Vereinigung der priesterlichen und königlichen Würde in der Person des Messias hinausgewiesen. Denn in jener so oft unrichtig erklärten Stelle kann V. 13 das Subjekt zu וְהָיָה nur der Zemach sein und ist dort nicht von zwei Personen die Rede.

Tritt hier der Messias als sühnender Priester auf, so bringt nun einen weiteren eigenthümlichen Zug hinzu 12, 10—13. Der Prophet redet davon, wie die künftige Wiederherstellung der Gemeinschaft des Bundesvolks mit Jehova werde vermittelt werden von Seiten Jehova's durch die Ausgiessung des Geistes der Gnaden, von Seiten des Volks durch bittere Reue: »Ich giesse aus über das Haus Davids und über die Bewohner Jerusalems den Geist der Gnade und des Flehens; sie blicken auf mich, den sie durchbohrt haben, und wehklagen über ihn, wie man um den Einzigen klagt und weinen bitterlich über ihn, wie man bitterlich weint über den Erstgeborenen. An jenem Tage wird gross sein die Wehklage in Jerusalem gleich der Wehklage Hadadrimmons im Thale Megiddo.« So viel ist in dieser viel misshandelten Stelle klar, dass die Rede ist von der Durchbohrung Eines, in dessen Person so gut als Jehova selbst durchbohrt wird. An einen Prophetenmord, wie Hitzig will, ist hier entfernt nicht zu denken. Der Durchbohrte muss einer sein nach Analogie des Königs Josia, mit dem, als er im Thal Megiddo die Todeswunde empfieng, die letzte Hoffnung seines Volkes fiel (§ 184). Und wer sonst wird es sein, als jener Hirte und Nächste Jehova's, den (nachdem der letzte Rettungsversuch, den Gott durch ihn mit dem Volke gemacht, vergeblich gewesen, ja schnöde vergolten worden ist 11, 4—14) nach 13, 7 das Schwert trifft. Der messianischen Auslegung wurde die ältere jüdische Theologie insoweit gerecht, dass sie, weil sie von ihrem Standpunkt aus einen leidenden und sterbenden Davidssohn nicht anerkennen wollte, für diese Stelle einen zweiten Messias fingirte, den »Messias Sohn Josephs,« der im Kampfe gegen Gog und Magog fallen werde. — Was endlich die Stelle Dan. 9, 24 ff. betrifft, so wird freilich von der einen Reihe der Ausleger in ihr der מָשִׁיחַ נָגִיד, der den Tod erleidet, wodurch Verderben über Jerusalem kommt, von dem Messias verstanden [3]). Aber dem steht entgegen die allerdings durch den Zusammenhang geforderte Beziehung der ganzen Stelle auf die makkabäische Zeit, wornach dann unter dem umgebrachten מָשִׁיחַ נָגִיד der ermordete Hohepriester Onias III verstanden wird, in welchem Fall aber die Stelle immerhin eine typische Beziehung auf den Messias hätte [4]).

1) Im Allgemeinen ist unbestreitbar, dass der Gesichtspunkt, der

in der Schilderung des Knechtes in den Vordergrund tritt, nicht die Vollendung des Königthums, sondern die Erfüllung der Volksbestimmung Israels ist, wie denn auch die Schilderung der künftigen Herrlichkeit der Gemeinde Jes. 60 f. das Königthum nicht erwähnt. [i. ang. Art.]

2) Jes. 55, 3 ff. wird jetzt meistens so erklärt, dass nach ihr der Beruf des Davidischen Stammes auf das Volk übergehen soll. Es ist aber auch die Erklärung möglich, dass der, in welchem David Zeuge, Fürst, Gebieter der Nationen werden soll, eben der Messias ist.

3) S. Hengstenberg, Christologie, 2. A. III, 1, S. 64 ff.

4) Ueber die Messiaslehre des ausserkanonischen Judenthums s. den angef. Artikel S. 422 ff. — Ueber die Geschichte der Auslegung der messianischen Weissagungen in der christl. Kirche vgl. die Abh. von Hengstenberg a. a. O. III, 2, S. 121 ff.

Dritter Theil.

Die alttestamentliche Weisheit[1].

§ 235.

Allgemeine Vorbemerkungen.

Die alttestamentliche Weisheit (חָכְמָה) bildet neben dem Gesetz und der Prophetie (wenn auch in Wechselwirkung mit dieser) ein eigenthümliches Erkenntnissgebiet, dem unter den kanonischen Schriften des Alten Testaments vorzugsweise drei, die Sprüche, Hiob und Koheleth, aber dem Inhalte nach auch manche Psalmen angehören. Das Gesetz gibt Gebote und Rechte Jehova's, die Prophetie verkündigt das Wort Jehova's, welches seinen Rath offenbart, im Lichte desselben die jeweilige Gegenwart deutet und richtet und das Ziel der göttlichen Reichswege enthüllt. Die Chochma führt sich nicht in gleicher Weise auf unmittelbare göttliche Kausalität zurück. Wohl ist das weise und verständige Herz eine Gabe Gottes (vgl. Stellen wie 1. Reg. 3, 12. Koh. 2, 26), der Menschengeist eine Leuchte Jehova's (Prov. 20, 27)[2]. Aber der Lehrspruch (מָשָׁל) des Weisen ist Ergebniss seiner Erfahrung und seines Sinnens (wie der Ausdruck so oft heisst), nicht Gottesspruch im engern Sinn des Worts[3]. Die Stellung der Weisheit zur Offenbarung ist vielmehr diese. Auf dem Boden, der durch die göttlichen Offenbarungsthatsachen und die theokratischen Ordnungen geschaffen worden ist[4], erwächst nicht nur eine praktische Frömmigkeit, sondern es wird auch der Erkenntnisstrieb geweckt. Der israelitische Geist besinnt sich über die in der Offenbarung ihm dargebotene Weltanschauung und die ihm durch dieselbe vorgezeichnete Lebensaufgabe; er verfolgt die Gedanken derselben in ihre Konsequenzen, sucht auf diesem Wege auch über das, was in der

Offenbarung nicht unmittelbar bestimmt ist, sich zu verständigen, er ringt namentlich über die sich ihm aufdrängenden Räthsel und Widersprüche des Lebens Licht zu gewinnen. So entsteht das, was das Alte Testament חָכְמָה nennt. Da, wie man aus dem Arabischen sieht, die Grundbedeutung des Stammes חכם, حكم festmachen, festhalten ist [5]), so liegt in der Chochma eben dies, dass der Mensch in dem Fluss der Erscheinungen etwas fixirt, etwas Festes gewinnt, das ihm Richtschnur für sein Urtheil wird. Man hat die alttestamentliche Chochma schon als die Philosophie der Hebräer bezeichnet, und unstreitig ist der hieher gehörige Theil des alttestamentlichen Schriftthums der Philosophie anderer Völker verwandt. Indem die alttestamentliche Chochma mit den Ordnungen und mit der Geschichte der Theokratie sich nicht befasst, sondern zu ihrem Gegenstand einerseits die kosmischen Ordnungen und das Naturleben, andererseits die menschlich-sittlichen Lebensverhältnisse macht, so kann man weitergehend diese zwei Gebiete der Chochma mit der hellenischen Physik und Ethik vergleichen, wogegen für die Logik das Analogon in der alttestamentlichen und auch noch in der nachkanonischen jüdischen Weisheit (Sirach, Buch der Weisheit) fehlt und erst beziehungsweise im Thalmud erscheint. Aber doch ist die alttestamentliche Chochma principiell geschieden von aller Weltweisheit. Sie beruht freilich auf der Beobachtung der Natur und der menschlichen Dinge, in letzterer Beziehung besonders auf der Lebenserfahrung, wie sie von den Alten her überliefert ist, vgl. wie die Erkenntnissquellen derselben bezeichnet werden Hi. 12, 7—12. 5, 27. 8, 8 f. (Jes. 40, 21. 28). Aber in solcher Erforschung der Natur und des Menschenlebens stellt sie sich unter ein Regulativ, das die hellenische Weisheit nicht hat, sie geht von einer supernaturalistischen Voraussetzung aus, welche dieser fehlt. Wenn nämlich die hellenische Philosophie innerhalb der Welt die letzten Gründe und Zwecke des Daseins sucht, so ist für die alttestamentliche Chochma die Erkenntniss des der Welt transscendenten lebendigen Gottes, des allmächtigen Schöpfers und Regenten der Welt, des heiligen Gesetzgebers und gerechten Richters vorausgegeben, und ihr Verfahren ist nun nicht dieses, dass sie, wie Bruch [6]) ganz verkehrt meint, eine unabhängig von der Offenbarung gefundene Weisheit geben wollte und so über die

Offenbarung sich stellen würde [7]), oder dieses, dass sie, wie die spätere jüdische, namentlich die alexandrinische Religionsphilosophie that, eine anderwärts her überkommene Erkenntniss mit der ererbten Offenbarungslehre kombinirte (und die letztere nach jener gewaltsam umdeutete); vielmehr ist ihr Verfahren dieses, dass sie mittelst des Erkenntnissschlüssels, den ihr die Offenbarung bietet, die Wege Gottes in der Welt weiter zu erkennen und von der Erkenntniss seines Willens im Gesetz aus die Aufgaben des menschlichen Lebens weiter zu bestimmen unternimmt. Gottes Dasein erst beweisen zu wollen, kommt dem alttestamentlichen Weisen nicht in den Sinn; denn Ps. 14, 1 »der Narr (נָבָל) spricht in seinem Herzen: kein Gott ist.« Darum ist auch das Nichtwissen, mit dem die alttestamentliche Weisheit beginnt, ein ganz anderes als das sokratische. Man vergleiche in dieser Hinsicht als Hauptstelle den merkwürdigen Spruch A g u r s (der auch wie Sokrates den *μετεωρολόγους* gegenüber seines Nichtwissens sich rühmt) Prov. 30, 1 ff. In V. 1 ist wahrscheinlich (wobei H i t z i g zuerst die Bahn gebrochen hat) der Text so zu ändern לָאִיתִי אֵל לָאִיתִי אֵל וָאֵכֶל [8]), »gemüht hab' ich mich um Gott, gemüht um Gott, da schwand ich hin,« d. h. mit all seinem Bestreben, das göttliche Wesen zu ergründen, sei nichts herausgekommen, so dass er sich nun V. 2 f. ironisch als »unmenschlich dumm« (בַּעַר מֵאִישׁ) bezeichnet, als einen, der »keine Menscheneinsicht« habe, der »nicht Weisheit gelernt und Erkenntniss des Heiligen nicht gewonnen« habe. V. 4 fährt nun fort: »Wer ist hinauf zum Himmel und herabgestiegen, wer fasste den Wind in seine Fäuste, wer band das Wasser in ein Kleid, wer hat alle Enden der Erde festgestellt? Wie heisst er und wie heisst sein Sohn, wenn du es weisst?« Nun aber wird hingewiesen auf das geoffenbarte Wort als den Quell des Wissens V. 5 f.: »Alle Rede Gottes ist durchläutert, ein Schild ist er denen, die auf ihn trauen; t h u e n i c h t h i n z u z u s e i n e n W o r t e n, dass er dich nicht strafe und du zum Lügner werdest.« Also die alttestamentliche Weisheit beginnt damit, dass aller Eigendünkel des natürlichen Wissens niedergeschlagen, dem göttlichen Offenbarungswort die Ehre gegeben wird; sie beginnt also, wie sie selbst so oft ihr s u b j e k t i v e s E r k e n n t n i s s p r i n c i p bezeichnet, mit der יִרְאַת יְהוָה, mit der Furcht Jehova's (vgl. später § 240).

1) Nachdem bereits im 2ten Theil in der Darstellung der salomonischen Zeit (§ 169) von der geschichtlichen Entstehung der Chochma gehandelt worden ist (s. auch das in der Einleitung § 16 Gesagte), ist nun das, was den Inhalt der Chochma bildet, in seinen Grundzügen darzulegen. — Vgl. auch mein Programm: Die Grundzüge der alttest. Weisheit, 1854.

2) Wie alle Intelligenz des Menschen aus dem göttlichen Geiste stammt, wurde bereits im ersten Theil, in der Lehre vom Geiste Gottes (§ 65) ausgeführt.

3) Die Stelle Prov. 30, 1 bildet nur scheinbar eine Ausnahme (wahrscheinlich ist מַשָּׂא hier und 31, 1 Nomen proprium).

4) Es wurde schon wiederholt darauf hingewiesen, dass die alttest. Offenbarung verhältnissmässig nur Weniges in der Form eigentlicher Lehre gibt. Die göttlichen Gedanken, die ihren Inhalt bilden, sind überwiegend ausgeprägt in den geschichtlichen Thatsachen, in denen sie sich vollzieht, in den Lebensordnungen, die sie gegründet hat.

5) S. Schultens, de defectibus hodiernis linguae hebraeae, S. 406 ff. Nach ihm ist die Grundbedeutung von חָכְמָה densa et firma compactio = πυκνότης. Aber sie ist vielmehr Festmachung; daher حَكَمَ dijudicavit controversiam, decrevit, potestatem exercuit. — Vgl. Kimchi zu 1. Reg. 3, 12: אמרו ר״זל חכם המקיים את תלמודו כלומר כי מה שלמד מקויים בלבו ומזומן, sapiens, inquiunt Rabbini nostri, quorum mem. bened. sit, ille est qui stare facit doctrinam suam, quasi dicas, quod quidquid docet, stabile est in corde ejus et paratum; dazu Gusset: sapientia non denotat cognitionem ipsam, sed modum ac gradum, quo quaelibet cognitio inest animo.

6) S. Bruch, Weisheitslehre der Hebräer, 1851, vgl. besonders S. 49.

7) Die Sprüche, die Bücher Hiob und Koheleth setzen nicht nur die Geltung des Gesetzes voraus, sondern selbst wo der Zweifel mit der Vergeltungslehre des Gesetzes ringt, wird derselbe — im Buche Hiob durch erneuerte faktische Bestätigung — im Buche Koheleth dusch resignirende Anerkennung des gesetzlichen Standpunktes niedergeschlagen. (Vgl. später § 248. 250.) [i. ang. Progr.]

8) So auch Zöckler, in seinem sehr guten Komment. zu den Proverbien.

§ 236.

Fortsetzung.

Wie gewinnt aber von hier aus die Chochma ein objektives Erkenntnissprincip? — Indem der israelitische Geist auf die ihm überlieferten göttlichen Thaten und Wege, auf die göttlichen

Ordnungen, in deren Zucht er erstarkt ist, reflektirt, Israels Gesetz mit den Gesetzen und Rechten des Heidenthums vergleicht, geht ihm auf die Einsicht in deren herrliche Zweckmässigkeit; vgl. was schon Deut. 4, 6 von den mosaischen Geboten und Rechten sagt (§ 84 Erläut. 7). Dieser Eindruck, den der israelitische Geist von der Zweckmässigkeit seines Gesetzes empfängt, ist im Alten Testament in zahlreichen Stellen ausgesprochen, Ps. 147, 19 f. 19, 8 f.[1]); besonders aber gehört hieher Ps. 119, der in 176 Versen das Lob des Gesetzes verkündigt. Dass hier eine unerschöpfliche Fülle für die denkende Betrachtung vorliege, weiss der Psalmist, wenn er V. 18 betet: »öffne mir die Augen, dass ich schaue die Wunder aus deinem Gesetz«[2]). — Von der Erkenntniss der Zweckmässigkeit der theokratischen Ordnung schreitet nun der Geist fort zu dem Gedanken einer *alles umfassenden und beherrschenden Zweckordnung*. Denn der Herr der Theokratie ist ja der Schöpfer und Erhalter des Universums und die Bundesordnung ruht selbst auf der Weltordnung. Der vom Gesetz Erleuchtete erkennt auch in der Natur eine entsprechende göttliche Gesetzmässigkeit, vgl. wie z. B. Ps. 19 die Natur- und die Gesetzesoffenbarung einander gegenüberstellt; es ist desselben Gottes *Wort*, welches in der Theokratie als Gesetzes- und Verheissungswort verkündigt ist, und welches als Machtwort die Welt ins Dasein gerufen hat und in allen Naturerscheinungen waltet, s. die bereits im ersten Theil bei der Erörterung der Lehre von der kosmischen Wirksamkeit des göttlichen Worts (§ 50 mit Erläut. 1, § 52, 2 mit Erläut. 3) citirten Stellen 33, 6 mit V. 4, 147, 19 mit V. 15 und mit 148, 8. — Indem nun aber auch ausserhalb der Theokratie ein zweckvolles göttliches Walten erkannt, das Universum nicht bloss als Produkt der *Macht* des Gottes, der schaffen kann was er *will* (115, 3. 135, 6) sondern als Produkt eines *planmässigen* göttlichen Thuns erkannt wird, ersteht der Gedanke der göttlichen *Weisheit* (vgl. § 35, Erläut. 1) als des Weltprincips, und dieses ist eben das *objektive Princip* der Chochma. Es erwächst nun für den israelitischen Geist die Aufgabe, überall auch ausserhalb des durch die theokratische Ordnung Bestimmten eine göttliche Teleologie aufzuzeigen, eine Arbeit, der er sich im Hinblick auf die nicht zu erschöpfende Fülle, die sich ihm hier darbietet, mit Liebe hingibt.

Denn wenn der Psalmist im Hinblick auf die geschichtliche Führung seines Volks sprechen darf 92, 6: »Herr, wie sind deine Werke so gross, sehr tief deine Gedanken«, so muss er auch, wenn er die andern Gotteswerke betrachtet, 104, 24 ausrufen: »wie gross sind deine Werke, Jehova, sie alle hast du mit Weisheit gemacht«, und 139, 17: »wie köstlich sind deine Gedanken, o Gott, wie stark sind ihre Summen!« [3])

1) Ps. 147, 19 f.: »Er verkündigt Jakob sein Wort, Israel seine Ordnungen und Rechte; so hat er keinem Heidenvolk gethan, und Rechte kennen sie nicht.« — 19, 8 f.: »Jehova's Gesetz ist untadelig, Seelen erquickend, Jehova's Zeugniss ist zuverlässig, macht weise den Einfältigen. Jehova's Verordnungen sind richtig, Herz erfreuend, Jehova's Gebot ist lauter, erleuchtend die Augen.«

2) Ps. 119 ist eine zur Unterstützung des Gedächtnisses alphabetisch geordnete Sammlung von Sprüchen, in welcher im Ganzen eine planmässig fortschreitende Gedankenentwicklung schwerlich beabsichtigt ist, so scharfsinnig Oetinger, Burk und Delitzsch eine solche nachzuweisen versucht haben; wogegen es allerdings lehrreich ist, der Ideenassociation in der Gruppirung einzelner Sprüche nachzugehen. Der Preis des göttlichen Wortes als des alleinigen Führers zu Glück und Frieden, die Ermahnung zur unerschütterlichen Treue gegen dasselbe auch unter Schmach und Verfolgung, die Bitte zu Gott um Erleuchtung zur Erlangung des Verständnisses seiner Gebote und um Kraft zur Erfüllung derselben — dies und Verwandtes bildet den Inhalt dieser Sprüche, die ein schönes Zeugniss dafür sind, wie in dem durch Esra's Wirksamkeit geweckten Gesetzeseifer eine lebendige Frömmigkeit wurzeln konnte. Daneben weist der Psalm freilich auch in mehreren Stellen auf feindseligen Widerspruch, ja auf Verfolgungen hin, denen die Treue gegen das Gesetz ausgesetzt war. [Artikel: »Pädagogik des A. T.«]

3) Die der alttest. Chochma eigenthümliche Form ist der מָשָׁל. Dieser Ausdruck ist Bezeichnung des Lehrspruchs nicht bloss in der engern Bedeutung der Vergleichung, sofern viele Sprüche wirklich Gleichnisse und bildliche Rede enthalten, sondern in dem allgemeineren Sinne, sofern Lebenserfahrungen und Erscheinungen unter einander verglichen und an einander beleuchtet werden, in höherer Instanz aber alles sittliche Handeln gemessen wird an seinem Typus, dem heiligen Gotteswillen. So wird auch Ps. 78 in V. 2 als ein מָשָׁל bezeichnet, weil in ihm die Führung Israels als Spiegel zur Ermahnung und Warnung vorgehalten wird. Seiner Grundform nach, wie sie in dem Abschnitt Prov. 10, 1—22, 16 festgehalten wird, ist der Maschal zweigliedrig, indem der Gedanke des einen Gliedes in dem andern durch eine Vergleichung veranschaulicht wird, oder zu grösserer Ver-

deutlichung vervollständigt oder doch nach einer andern Seite gewendet wiederkehrt, oder durch Anknüpfung eines verwandten Gedankens oder auch durch Hervorhebung des Gegensatzes Licht empfängt. Durch solche Verknüpfung eines Gegenstandes mit seinem Bilde, eines Unbekannten mit einem Geläufigeren, eines Besondern mit dem Allgemeinen, unter das es zu subsumiren ist, oder auch mit anderen Besondern, damit durch solche Zusammenstellung des Homogenen die Gemeingiltigkeit der Regel zum Bewusstsein gebracht werde, — wird Urtheil und Witz geweckt und der Mensch gewöhnt, Thun und Ergehen immer in einem vernünftigen Zusammenhang zu fassen. Der Maschal fordert bündige, präcise Fassung, vermöge welcher er geeignet ist, sich leicht und tief einzuprägen und dauernd zu haften »gleich Stacheln und eingeschlagenen Nägeln« Koh. 12, 11. Dem dient der eine strenge Begrenzung des Ausdrucks mit sich führende Versbau; in den Sprüchen der Sammlung Prov. 10—22 enthalten die zwei Glieder meistens zusammen 7 Worte, am häufigsten das erste 4, das zweite 3. Die zuweilen vorkommende Anwendung gewisser Zahlen (3, 4, 7 u. s. w.), sowie die alphabetische Anordnung, wie sie in Kap. 31, 10—31 (der Schilderung der guten Hausfrau) und in einigen Psalmen überwiegend didaktischen Charakters (vgl. namentlich Ps. 37) erscheint, dient ebenfalls dem Lehrzwecke. Dass in einigen Zahlensprüchen (Prov. 6, 16—19. 30, 15 f. 18—20. 21—23. 29—31) von der niedereren Zahl zur höheren (von 3 zu 4, von 6 zu 7) fortgeschritten wird, hat rhetorische Bedeutung; es dient dazu, die Aufmerksamkeit des Hörers zu steigern und allen Nachdruck auf den letzten Gedanken fallen zu lassen. Dagegen ist die alphabetische Anordnung ein rein mnemonisches Hilfsmittel derselben Art, wie die zahlreichen dekadischen Reihen von Geboten im Gesetz (vgl. § 85, Erl. 5) das Gedächtniss unterstützen. — Sofern die Sprüche das sittliche Urtheil wecken, etwas zu errathen geben wollen, heissen sie auch חִידוֹת, Räthsel (s. besonders Prov. 1, 6: דִּבְרֵי חֲכָמִים וְחִידֹתָם, vgl. Hab. 2, 6). Dass nämlich der letztere Ausdruck nicht bloss die zugespitzte Form bezeichnen soll, sondern wirklich, wie gesagt, darauf geht, dass etwas errathen werden soll, und zwar namentlich der unter einem Bild verhüllte Gedanke, zeigt der Gebrauch des Worts in Jud. 14, 12. 1. Reg. 10, 1. Ez. 17, 2, vgl. auch Num. 12, 8. Die ethische Bedeutung des Worts, dass es sich um Weckung des sittlichen Urtheils handelt, ist besonders aus Ps. 49, 5. 78, 2 deutlich.

Erster Abschnitt.

Die objektive göttliche Weisheit.

§ 237.

Die Bethätigung der Weisheit als Eigenschaft Gottes im Universum. Die Personifikation derselben.

Dass in der Schöpfung und Erhaltung des Universums die göttliche Intelligenz, der göttliche *νοῦς* sich bethätige, das ist als allgemeiner Satz hingestellt in Prov. 3, 19 f.: »Jehova hat durch Weisheit (חָכְמָה) die Erde gegründet, den Himmel durch Einsicht (תְּבוּנָה) festgestellt. Durch seine Erkenntniss (דַּעַת) spalteten sich die Fluten, und die Wolken träufeln Thau.« Mit andern Worten, überall finden wir, wie die im vorigen § angeführten Stellen es ausdrücken, göttliche Gedanken ausgeprägt. Wenn aber nun in 3, 19 die Weisheit nur als Eigenschaft Gottes erscheint, so geht jene berühmte Stelle 8, 22 ff. weiter. Die Weisheit wird dort personificirt redend eingeführt: »Jehova bereitete mich (nicht: besass mich, קָנָה hat die Bedeutung comparavit) als Anfang seines Wegs (d. h. seines Wirkens und Waltens) vor seinen Werken (קֶדֶם eigentlich: als das seinen Werken Vorangehende), vordem (מֵאָז). Von Ewigkeit her ward ich eingesetzt [1]), von Anfang, vor Urbeginn der Erde.« Die Weisheit ist also vor der Weltschöpfung von Gott hervorgebracht, von ihm eingesetzt als Herrscherin der Welt, die das von ihm Geschaffene ordnet; denn, heisst es weiter, »als er den Himmel bereitete, war ich dort, als er den Kreis zog über die Wassertiefen, als er die Wolken droben verdichtete, als fest wurden die Quellen der Flut; da er dem Meere sein Ziel setzte, dass die Wasser seinen Rand nicht überschreiten, da er den Grund der Erde legte, da war ich (die Weisheit) bei ihm als (אָמוֹן d. h. als) Werkmeisterin (V. 30 f.) und ich war Wonne Tag für Tag [2]), spielend vor ihm allezeit, spielend auf seinem Erdkreise, und meine Wonne hatt' ich an den Menschenkindern.« Dass die schaffende göttliche Thätigkeit eine solche sei, welche in freudigem Wohlgefallen an dem Hervorgebrachten ausgeübt wird, das wird hier als ein freies munteres Spiel der vorweltlichen Chochma dargestellt; es ist gleichsam eine Lust, wie der schaffende Gott diese unend-

liche Fülle der Welt ins Dasein treten lässt. Hier ist nun, auch wenn man das Dichterische in der Personifikation vollkommen anerkennt, doch so viel deutlich, dass die Weisheit nicht mehr bloss als eine Eigenschaft in Gott, auch nicht als eine unselbständige Kraft, sondern als der aus Gott hervorgegangene, schöpferisch ordnende und wirkende Weltgedanke, der für Gott selbst objektiv ist, oder, wenn man es mit Delitzsch konkreter ausdrücken will, als das für Gott objektive Spiegelbild seines Weltplans zu fassen ist. Wie die Chochma für Gott selbst objektiv ist, das zeigt sich besonders in der zweiten hieher gehörigen Hauptstelle Hi. 28, 12 ff. Nachdem im Vorhergehenden ausgeführt worden war, dass der Mensch, obwohl er in die Tiefe der Erde zu dringen und verborgene Schätze ans Licht zu ziehen im Stande ist, doch die Weisheit nicht zu finden, des die Ordnung aller Dinge bestimmenden göttlichen Gedankens sich nicht zu bemächtigen vermag, wird V. 23 f. fortgefahren: »Gott versteht ihren Weg (nämlich den Weg der Weisheit) und er kennt ihre Stätte. Denn er blickt bis zu der Erde Enden, sieht unter dem ganzen Himmel hin«. Das will sagen: nur Gott, der die ganze Schöpfung nach Raum und Zeit überblickt, kennt auch vollkommen das in ihr waltende Lebensgesetz, den die unendliche Mannigfaltigkeit der Welt bestimmenden Gedanken. V. 25—27 heisst es weiter: »Da er dem Winde Gewicht gab und abwog das Gewässer mit dem Mass, da er dem Regen ein Gesetz gab und einen Weg dem Donnerstrahl, da sah er sie und that sie kund (wörtlich: erzählte sie), bestellte sie und erforschte sie«. Hier zeigt sich recht deutlich, wie die Weisheit der aus Gott hervorgegangene Weltplan, der ihm selbst objektiv gewordene Inbegriff der die Welt konstituirenden Gedanken ist. Auf diese Chochma hinblickend lässt Gott die in ihr liegende Fülle heraustreten und in der Welt sich entfalten; das wird ausgedrückt durch: »er erzählte sie«. Auf die Tiefe des ideellen Inhalts, der in der Chochma ruht, weist dann der folgende Ausdruck hin: »er erforschte (oder ergründete) sie«. In diesen beiden Hauptstellen Prov. 8 und Hi. 28 ist die Chochma ein von Gott aufgestelltes Weltprincip, kein Geschöpf wie die Dinge in der Welt, ihr Hervortreten aus Gott ist vielmehr die Voraussetzung der Weltschöpfung [*]). Mehr dürfen wir nicht hineinlegen, aber unverkennbar ist hier, mit Nitzsch zu

reden, ein Keim ontologischer Selbstunterscheidung Gottes. Wie nahe das Alte Testament daran streift, die Weisheit wirklich als persönliche Hypostase zu fassen, zeigt besonders noch die merkwürdige Stelle Hi. 15, 7 f. Dort sagt Eliphas zu Hiob: »wurdest als Erster ein Mensch du geboren und bist vor den Hügeln du hervorgebracht? Hörtest du im Rathe Gottes zu und zogest an dich Weisheit?« Der Sinn der Frage (sie ist natürlich ironisch) ist: bist du vielleicht die vorweltliche Weisheit Gottes selbst in Form eines Urmenschen, der gleich der Weisheit in die Gemeinschaft des göttlichen Wesens erhoben seinen Rath belauscht und so der Erkenntniss des ordnenden Weltprincips sich bemächtigt hat. Wie wird man hier an den *ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ θεοῦ* erinnert. Mit Recht hat Ewald in dieser Stelle einen Anklang an die spätere Logosidee gefunden [4]).

1) So muss das נִסַּכְתִּי erklärt werden, wie Ps. 2, 6, nicht: ich bin gesalbt, auch nicht: ich bin gewirkt; man erinnere sich, dass das Derivatum von נָסַךְ, נָסִיךְ den Lehensfürsten bedeutet.

2) Man kann streiten, ob: seine Wonne, oder: selbst voll Wonne; auf die letztere Weise wird neuerdings mehr erklärt.

3) Von dieser Auffassung der angef. Stellen weicht wesentlich ab Hofmann, Schriftbeweis, I, 1. A. S. 90 ff., 2. A. S. 96 ff.). Kaum begreiflich ist namentlich Hofmanns Auffassung von Hi. 28, 20 ff. Hiob soll dort gar nicht von der göttlichen Weisheit reden, sondern nur von der Weisheit, deren der Mensch bedürfe, woraus eben das endliche Verderben des in irdischem Glück und Wohlsein stehenden Gottlosen erklärt wird. Diese Erklärung wird schon durch V. 27 widerlegt.

4) Vielleicht ist hiernach auch der »Sohn« Gottes in Prov. 30, 4 zu erklären. [i. ang. Progr.]

§ 238.

Die Naturanschauung des Alten Testaments.

Indem die erörterte Lehre von der objektiven göttlichen Weisheit mit der Lehre von der Allmacht (die durch das göttliche Wort die Welt ins Dasein ruft und trägt) verknüpft wird, so wird die Welt nicht bloss als Produkt der Macht, sondern bestimmter als Produkt eines allmächtig und zweckmässig ordnenden Willens gefasst (vgl. wie Jer. 10, 12. 51,15 die Begriffe der göttlichen Weisheit und Macht verknüpft sind). Hiernach bestimmt sich die Natur-

anschauung des Alten Testaments. Wohl hat sich auch nach ihr das Universum erhoben über einem Chaos (über gebändigten Naturgewalten); aber nicht ist dieses (wie in der Lehre von der Schöpfung § 50 gezeigt wurde) ein von Gott ursprünglich unabhängiges Princip; nicht aus einem Ringen des ordnenden Princips mit feindlichen dunkeln Mächten ist der Kosmos hervorgegangen und nicht lauern mühsam bezwungene Gewalten hinter ihm. Auch in jenen dichterischen Anspielungen auf mythische Vorstellungen von feindlichen, namentlich siderischen Naturmächten Hi. 9, 13. 26, 12 f., erscheinen die letzteren doch als Potenzen, die keines Widerstandes gegen Gott fähig sind. Hier ist (wie gesagt) die ordnende Allmacht an die Spitze gestellt. Der zu dem aus dem Mutterschoss der Erde hervorbrechenden Meere gesprochen: »bis hieher sollst du kommen und nicht weiter, hier sei abgesteckt für den Stolz deiner Wogen« 38, 11, ist es, der alles im Himmel und auf Erden seinen חֻקּוֹת, seinen Gesetzen unterworfen hat (V. 33, vgl. Jer. 31, 35. 33, 25) und der den Naturlauf seinem Zwecke dienstbar macht. Dieser Zweck ist im Allgemeinen (s. § 53) die Manifestation der göttlichen Herrlichkeit, wesswegen der ganze Verlauf des Universums von der Stunde der Erdschöpfung an, da nach Hi. 38, 7 »die Morgensterne zusammenjauchzten und alle Söhne Gottes jubelten«, ein fortgehender Preis dieser Herrlichkeit Gottes ist, worin mit dem himmlischen Heere alle irdischen Kreaturen zu Einem Chor sich vereinigen Ps. 148. Aber die Naturordnung wird nun weiter in engen Zusammenhang mit der sittlichen Weltordnung gesetzt. Was die mosaische Vergeltungslehre (s. im ersten Theil § 89) über den Zusammenhang beider lehrt, wird von der Chochma in voller Ausdehnung behauptet: der Naturlauf dient der göttlichen Gerechtigkeit. Es möge hier genügen, auf die Schilderung Hi. 37, 12 f. zu verweisen, wo Gott gleichsam in der Mitte der elementaren Mächte, die im Gewitter walten, steht; da heisst es: »er wendet sich rings umher mit seiner Lenkung, dass sie ausrichten alles, was er ihnen gebietet, über die Welt hin zur Erde nieder, bald zur Ruthe, wenn die fürs Land ist, bald zum Wohlthun lässt er es (die Erde) treffen«[1]).

Und doch ist was der Mensch von Gottes Herrlichkeit in der Welt, von dem grossen teleologischen Zusammenhang in ihr erkennt,

nur ein kleiner Theil des Ganzen, nur ein schwacher Reflex der Herrlichkeit Gottes selbst. Die Spuren der Chochma findet er wohl überall, aber ihrer selbst vermag er sich nach dem oben (§ 237) Bemerkten nicht zu bemächtigen Hi. 28. Die Fülle des von ihm Erkannten lässt ihn ahnen, dsss eine unendlich grössere Fülle seiner Erkenntniss sich entzieht. »Siehe, so schliesst das Buch Hiob eine seiner erhabensten Schilderungen der Grösse Gottes 26, 14, das sind die Enden, קְצוֹת gleichsam die äussersten Umrisse, seiner Wege; und was ist das flüsternde Wort, das wir vernehmen, und den Donner seiner Macht wer versteht den?« (vgl. 11, 7 f.) Darauf ist eben das ganze Examen, dem Hiob Kap. 38 f. unterworfen wird, berechnet, ihm die Grenzen des menschlichen Wissens auch in natürlichen Dingen, namentlich den Paradoxien der Naturerscheinungen gegenüber, zum Bewusstsein zu bringen.

1) Hier greift nun der Inhalt mancher Psalmen, namentlich des 104ten ein, was ich nicht weiter ausführen will.

§ 239.

Das Walten der Chochma in der Menschenwelt.

Doch nicht bloss in der Natur, sondern auch in der Menschenwelt waltet die Chochma als objektives göttliches Princip. Dieselbe Weisheit, die das ordnende Princip des Universums ist, hat auch auf Erden Wohnung gemacht und waltet als Herrscherin in allen menschlichen Lebensverhältnissen, in denen überall göttliche Zweckordnung, also göttliche Vernunft erkennbar ist. Von der Theokratie wird hier abgesehen, da sich mit dieser die Chochma der kanonischen Bücher des Alten Testaments nicht befasst. Erst in den nachkanonischen Denkmälern hebräischer Weisheit wird die objektive Weisheit auch als Offenbarungsprincip im engern Sinn gefasst; so schon im Buch des Siraciden, wo in Kap. 24, 10 ff. an die Stelle der alten Schechina Jehova's im Heiligthum geradezu die Einwohnung der göttlichen Weisheit auf dem Zion tritt. — Wo irgend Recht und Regiment auf Erden ist, ist es ein Ausfluss der Chochma. »Durch mich regieren, so wird sie redend eingeführt, die Regenten und die Fürsten, alle Richter auf Erden« Prov. 8, 16. Sehr bezeichnend heisst die unter den Menschen sich kundgebende Weisheit 1, 20. 9, 1 חָכְמוֹת, was nicht mit Ewald und Zöckler

als eine Singularform für חָכְמוֹת betrachtet werden darf, denn das חָכְמוֹת wird ja nicht bloss als Singular, sondern auch als Plural konstruirt. Der Ausdruck bezeichnet vielmehr die göttliche Weisheit als Inbegriff der Weisheiten, also namentlich der im Menschenleben waltenden sittlichen Mächte. Diese Chochmoth baut nach 9, 1 ff. ihr Haus mit sieben Säulen, ladet durch ihre Dienerinnen auf der Höhe der Stadt zu ihrem Mahle; sie erscheint nach 1, 20 ff. selbst auf den Strassen, an den öffentlichen Plätzen der Stadt und ruft die Unerfahrenen zu sich. Das mag sich (wie bereits in der Darstellung der salomonischen Zeit § 169 bemerkt wurde) zunächst darauf beziehen, dass an den öffentlichen Plätzen, wo Gericht gehalten, die öffentlichen Angelegenheiten verhandelt wurden, die Weisen sich vernehmen liessen, Propheten predigten u. s. w., aber es liegt zugleich überhaupt darin, dass die berufende Thätigkeit der göttlichen Weisheit überall im menschlichen Verkehr, auch in den Verhältnissen des gewöhnlichen Lebens an den Menschen ergeht, für alle, die nur sehen und hören wollen, die heilige, gerechte und weise Gottesordnung sich erkennbar macht. Fragen wir näher, wie die Weisheit an den Menschen ihre Berufung gelangen lässt, so weist 1, 23 wieder hin auf jene Principien der Offenbarung, Wort und Geist: »Siehe, ich will euch hervorquellen lassen meinen Geist, will euch kund thun meine Worte«; und zwar ist das Wort das Vehikel des Geistes. Die Wirkung davon auf den Menschen wird zunächst bezeichnet durch Zucht, מוּסָר. Der Begriff der Zucht ist einer der Fundamentalbegriffe der salomonischen Sprüche, — mit Oetinger zu reden — eine der sieben Säulen (9, 1), auf welche das Haus der Weisheit sich stützt. Weisheit und Zucht sind unzertrennlich mit einander verknüpft 1, 2. 7. 23, 23, der Weg zur Weisheit wird als ein Annehmen der Zucht bezeichnet 1, 3 (19, 20), die Bewahrung der Weisheit ist nur möglich durch Festhalten der Zucht 4, 13. 10, 17 u. s. w. — Man darf den Begriff von מוּסָר durchaus nicht, wie öfters geschehen ist, in den Begriff von doctrina, institutio (Unterweisung) abschwächen, was schon daraus erhellt, dass das Wort 3, 11 auch von der Leidenszucht (13, 24. 22, 15 von der Kinderzucht) steht und dass die Zucht beginnt mit der תוֹכַחַת. תּוֹכַחַת, von הוֹכִיחַ = ἐλέγχειν, ist die überführende und rügende Zurechtweisung (Luther:

Strafe), von 1, 23. 25. 30 an häufig; vgl. für den Zusammenhang beider Begriffe 3, 11. 5, 12. 10, 17. 12, 1. 13, 18. 15, 5 und andere Stellen. Hiemit muss die erziehende Thätigkeit der Weisheit am Menschen beginnen, weil der Mensch von Natur des Heilswegs unkundig und leicht zum Bösen verführbar oder, wie der Ausdruck lautet, פֶּתִי (d. h. ein Offenstehender) einfältig ist (Luther weniger passend: albern), vgl. 1, 4. 22. und andere Stellen. Darum muss ihm 6, 23 (vgl. Ps. 19, 9. 119, 105) durch die Leuchte des göttlichen Gesetzes die Nichtigkeit seines natürlichen Strebens aufgedeckt und er von der Verderblichkeit der ungöttlichen Wege, auf denen er sich befindet, überführt werden. Wer sich hievon nicht überführen lässt, wer im Eigendünkel die Rüge der Zucht nicht annimmt, ja sie »hasst«, der erweist sich dadurch als Thor oder Narr, כְּסִיל (אֱוִיל), ja als בַּעַר 12, 1, der in seiner Unverbesserlichkeit (27, 22 u. a.) unausbleiblichem Verderben entgegengeht (1, 24 ff. 13, 18 u. s. w.). Wer dagegen vor Gott sich scheut, der unterwirft sich dieser strafenden Zucht, kehrt sich mit Entschiedenheit von den Irrwegen ab, auf welche natürliches Gelüste und das böse Beispiel anderer ihn zu verlocken sucht, und betritt so den Pfad der Weisheit 1, 8 ff. So sind wir, das Walten der objektiven Weisheit verfolgend, wieder an ihrem subjektiven Ausgangspunkt angelangt.

Zweiter Abschnitt.

Die subjektive menschliche Weisheit.

§ 240.

Die Furcht Jehova's als subjektives Princip der Weisheit.

Das subjektive Princip der Weisheit ist also die Furcht Jehova's: יִרְאַת יְהוָה רֵאשִׁית דָּעַת Prov. 1, 7, תְּחִלַּת חָכְמָה יִרְאַת יְהוָה 9, 10. vgl. Ps. 111, 10. Hi. 28, 28. Die Furcht Jehova's nun ist nicht, wie z. B. Hegel[1]) sie bestimmt hat, die blinde, dumpfe, passive religiöse Erregtheit, hervorgerufen lediglich durch die Vorstellung einer absoluten Macht, die den Menschen in seiner Geltung schlechthin negirt, — eine Definition die nur auf die Furcht Gottes im Sinn des Islam passt, der auf alle freie Selbst-

bestimmung verzichtet. Die Furcht Jehova's ist vielmehr, wie Prov. 9, 10 im zweiten Glied erklärt wird, דַּעַת קְדֹשִׁים »die Erkenntniss des Allheiligen.« Die göttliche Heiligkeit aber ist, wie im ersten Theil (§ 45) nachgewiesen worden ist, absolute Lebensvollkommenheit nicht bloss in dem Sinne der Abgezogenheit von der Kreatur und der unvergleichlichen Erhabenheit über dieselbe, vermöge welcher sie über alles Endliche das Urtheil der Nichtigkeit spricht, sondern bestimmter in ihrer Abgezogenheit von aller Unreinheit und Sündhaftigkeit der Kreatur; aber nicht bloss dieses, sondern als der Heilige ist Gott wie abgezogen von der Welt, so auch an sie sich mittheilend, um in ihr die Sünde zu tilgen und ihr Antheil zu geben an seiner Vollkommenheit, für welchen Zweck er sich ein Volk geheiligt, d. h. ausgesondert von der Welt und als Eigenthum angenommen hat (und es seiner Heilsordnung gemäss leitet). Und diese göttliche Heiligkeit wendet sich im Gesetze, das den vollkommenen Gotteswillen offenbart, eben an den freien Willen des Menschen. — Demgemäss hat die Furcht Jehova's als Erkenntniss des Allheiligen nichts zu schaffen mit jener dumpfen Passivität; (sie hat zur Voraussetzung das ganze Bundesverhältniss, in das Jehova zu seinem Volke getreten ist) sie beruht auf der Anerkennung des gemäss seinem Heilszweck allen Dingen Mass und Ziel setzenden und alles selbstische, sündige Streben des Menschen negirenden Gotteswillens und sie ist die Scheu, diesen heiligen Gotteswillen zu verletzen. Daher liegt in ihr, wie ihr ethischer Charakter 8, 13 deutlich bestimmt wird, »Hass des Bösen, der Hoffart, des Hochmuths und des bösen Wegs.« — Aus dieser Furcht Gottes geht dann das Streben hervor, erstens den durch den göttlichen Willen gesetzten Zweck in allem zu erkennen (was man theoretische Weisheit heissen kann) und zweitens ihn in allem Thun zu verwirklichen (die praktische Weisheit), wie es in Kap. 3, 6 heisst: »in allen deinen Wegen erkenne ihn« (vgl. das schon in den Vorbemerkungen Gesagte). So wird die Gottesfurcht der Anfang der Weisheit. Der Ausgangspunkt der Weisheit ist hiernach allerdings nicht die Autonomie der Vernunft und des Willens; das wäre eben das sich Stützen auf die eigene Einsicht, das Weisesein in seinen Augen, wovor so ernstlich gewarnt wird z. B. 3, 5. 7 (vgl. 12, 15 u. s. w.); sondern der Weise theilt die

Gebundenheit des Knechtes Gottes [2]) und ist sich dieser in jedem Momente bewusst. In diesem Sinn sagt die Gnome 28, 14: »Heil dem Menschen, dem allezeit bange ist« (מְפַחֵד תָּמִיד), dass er nämlich nicht den göttlichen Willen übertrete, — was den Gegensatz bildet gegen den מַקְשֶׁה לִבּוֹ, den im Sündendienst gegen die göttlichen Gebote sich verhärtenden Menschen. Aber dieses Knechtsverhältniss ist kein sklavisches, vielmehr ein trauliches Verhältniss zu Gott, Ps. 25, 14: »Jehova's Freundschaft (familiaritas) ist denen, die ihn fürchten« (סוֹד יְהוָה לִירֵאָיו), womit man die Stelle in den Sprüchen 3, 32 (אֶת־יְשָׁרִים סוֹדוֹ) vergleiche.

1) S. Hegels Darstellung des Judenthums in seiner Religionsphilosophie, II, 1. A. S. 67 f., 2. A. S. 79 f.

2) Ueberhaupt sind חָכָם und עֶבֶד יְהוָה Wechselbegriffe.

§ 241.

Die praktische Weisheit.

Die subjektive Weisheit ist, wenn sie auch theoretische Fragen keineswegs ausschliesst [1]), doch überwiegend eine praktische, auf Verwirklichung des heiligen Gotteswillens im menschlichen Leben gerichtete. Wie aber nun dieser Gotteswille nicht bloss auf die äusserliche Heiligung des Lebens, sondern auch auf die Heiligung des Herzens und der Gesinnung abzweckt [2]), so handelt es sich auch in der Ethik der alttestamentlichen Weisheitslehre nicht bloss (wie man es oft gefasst hat) um Herstellung einer äusserlichen Legalität des Wandels. Dass in dieser Hinsicht kein Unterschied zwischen den Psalmen und den Lehrschriften der Chochma ist, möge folgende Gegenüberstellung von beiderseitigen Stellen zeigen. Wenn der Psalmist Ps. 139, 23 zu dem allwissenden Gotte betet: »erforsche mich Gott und erkenne mein Herz, prüfe mich und erkenne meine Gedanken«, und David in 51, 8: »siehe, Wahrheit liebst du im Innern und im Verborgenen wollest du mich Weisheit lehren«, was wahrscheinlich auf die Wahrhaftigkeit und Lauterkeit im Innern, auf das dem äusseren Schein entgegenstehende rechtschaffene Wesen geht [3]), und wenn nun ebendarum dort Gott, damit dieser Herzenszustand hergestellt werde, um Vergebung der Sünden, Reinigung und Erneuerung des Innern gebeten wird, wenn endlich Ps. 32 reuiges Bekenntniss der

Sünde, Suchen der göttlichen Vergebung als unerlässliche Bedingung für den Heilsweg fordert und das Gegentheil als thierische Unvernunft bezeichnet, — so stimmt hiemit auch die Ethik der Sprüche überein. Sie geht darauf aus, Scheu vor Gott dem allwissenden Herzenskündiger zu erwecken (wie folgende Stellen zeigen). 15, 11: »Hölle und Todtenreich sind vor Jehova (nämlich offen), wie viel mehr die Herzen der Menschenkinder«; 16, 2: »In des Menschen Augen sind alle Wege rein (das ist eben der Standpunkt der justitia civilis), aber Jehova wägt (תֹּכֵן) die Geister« (d. h. prüft sie nach ihrem Gehalt); 17, 3: »Der Schmelztiegel ist fürs Silber, der Schmelzofen fürs Gold, aber die Herzen läutert Jehova.« Unter den sieben Dingen, die Jehova hasst, ist 6, 18 auch das Herz, das tückische Anschläge schmiedet. Erkenntniss der Sünde wird gefordert 20, 9: »Wer darf sagen: ich habe mein Herz geläutert, bin rein geworden von meiner Sünde?« — Worte, die nicht zu erklären sind: ich habe von Geburt an mein Herz rein erhalten, sondern (Zöckler) die völlige Reinigkeit und Sündenfreiheit des Menschen leugnen; wie Koh. 7, 20 es ausspricht, dass es keinen Gerechten auf Erden gebe, der nicht sündige. Desswegen wird auch Prov. 28, 13 die Pflicht des Bekennens der Sünde und das Glück der Erlangung der Sündenvergebung ausgesprochen: »Wer seine Sünden verheimlicht, hat kein Gelingen, wer sie aber bekennt und lässt, der findet Erbarmen.« Das Opfer als blosses opus operatum wird verworfen; 15, 8: »der Frevler Opfer ist ein Greuel für Jehova«, (21, 27); vgl. 21, 3 [4]), wie auch Koh. 4, 17 sagt: »ins Haus Gottes gehen, um zu hören, ist besser, als wenn die Thoren ein Opfer bringen.« So ist nun deutlich, warum unter den Ermahnungen in Prov. 4, 23 ff. voransteht: »mehr als alles, was zu behüten ist, bewahre dein Herz, denn von ihm gehen aus die Quellen des Lebens«, d. h. wie das leibliche Herz, in welchem die Blutwellen ab- und zuströmen, der Herd des physischen Lebens ist, so geht für das sittliche Handeln des Menschen im letzten Grunde alles vom Herzen, von der Gesinnung des Menschen aus. Dann erst folgen die Vorschriften: »thue von dir Falschheit des Mundes, Verkehrtheit der Lippen entferne von dir« u. s. w. Jener Katalog der Tugenden Hiobs in Hi. 31, in dem freilich (was für den Gang des Gedichts charakteristisch ist) die Demuth fehlt,

legt doch Zeugniss davon ab, wie innerlich die sittliche Aufgabe gefasst ist[5]).

1) Eine Probe davon ist bereits in der im ersten Abschnitt (§ 237) erörterten Lehre von der göttlichen Weisheit als dem Princip der Weltordnung enthalten. Im 4ten Abschnitt wird sich noch weiter zeigen, wie die alttest. Weisheit den Gedanken des Gesetzes nachgehend zu metaphysischen Problemen gelangt und eine religiöse Spekulation erzeugt, welche die Schranken der alttest. Offenbarung zu durchbrechen und sich zu einer höheren Erkenntniss emporzuarbeiten ringt.

2) Vgl. die Lehre vom Gesetz § 84.

3) So erkläre ich Ps. 51, 8 jetzt mit den neuesten Auslegern; anders im angef. Progr. S. 10 (von der Erschliessung des tieferen Sinns des Gesetzes).

4) Prov. 21, 3: »Gerechtigkeit und Recht üben ist Jehova lieber als Opfer«, — worin aber so wenig als in den verwandten Stellen der Psalmen und Propheten eine schlechthinige Verwerfung des Opferdienstes ausgesprochen sein soll (vgl. § 201). [i. ang. Progr.]

5) Das Kapitel hat manche Parallelen mit der Bergpredigt.

§ 242.

Fortsetzung.

Doch überwiegend bewegt sich allerdings die Spruchweisheit in den Kreisen des äusseren Lebens, um hier überall (in allen Verhältnissen des bürgerlichen und des häuslichen Lebens bis zu den niedern Sphären des gewöhnlichen Verkehrs herab) die dem göttlichen Willen entsprechende Zweckmässigkeit des Thuns aufzuzeigen und so das Wort zur Anwendung zu bringen Prov. 3, 6: בְּכָל־דְּרָכֶיךָ דָעֵהוּ, »in allen deinen Wegen Deum respice et cura.« In der stetigen Reflexion auf den von Gott gewollten Zweck bewährt sich der Weise im Wandel; daher als Tugenden des Weisen hervorgehoben werden: die בִּינָה, die Gabe der Unterscheidung des Guten und Bösen, des Heilsamen und Schädlichen; die מְזִמָּה, die Besonnenheit, die überall Rath zu schaffen weiss; die עָרְמָה, die Schlauheit im edleren Sinn, die Klugheit, Gewandtheit in Wahl der rechten Mittel zum Zweck. Besonders charakteristisch ist die 1, 5 erwähnte Eigenschaft des Weisen תַּחְבֻּלוֹת, Steuermannskunst, die Fähigkeit der klugen Lebenslenkung. — Vermöge ihres Princips, der Scheu den göttlichen Willen zu verletzen, hat allerdings die

Ethik der Spruchweisheit unleugbar einen überwiegend negativen Charakter und vermöge der von ihr geforderten stetigen Reflexion auf den durch den göttlichen Willen gesetzten Zweck etwas Kühles und äusserst Nüchternes. Es fehlt die Macht der Liebe als treibendes Motiv (vgl. § 84 Schluss). Sprüche wie Ps. 18, 2: »Herzlich lieb' ich dich, Jehova meine Stärke« (73, 25 f.) u. s. w. würde man in den Proverbien vergeblich suchen. Der Enthusiasmus ist dem Chacham fremd, denn in der Begeisterung passirt wohl auch etwas Unzweckmässiges; alles was das abgemessene Gleichgewicht stört, Uebereilung, vorschnelles Wesen sind ihm gründlich verhasst. Hierauf bezieht sich eine grosse Zahl von Sprüchen, von denen nur einige hervorgehoben werden mögen. 14, 15: »Der Einfältige glaubt jedem Worte, der Schlaue (עָרוּם) merkt auf seinen Schritt«; 14, 29: »Der Langmüthige hat viel Verstand, der Jähzornige aber offenbart viel Thorheit.« Daher sind es besonders Zunge und Geberden, die der Weise zu hüten hat. 11, 12 f.: »Wer gegen seinen Nächsten Verachtung darlegt, verfehlt Verstand, ein verständiger Mann schweigt. Wer auf Verleumdung ausgeht, enthüllt Geheimniss, wer treuen Geistes ist, verbirgt die Sache;« 10, 10: »Wer mit den Augen blinzelt (Geberde des Spotts), richtet Verdruss an, und wer an den Lippen ein Narr ist, wird dahingestreckt« (stürzt ins Verderben). Ueberhaupt Tod und Leben liegt in der Zunge 18, 21. — In dem Verhalten zum Nächsten überwiegt vermöge des negativen Charakters dieser Ethik die Rechtspflicht über die Liebespflicht, ja man hat dieser Ethik schon vorgeworfen, dass sie mit ihren Vorschriften mitunter an eine etwas eigennützige Klugheit streife. Indessen darf bei den besonders hieher gehörigen häufigen Warnungen vor dem Bürgschafteingehen 6, 1—4. 11, 15. 17, 18. 22, 26 f. nicht übersehen werden, dass es sich bei leichtsinnigem Eingehen von Bürgschaften nach der herrschenden Rechtspraxis sogar um den Verlust der persönlichen Freiheit handeln konnte. In einem ganz andern Grad als die Sprüche macht der Siracide in oft wirklich widerlicher Weise neben den vortrefflichsten Ermahnungen eigennützige Motive geltend. Und an zahlreichen Gnomen, die sich auf die Ausübung von Liebespflichten beziehen, fehlt es doch nicht: Die Versöhnlichkeit wird eingeschärft 10, 12, die Feindesliebe 25, 21 f., die Friedfertigkeit 17,

14. 20, 3, die Sanftmuth und Geduld 15, 1. 18, die Schonung der Armen 22, 22, wobei daran nachdrücklich erinnert wird, dass in dem Armen sein Schöpfer geehrt werden soll 14, 31. 17, 5 [1]). — Die Beschaffenheit des Menschen, der sich der Weisheit hingegeben hat, wird bezeichnet durch תּוּשִׁיָּה. Dieser dem Sprachgebiet der Chochma eigenthümliche Ausdruck ist abzuleiten von יֵשׁ (*ὑπάρχειν*) und bezeichnet hiernach eigentlich W e s e n h a f t i g k e i t, R e a l i t ä t. Es steht sowohl in subjektiver als objektiver Bedeutung, in der ersteren parallel mit חָכְמָה, neben עֵצָה, מְזִמָּה, בִּינָה, גְבוּרָה, vgl. Stellen wie 3, 21. 8, 14, in der objektiven Bedeutung neben עֶזְרָה Hilfe Hi. 6, 13, neben מָגֵן Schild Prov. 2, 7. Der Ausdruck will sagen, dass während die Thoren sich in eitlem Streben ergehen und daher Nichtiges davontragen, der Weise dagegen [2]) etwas Reelles, Festes hat in seiner Gesinnung und seinem Handeln, und dem entsprechend auch etwas Reelles, einen festen Bestand in seinem Loose. Hiemit sind wir auf die Darlegung des G u t e s geführt, welches der Lohn der Weisheit ist.

1) Aehnliche Stellen finden sich in dem im vorigen § angeführten Kap. 31 des Buchs Hiob.

2) Weil der göttliche Zweck der allein reale (Prov. 19, 21: »viele Gedanken sind in des Menschen Herzen, aber der Rath Jehova's, der besteht«) und der Weise allein auf diesen göttlichen Zweck gerichtet ist.

Dritter Abschnitt.

Das sittliche Gut.

§ 243.

Dessen Realisirung im individuellen Leben.

D i e G ü t e r l e h r e d e r C h o c h m a b e r u h t g a n z a u f d e r V e r g e l t u n g s l e h r e d e s G e s e t z e s. Was dieses als ein S o l l der Verheissung und Drohung ausspricht, das verkündigen die Sprüche als Thatsache, und zwar mit der Zweifellosigkeit, wie sie aus der frischen Unmittelbarkeit der E r f a h r u n g entspringt. Vgl. z. B. 13, 21: »die Sünder verfolgt Unglück, aber den Gerechten vergilt Gott Gutes«; V. 9: »das Licht der Gerechten brennt heiter, aber die Leuchte der Frevler erlischt.« Eine Menge hieher ge-

höriger Sprüche findet sich in den Reden der drei Freunde Hiobs, die ja eben darauf ausgehen, die thatsächliche Realität der göttlichen Vergeltungsordnung darzuthun. — Der Inbegriff der Güter ist das Leben, חַיִּים, sein Gegensatz der Tod, die einander öfters gegenübergestellt werden; z. B. Prov. 8, 35 f., wo die Weisheit spricht: »wer mich findet, findet das Leben, ... wer mich verfehlt, frevelt an seiner Seele, alle die mich hassen, lieben den Tod«; vgl. 11, 19, ferner 13, 14: »Die Lehre eines Weisen ist ein Lebensquell, zu entgehen den Stricken des Todes.« Dass nun dieses Leben, welches der Lohn der Weisheit ist, in der Chochma der Sprüche, wie in der Vergeltungslehre des Gesetzes, als diesseitiges, irdisches gefasst wird, steht im Allgemeinen fest; aber ob sich die Spruchweisheit darauf beschränkt, das ist die Frage. Ewald namentlich behauptet das Gegentheil; nach ihm lehren die Sprüche auch ein jenseitiges seliges Leben. Hier ist nun vor Allem als merkwürdig anzuerkennen, dass die Sprüche die Scheol, das Reich der Schatten (רְפָאִים) nur erwähnen, wo vom Endgeschicke der Bösen die Rede ist. Dorthin führen die Pfade der Ehebrecherin 2, 18. 5, 5. 7, 27. 9, 18; darüber aber wird ganz geschwiegen, dass auch die Frommen und die Weisen der Scheol verfallen. Ja es scheinen sich sogar positive Aussagen darüber zu finden, dass die Weisen über das Scheolsloos hinweggehoben werden. Die erste Stelle ist 12, 28: »auf dem Wege der Gerechtigkeit ist Leben, und ihres Pfades Steig (דֶּרֶךְ נְתִיבָה) ist Nicht-Tod« (אַל־מָוֶת, Ewald geradezu: Unsterblichkeit). Man sollte freilich לֹא מָוֶת erwarten. Dagegen lesen Hitzig und Zöckler mit den LXX אֶל und erklären: »aber Seitenweg (?) führt zum Tode« [1]). Die zweite Stelle ist 14, 32: »durch seine Bosheit wird der Frevler gestürzt, aber der Gerechte ist in seinem Tode (בְּמוֹתוֹ) getrost.« Aber freilich die LXX haben auch hier einen andern Text, sie lesen wahrscheinlich בְּתֻמּוֹ (»hat Vertrauen auf seine Unschuld« — wodurch die Stelle alle Beweiskraft verlieren würde). Ferner 15, 24 (hier ist die Uebersetzung sicher): »der Weg des Lebens geht aufwärts für den Verständigen, um zu entgehen dem Todtenreiche drunten.« Ferner wenn es 11, 7 heisst: »mit dem Tode des Frevlers wird zu nichte die Hoffnung und ist ruchlose Erwartung vernichtet,« — scheint da nicht angedeutet,

dass bei dem Gerechten im Tode die Hoffnung nicht vernichtet ist, was wirklich die LXX als erstes Glied von V. 7 einschalten [2])? Aber nach dem masorethischen Text liegt der Gegensatz in V. 8: »der Gerechte wird aus Drangsal befreit, und es kommt der Frevler an seine Stelle.« Bedenken erweckt aber besonders der Umstand, dass gerade in solchen Stellen, in denen der Begriff des Lebens als des Lohns der Weisheit näher dargelegt wird, auch keine Spur von Andeutung eines jenseitigen seligen Lebens sich findet. Z. B. in 3, 18 wird die Weisheit mit Anspielung auf Gen. 2, 9. 3, 22 für einen Lebensbaum erklärt, aber als seine Frucht erscheint in V. 16 (s. unten) nicht ewiges Leben, sondern nur Länge der Tage (אֹרֶךְ יָמִים); und der Stelle Prov. 2, 18 f., wo von der Ehebrecherin gesagt wird: »ihr Haus senkt sich zum Tode, und ihre Pfade führen zu den Schatten; alle, die zu ihr eingehen, ... erreichen die Pfade des Lebens nicht« (vgl. 5, 6) — steht in V. 21 f. nur gegenüber: »die Rechtschaffenen werden das Land bewohnen und die Unsträflichen darin übrig bleiben«, während die Gottlosen aus demselben getilgt werden. Man vergleiche auch 10, 30 und andere Stellen [3]). Hiernach werden die Stellen 12, 28, auch wenn man dort die masorethische Punktation festhält, und 15, 24 nur auf göttliche Bewahrung zu dauerndem und gesegnetem irdischem Leben zu beziehen sein; die Stelle 14, 32. *b* aber wird, wenn man den masorethischen Text festhält, entweder von der Zuversicht des Gerechten auch in der äussersten Gefahr zu deuten sein, oder von der Zuversicht des sterbenden Gerechten auf die Zukunft seines Geschlechts, wie sie Jakob Gen. 49, 18 ausspricht, oder auf die Fortdauer seines Andenkens im Sinn von Prov. 10, 7 [4]). Die Stellen, welche Ewald aus den Proverbien geltend macht, sind derselben Art wie manche in den Psalmen, welche die ältere Theologie auf ein jenseitiges seliges Leben bezog, 27, 13: »Jehova's Güte schauen im Lande der Lebendigen«, 142, 6: »meine Zuversicht bist du . . . . im Lande der Lebendigen«; welche Auslegung längst als irrthümlich erkannt ist. Merkwürdig bleibt immerhin, wie das Buch der Sprüche gleichsam einen Schleier wirft über das Scheolsloos des Gerechten. Aber im Allgemeinen steht, wie gesagt, fest, dass die Weisheit irdische Güter bietet, 3, 16: »langes Leben ist in ihrer Rechten, in ihrer Linken Reichthum und Ehre.«

Die Lehre der Chochma ist darum schon einfach als Eudämonismus bezeichnet worden: Denn Weisheit und Gerechtigkeit seien nach ihr doch nur Mittel für die Erreichung des irdischen Glücks als des eigentlichen Lebenszweckes. Der Sachverhalt aber ist vielmehr dieser. Wie die Vergeltungslehre des Gesetzes nach Lev. 26, 3 ff. doch kulminirt in der Verheissung der Einwohnung Gottes unter seinem Volk, der unmittelbaren Gemeinschaft, in welche er mit demselben trete V. 11, und wie es demgemäss vom mosaischen Standpunkt aus ein von der Gemeinschaft mit Gott abgelöstes irdisches Glück nicht geben kann (s. im ersten Theil § 89), so vollzieht auch die Weisheit vermöge ihres Princips der Furcht Gottes eine Negation aller endlichen Zwecke und Interessen, sofern diese für sich, abgelöst von der göttlichen Zweckordnung, den Lebenszweck des Menschen ausmachen sollen. Man kann sich in der That nicht bestimmter, als die Sprüche es thun, darüber aussprechen, dass es verwerflich sei, das irdische Gut als solches und für sich als Lebenszweck zu suchen. Vgl. folgende Erklärungen über den Reichthum: 11, 4. 28. 15, 16 u. s. w.[5]). — In welchem Sinne aber erscheinen doch wieder die irdischen Güter als etwas zu Erstrebendes? In dem Sinne, dass, während es Thorheit wäre, sie zu suchen um ihrer selbst willen, es dagegen weise ist, sie zu suchen als ein in die göttliche Zweckordnung eingefügtes Gut, so dass sie als Zeichen und Unterpfänder göttlichen Wohlgefallens (als ein mit der Gerechtigkeit als Lohn verknüpfter göttlicher Segen) hingenommen werden und demgemäss durch sie Jehova geehrt wird. Auf diese Weise vereinigen sich alle, auch die scheinbar einander widersprechenden Stellen der Sprüche, wenn einerseits die Weisheit für das höchste Gut erklärt wird, sie, die köstlicher ist als Perlen, der alles, was man wünschen mag, nicht gleicht, 3, 15 vgl. mit 16, 16 und andern Stellen, und wenn andererseits doch wieder auf das, was zum irdischen Glück gehört, Werth gelegt, z. B. der Gerechte gepriesen wird, weil in seinem Hause viel Habe ist, 15, 6 u. dgl. Wie der Werth des irdischen Glücks eben doch immer nur darnach abgeschätzt wird, dass neben ihm ein frommer, rechtschaffener Wandel besteht, zeigt besonders die schöne Gnome 30, 7—9 [6]).

1) Vulg.: iter autem devium ducit ad mortem. — Man kann sich

dafür allerdings auf Jud. 5, 6 berufen, wo נְתִיבוֹת im Gegensatz gegen אֳרָחוֹת Nebenwege bezeichnet, auch auf Jer. 18, 15, wo dem נְתִיבוֹת entspricht דֶּרֶךְ לֹא סְלוּלָה. Aber das Wort bezeichnet eben den schmalen Fusspfad und da fragt es sich doch, ob man es in so prägnanter Weise nehmen darf.

2) Prov. 11, 7. *a*, LXX: τελευτήσαντος ἀνδρὸς δικαίου οὐκ ὄλλυται ἐλπίς. — Auch Zöckler findet das in der Stelle.

3) Prov. 10, 30: »Der Gerechte wankt nicht in Ewigkeit, die Frevler aber werden nicht im Lande wohnen« (vgl. V. 25); V. 27: »die Furcht Jehova's vermehrt die Lebenstage, aber die Jahre der Frevler sind kurz.«

4) Prov. 10, 7: »Das Andenken des Gerechten ist im Segen, aber der Name des Frevlers fault.«

5) Prov. 11, 4: »Nicht hilft Reichthum am Tage des Zorns (nämlich des göttlichen, am Gerichtstage), aber Gerechtigkeit errettet vom Tode.« — V. 28: »Wer sich auf seinen Reichthum verlässt, der wird fallen, aber wie ein Blatt grünen die Gerechten.« — 15, 16: »Besser ein wenig mit Gottesfurcht, als ein grosser Schatz und Unruhe dabei.« — Es sind leicht noch mehr Sprüche dieser Art aufzufinden.

6) Prov. 30, 7—9: »Zweierlei erbitte ich von dir; verweigere sie mir nicht, bevor ich sterbe. Eitles und Lügenwort halte ferne von mir; Armuth und Reichthum gib mir nicht, lass mich geniessen mein beschieden Theil Brot. Auf dass ich nicht, satt geworden, verleugne und spreche: wer ist Jehova? und dass ich nicht, arm geworden, stehle und mich vergreife am Namen meines Gottes.«

§ 244.

Realisirung des sittlichen Guts in den Gemeinschaftskreisen. Die Anschauung der Sprüche vom Bösen und Uebel.

Das sittliche Gut realisirt sich nicht bloss in dem individuellen Leben, sondern auch in den menschlichen Gemeinschaftskreisen, und zwar kommt hier vor allem das Leben der Familie, das Haus in Betracht (das Familienglück ist das höchste unter den Gütern, in denen die Gottesfurcht ihren Lohn findet). Sowohl das eheliche Verhältniss als auch das Verhältniss der Eltern zu den Kindern wird von der Chochma mit einem sittlich-religiösen Ernste aufgefasst, wie man Aehnliches sonst bei keinem Volke des Alterthums findet. Die Ehe wird Prov. 2, 17 als ein Bund Gottes bezeichnet [1]). »Haus und Habe sind ein Erbe der Väter, aber von Jehova kommt ein einsichtsvolles Weib« 19, 14 [2]), vgl. weiter 12, 4. 18, 22 [3]). Eine solche Gattin schildert 31, 10 ff.,

auslaufend V. 30 in das Wort: »Trug ist die Anmuth und Dunst ist die Schönheit; ein Weib, das den Herrn fürchtet, die soll man loben«. Gegen keine Sünde wird in den Sprüchen häufiger und schärfer gepredigt, als gegen die Verletzung der ehelichen Treue; s. 2, 12 ff. Kap. 5. 6, 23 ff. und das ganze 7te Kapitel. Hieher darf auch das Hohelied gezogen werden; auch wenn man es nicht als eine Satire auf die Polygamie fasst, so wird doch sehr bestimmt in ihm der von ihm vorausgesetzten Polygamie gegenüber die wahre eheliche Liebe als ein einzigartiges Verhältniss gefasst 6, 9, und 8, 6 von einer Liebe gehandelt, die stark ist wie der Tod, deren Eifer fest ist wie die Unterwelt, deren Gluten Feuergluten sind, eine Flamme Jehova's. — Dem entspricht die Würdigung des Kindersegens. Nachkommenschaft ist wohl die Ehre eines Hauses [4]), aber nur — dieser Satz wird häufig ausgesprochen — wenn die Kinder weise werden und in den Wegen der Gottesfurcht wandeln, s. Prov. 10, 1. 17, 21. 23, 24. 27, 11 u. s. w. [5]). Daher die nachdrückliche Forderung einer sorgfältigen Kindererziehung in strenger Zucht und sittlich-religiöser Unterweisung [6]).

Wie die Familie, so wird auch das Staatsleben und die recht bestellte bürgerliche Ordnung als ein Bestandtheil des sittlichen Gutes betrachtet. Alle obrigkeitliche Gewalt auf Erden ist, wie schon früher (§ 239) bemerkt wurde, Ausfluss der göttlichen Weisheit 8, 16. Die Anschauung, dass Könige und Richter Organe der göttlichen Weltregierung, Stellvertreter des höchsten Herrschers und Richters sind, dass sie als solche gesetzt sind, Gerechtigkeit besonders in strengem Gericht über die Frevler zu üben, liegt einer Reihe von Sprüchen zu Grunde; vgl. 16, 12—15. 20, 8. 26. 25, 5. 29, 4 [7]). Denn »wo keine Lenkung (תַּחְבֻּלוֹת) ist, stürzt ein Volk« 11, 14. Das Heil des Volks aber beruht darauf, dass es das göttliche Wort, Gesetz und Prophetie hat. »Wenn es an Weissagung fehlt, wird zügellos das Volk, wer aber das Gesetz bewahrt, Heil ihm« 29, 18 [8]). Alle Staatsweisheit vereinigt sich in dem Worte: »Gerechtigkeit erhöhet eine Nation, aber der Schimpf der Völker ist die Sünde« 14, 34. Davon, wie Segen oder Fluch über ein Volk kommt, je nach dem Charakter des geübten Regiments, handelt 28, 12. 15 f. Daher zahlreiche gute Rathschläge für die Kö-

nige; z. B. 29, 12. 14: »Ein Herrscher, der auf Lügenwort hört, — dessen Diener werden alle Frevler. Ein König, der in Wahrhaftigkeit die Geringen richtet, sein Thron steht ewig fest«. Vgl. auch 31, 1—9 u. s. w. (wir können das nicht weiter verfolgen).

Wo in solcher Weise im Leben Alles der göttlichen Zweckordnung dienend in einander greift, da fühlt sich der israelitische Geist befriedigt. Dass so viel Böses in der Welt ist, ist freilich ein bei der Betrachtung der schönen Weltordnung ihn störender Gedanke, vgl. Ps. 104, 35 (§ 53); aber indem das Böse in seinem Zusammenhang mit dem ihm sicher bevorstehenden göttlichen Gericht (worin es Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit offenbart) aufgefasst wird, wird es selbst ein Moment in der göttlichen Teleologie: »Alles hat Jehova gemacht für seinen Zweck, auch den Frevler für den Tag des Unglücks« Prov. 16, 4. Die Unregelmässigkeiten, die nicht zur Vergeltungslehre des Gesetzes stimmen, finden im Zusammenhang des Ganzen ihre Ausgleichung; das Leiden, das auch dem Weisen und Gerechten nicht erspart ist, dient als Mittel der göttlichen Liebeszucht zu seinem Heil. Das Sprichwort sagt 3, 11 f.: »Die Zucht des Herrn, mein Sohn, verachte nicht und lass dich seine Strafe nicht verdriessen. Denn wen Jehova liebt, den straft er, wie ein Vater seinen Sohn, an dem er Wohlgefallen hat«[9]). Hier ist noch keine Spur von dem das Innerste durchwühlenden Kampf, wie ihn das Buch Hiob vorführt. Aber die Widersprüche, welche das alttestamentliche Leben in sich trägt, sind eben damit nicht gelöst. Dem Endlichen ist sein Werth gesichert, sofern es der göttlichen Ordnung eingefügt ist, aber es ist in seiner Endlichkeit nicht völlig negirt; es ist als Gut des Weisen eben unter einen andern Gesichtspunkt gestellt, als unter den es der Thor und der Gottlose stellt; aber es dient nicht der Realisirung der ewigen Bestimmung der menschlichen Persönlichkeit. Von dieser ewigen Bestimmung des Menschen weiss die Chochma der Sprüche wenigstens nicht deutlich zu reden[10]); sie hat nur einen Schleier über Tod und Scheol gedeckt. Die alttestamentliche Chochma war aber auch dazu bestimmt, jene ungelösten Widersprüche aufzudecken und einen Geisteskampf durchzukämpfen, wie er in der Weisheit keines andern Volkes durchgekämpft worden ist. (Fassen wir die Entstehung desselben näher ins Auge.)

1) D. h. als ein vor Gott und unter seiner Vermittlung geschlossener Bund. — So Hitzig, der trefflich das Freundeswort 1. Sam. 20, 23: »was aber du und ich mit einander geredet haben, da ist der Herr zwischen mir und dir ewiglich« zur Erläuterung herbeizieht. Vgl. Mal. 2, 14 (§ 102). Dass, wie Ewald z. d. St. meint, die Ehen »nicht ohne heilige Gebräuche von Seiten der öffentlichen Religion geschlossen wurden«, lässt sich aus dem A. T. nicht erweisen. [Artikel: »Pägagogik des A. T.«]

2) D. h., wie wieder Hitzig kurz und gut glossirt, die Ehen werden im Himmel geschlossen.

3) Nach Prov. 18, 22 ist, ein rechtes Weib gefunden zu haben, ein Zeichen göttlichen Wohlgefallens.

4) Vgl. Prov. 17, 6: »Die Krone der Alten sind Kindeskinder.«

5) Prov. 10, 1: »Ein weiser Sohn ist seines Vaters Freude, aber ein thörichter Sohn ist seiner Mutter Grämen.« — 17, 21: »Wer einen Thoren zeugt, (zeugt ihn) sich zum Kummer, und eines Narren Vater hat keine Freude.« — 23, 24: »Hoch frohlockt der Vater eines Gerechten, wer einen Weisen erzeugt, erfreut sich sein.« — 27, 11: »Werde weise, mein Sohn, und erfreue mein Herz, dass ich ein Wort zu erwidern wisse meinem Lästerer«, d. h. wohlerzogene Kinder sind die beste Rechtfertigung für einen Vater seinen Verleumdern gegenüber. — Vgl. ferner 28, 7. 29, 3. [i. ang. Art.]

6) Die Erziehung der Kinder hat zum massgebenden Vorbild die erziehende Thätigkeit der göttlichen Weisheit (s. § 239). — Sie zerfällt in zwei Stücke, Zucht (das Wort in engerem Sinne genommen) und Unterweisung, wesshalb von dem Erzieher gefordert wird, dass er selbst sein Herz der Zucht und seine Ohren den Worten der Erkenntniss hingebe (Prov. 23, 12. Dieser Spruch bildet nämlich die Einleitung zu V. 13—16; den Zusammenhang bestimmt Oetinger richtig: »wie du dich selbst ziehst, so wirst du auch deine Kinder ziehen«). Vor Allem soll der böse natürliche Hang des Kindes, »die Thorheit, die im Herzen des Knaben steckt« (22, 15), durch strenge Zucht gebändigt werden. »Ruthe und Rüge gibt Weisheit; aber ein Knabe, dem freier Lauf gelassen wird, macht seiner Mutter Schande« (29, 15). Schläge, überhaupt ein angemessenes Mittel, um der Thorheit und Bosheit zu begegnen (10, 13. 20, 30), werden wiederholt für die Kinderzucht gefordert. An dem Kinde die Ruthe zu sparen, heisst es hassen, wogegen eben in scharfer Zucht die wahre Liebe sich kundgibt, weil dadurch das Kind vom Verderben errettet wird (13, 24. 23, 13 f.). »Züchtige deinen Sohn, so wird er dich erquicken und Wonne gewähren deiner Seele« (29, 17). Dabei wird aber doch unterschieden, wo Zurechtweisung in Worten und wo körperliche Züchtigung am Platze ist, »Schelten dringt tiefer ein bei dem Verständigen, als wenn man einem Thoren hundert Schläge gibt« (17, 10). »Den Spötter

schlage, so wird der Einfältige klug; rüge einen Verständigen, so wird er Erkenntniss verstehen« (19, 25). — Die Erkenntniss nun, für welche die Zucht das Verständniss öffnen soll, ist die sittlich-religiöse; die Unterweisung, von welcher die Sprüche handeln, hat zur Aufgabe die Leitung zur Gottesfurcht und Gotteserkenntniss, woraus denn weiter die Einsicht in Recht und Gerechtigkeit und »jedes Geleise des Guten« sich ergibt. (Vgl. als Hauptstelle 2, 1—9.) An das göttliche Wort ist die Jugend zu weisen. Als ein geschriebenes wird dieses Gotteswort von der Spruchweisheit noch nicht geltend gemacht; vielmehr aus dem Munde der Eltern tritt es dem Sohne entgegen; das Elterngebot hat die Auktorität des göttlichen Gesetzes und auf seiner Erfüllung ruhen die der Erfüllung der göttlichen Gebote zugesagten Verheissungen. Vgl. 1, 8: »höre mein Sohn auf die Zucht deines Vaters, und lass nicht fahren die Lehre deiner Mutter«, wobei die Verknüpfung der Scheu vor den Eltern mit dem V. 7 ausgesprochenen Princip der Gottesfurcht zu beachten ist; ferner 4, 3 f.: »ein Sohn bin ich gewesen meinem Vater, ein zarter und einiger meiner Mutter (d. h. es bestand bei mir das rechte Verhältniss, wie es zwischen Eltern und Kindern bestehen soll). Er lehrte mich und sprach zu mir: dein Herz halte meine Worte fest, beobachte meine Gebote, so wirst du leben.« Weiter vgl. 6, 20 ff., wo zu beachten ist, dass dem Gebote des Vaters die Lehre der Mutter koordinirt, also der letzteren die Theilnahme an der religiös-sittlichen Erziehung des Sohnes gesichert ist. In dieser Stelle wird, was Deut. 6, 7 (§ 105 mit Erl. 6) von der Bewahrung des göttlichen Gesetzes gesagt ist, auf die elterliche Unterweisung übergetragen: »binde sie auf dein Herz immerdar, knüpfe sie an deinen Hals; wenn du wandelst, soll sie dich geleiten; wenn du dich legst, soll sie dich behüten; wenn du aufwachst, soll sie zu dir reden« (oder vielleicht richtiger »dich sinnen machen« d. h. sie soll des Morgens dein erster Gedanke sein). Der Ungehorsam gegen die Eltern zieht schweres Gericht nach sich; das Loos eines Verbrechers erwartet den, der ihnen trotzt (30, 17, vgl. 20, 20). — An die Eltern aber ergeht die Mahnung, mit der Unterweisung des Knaben frühe zu beginnen und ihn so für das ganze Leben zu gewöhnen; 22, 6: »gewöhne den Knaben nach Erforderniss seines Weges (d. h. gemäss dem, was sein Lebensgang erheischt); auch wenn er alt wird, weicht er nicht davon.« Auf das Treiben des Knaben soll wohl geachtet werden, da daran zu erkennen ist, »ob lauter, ob redlich ist sein Wesen« (20, 11). In solcher Unterwerfung der Jugend unter eine geheiligte Auktorität wiederholt sich die strenge Gesetzeszucht, in der Gott sein Volk erzieht; »es ist ein köstlich Ding für den Mann, dass er ein Joch in seiner Jugend trage« (Thren. 3, 27). — Eine vollständige Darlegung der in den Sprüchen niedergelegten pädagogischen Vorschriften ist nicht dieses Ortes. Es möge nur noch darauf hinge-

wiesen werden, mit welchem Nachdruck auf Arbeitsamkeit gedrungen und wie die Trägheit als etwas Verächtliches verspottet wird (6, 6—11. 10, 26. 15, 19. 19, 15. 24. 20, 4. 13. 26, 13—16), wie Mässigkeit (13, 25. 23, 19—21) und Keuschheit gefordert und vor Verführung zur Unzucht gewarnt wird (7, 5 ff. 23, 26—28). — Ueber die Stellung der alttest. Pädagogie zu den Leibesübungen s. den angef. Artikel, in Schmids pädagogischer Encyklop. V, S. 683. — Von der Erziehung der Mädchen wird in den Sprüchen nie besonders gehandelt. Dass auch sie im Gesetz unterwiesen wurden, ist als selbstverständlich vorauszusetzen, wenn es auch erst in dem apokryphischen Stück von der Susanna V. 3 ausdrücklich erwähnt wird. Worauf die weibliche Erziehung abzielte, lässt sich aus der Schilderung der »tugendsamen« Hausfrau Prov. 31, 10 ff. und den Stellen 11, 16. 22. 12, 4 u. s. w. erkennen. Zucht und sittlicher Takt (טַעַם 11, 22. Hitzig: »ein zarter Sinn für das Schickliche, hauptsächlich hervortretend in Züchtigkeit des Blicks, der Rede, des ganzen Benehmens«) ist der Schmuck der Frau. (Gegen Hoffart, eitle Gefallsucht und Kleiderprunk der Töchter Zions ist Jes. 3, 16 ff. eine ernste Strafrede gerichtet.) In der Schilderung Prov. 31 tritt rastlose Geschäftigkeit, Erwerbsamkeit neben Wohlthätigkeit und Freigebigkeit als Grundzug hervor; man sieht auch, dass Fertigkeit in allerlei Handarbeiten damals zur weiblichen Bildung gehörten. Aber auch hier bleibt die Weisheitslehre ihrem Princip getreu V. 30 (s. oben). [i. ang. Art.] — Die Literatur über Pädagogik des A. T. s. im angef. Artikel S. 653 f.

7) Vgl. Stier, der ein paar Abschnitte der Proverbien in besondern Schriften behandelt hat, Kap. 25 ff. unter dem Titel: »Der Weise ein König«, Kap. 30 f. unter dem Titel: »Die Politik der Weisheit«.

8) Es sind in dieser Stelle beide Glieder aus einander zu ergänzen.

9) In dieser friedlichen Ruhe, die über das Leben des Weisen ausgegossen ist, spiegelt sich das Glück der salomonischen Zeit. [i. ang. Progr.]

10) Das wird man sagen müssen auch bei der günstigsten Erklärung der besprochenen Stellen.

Vierter Abschnitt.

Die Räthsel des menschlichen Lebens. Das Ringen nach ihrer Lösung [1]).

§ 245.

Die Räthsel selbst.

Der Zweifelskampf wird vor Allem durch die Wahrnehmung geweckt, dass den Postulaten der Vergeltungslehre die

Wirklichkeit vielfach nicht entspricht, dass in den Geschicken der Völker wie der Einzelnen der gerecht richtende Gott sich nicht zu erkennen gibt. Darüber vermag der israelitische Geist um so weniger durch fatalistische Tröstungen sich hinwegzusetzen, da für ihn die Realität der Gottesidee mit der Realität der Vergeltungsordnung zusammenfällt, die Leugnung der letzteren zur Konsequenz den Atheismus hat. Das ist ja eben der Charakter des Rascha, dass er, indem er in seinem Hochmuth sagt: Gott ahndet's nicht, eben damit meint: es ist kein Gott, vgl. Stellen wie Ps. 10, 4 f. 14, 1; wesshalb Hiob von seinen Freunden so oft vorgehalten wird, dass er durch Bestreitung der göttlichen Vergeltung sich den רְשָׁעִים gleichstelle. Wenn nun hieraus für jeden im Leiden zunächst die Aufforderung erwächst, den Grund desselben in der Sünde zu suchen Thren. 3, 39 f.[a]), so hat doch auf der andern Seite die Pädagogie des Gesetzes wie das böse auch das gute Gewissen geweckt, kraft dessen der Mensch sich bewusst ist, es geltend machen zu dürfen, wenn er, weil er in Gottes Wegen wandelt, ein Leiden nicht als Strafe seiner Sünde anzuerkennen vermag, vgl. Ps. 17, 1 ff., 18, 21 ff., Hi. 31 und viele andere Stellen. Hat ja Gott selbst im theokratischen Bunde den Menschen als freies, nicht bloss verpflichtetes, sondern auch berechtigtes Subjekt sich gegenüber gestellt. Darum kann hier keine Selbstverurtheilung wider das eigene Gewissen gefordert werden; wenn Hiob eine solche ihm aufgedrungene Selbstverurtheilung ablehnt, wenn er z. B. 27, 5 f. sagt: »nicht lass' ich meine Unschuld mir nehmen; an meiner Gerechtigkeit halt' ich fest und lasse sie nicht, nicht schmäht mein Herz einen meiner Tage,« — so liegt hier allerdings ein Zeugniss dafür, dass die Erkenntniss der Sünde noch nicht zu ihrer vollen Vertiefung gelangt ist, aber doch wird an Hiob eben diese Wahrhaftigkeit, dass er nicht in majorem Dei gloriam zu Lügen sich hergibt, 42, 7 ausdrücklich approbirt. So streng das Alte Testament den murrenden Unglauben straft, so wenig es dem Menschen an sich nach seiner natürlichen Nichtigkeit einen Rechtsanspruch Gott gegenüber einräumt[a]), so hat es doch innerhalb der Bundesordnung den Boden bereitet, auf dem die leidende Unschuld und Frömmigkeit, dem Glück der Bösen gegenüber, eben als Frucht des Glaubens an den Bundesgott und die Wahrhaftigkeit seiner Verheissungen das

Rechtendürfen mit Gott beansprucht. So geht denn dieses **Rechten** mit dem gerechten Gotte im Munde seiner Knechte durch die Zeiten des Kampfes und der Noth im Alten Testament, jenes so oft wiederkehrende **warum?** »**warum**, Jehova, stehst du ferne, verhüllest (deine Augen) für Zeiten der Drangsal?« Ps. 10, 1; »**warum** verachtet der Frevler Gott?« V. 13; »wie lange willst du zusehen?« 35, 17. Man vergleiche überhaupt alle Psalmen, die Klage über das Ueberhandnehmen des Bösen enthalten, Ps. 12. 14 u. a. Auch bei den Propheten finden sich derartige Klagen über die Herrschaft des Bösen und das Säumen der göttlichen Vergeltung, vgl. Hab. 1, Jer. 12. 15, 18 u. s. w. Aber während nun für die Propheten in der Anschauung der Vollendung des göttlichen Reichs, des Tages des Herrn, der in Gericht und Erlösung die göttliche Gerechtigkeit manifestirt, die Verwicklungen der Völkergeschicke sich lösen, so sind es dagegen die Räthsel des individuellen Lebens im Glück des Gottlosen, im Unglück des Frommen, worüber der sinnende Geist der alttestamentlichen Weisen Licht zu erlangen ringt. Es gehören hieher schon einige **Psalmen**, namentlich aber das ganze Buch **Hiob**. — Doch die Erwägung des Widerspruchs, der so oft zwischen der sittlichen Würdigkeit eines Menschen und seinem Ergehen stattfindet, führt alsbald zur Aufdeckung eines weiteren Räthsels. Gäbe es eine Vergeltung nach dem Tode, so würde für den Widerspruch, in welchen die menschlichen Geschicke so oft mit der göttlichen Gerechtigkeit zu treten scheinen, im **Jenseits** eine Lösung erwartet werden dürfen. Aber sind nicht, wie wir im ersten Theil gesehen haben, im Tod und Todtenreich alle gleich? und nun weiter: wie reimt sich überhaupt das trostlose Scheolsloos mit der göttlichen Bestimmung des Menschen[4])? Gesetzt den Fall, es gienge dem Gerechten sein Leben lang glücklich, was hat er denn davon, wenn er zu den Schatten hinabsteigt? Die Klage über die Hinfälligkeit des Menschen, über Tod und Grab, wie sie in so ergreifender Weise in manchen Psalmen und im Buch Hiob Kap. 7 und 14 uns entgegentritt, hat im Alten Testament einen ganz andern Sinn als im Heidenthum, weil die Hinfälligkeit des Menschen nicht als reine Naturnothwendigkeit gefasst, sondern in Zusammenhang mit der Sünde und dem Zorne Gottes gesetzt wird, Ps. 90, 7—9 (wovon schon im ersten Theil § 77 die Rede war) und weil die Gemeinschaft, welche durch die

Offenbarung zwischen dem lebendigen Gott und dem Menschen gestiftet ist, der menschlichen Persönlichkeit eine ewige Bedeutung gibt, die zwar zunächst nur in der Gewissheit der ewigen Dauer des erwählten Geschlechtes sich kundgibt, aber in demselben Masse, in welchem die individuelle Erfahrung der Gottesgemeinschaft sich vertieft, auch in dem Einzelnen das Gefühl einer unvergänglichen persönlichen Bestimmung erweckt. Da tritt nun an die Stelle jener Befriedigung, mit welcher wir die Patriarchen in frohem Hinausblick auf das ihrem Geschlecht verbürgte Heil (§ 89) aus dem durch Gottes Güte gesättigten Leben scheiden und sich zu den Vätern versammeln sehen (an die Stelle des Preises der in das flüchtige Menschenleben ein um so reicheres Mass ihrer Gaben legenden göttlichen Gnade Ps. 103, 15—18) in Stunden der Anfechtung ein Grausen darüber, dass die Gemeinschaft mit Gott (das Schauen des Herrn Jes. 38, 11) im Tode aufhören soll; ja unbegreiflich erscheint es, wie Gott (der doch von den Seinen geliebt und gepriesen sein will) selbst das Band, das er mit den Menschen geknüpft hat, wieder soll lösen können; vgl. Ps. 30, 10. 88, 12 f. und andere Stellen [5]). Diese Todesfurcht der Frommen des Alten Testaments steht unendlich höher, als die heidnische Todesverachtung; denn den Tod, sagt Luther in der Auslegung von Ps. 90, überwindet man nicht durch Verachten, wie die Landsknechte und die Spitzbuben meinen.

1) Vgl. meinen Artikel: »Unsterblichkeit, Lehre des A. T.« in Herzogs Realencyklop. XXI, S. 419 ff.

2) Thren. 3, 39 f.: »Was murrt bei seinem Leben der Mensch? jeglicher (murre) ob seinen Sünden. Lasset uns erforschen unsere Wege und untersuchen, und uns bekehren zu Jehova.«

3) Denn wie dürfte der Thon mit dem Töpfer hadern, ein Scherbe unter den Scherben! Jes. 29, 16. 45, 9—11 u. a.

4) Dass die alte Scheolslehre auch in den Psalmen und in den Denkmälern der Chochma enthalten sei, ist in § 78 f. nachgewiesen worden.

5) Ps. 30, 10: »Was für Gewinn ist in meinem Blut, wenn ich hinabfahre zur Grube? wird Staub dir danken, wird er verkünden deine Treue?« — 88, 12 f.: »Wird denn im Grab erzählt deine Gnade und deine Treue in der Vernichtungsstätte? Wird in der Finsterniss dein Wunderthun erkannt und deine Gerechtigkeit im Lande des Vergessens?« — Vgl. 6, 6.

§ 246.
Das Ringen nach Lösung der Räthsel in den hieher gehörigen Psalmen.

In den Psalmen, welche mit dem Widerspruch, der zwischen der sittlichen Würdigkeit eines Menschen und seinem äusseren Ergehen stattfindet, sich beschäftigen, wird häufig der Knoten nicht gelöst, sondern einfach zerhauen. Der Gerechte, der schon dem Untergang verfallen scheint, muss doch gerettet werden, sonst wäre Jehova nicht Jehova, also »um seines Namens willen«, der Frevler, der sich so sicher dünkt, muss doch dem Gerichte verfallen, so gewiss ein gerechter Gott ist. Im Gebet mit Gott herrschend, stösst der Psalmist alle Schranken nieder, die der Verwirklichung seiner Zuversicht im Wege stehen; vgl. die Gebetspsalmen 3, 4, 5, 7, 9 und so eine ganze *Reihe*. Ueber jene Psalmen, in denen das Gericht über die Feinde zuversichtlich erfleht, beziehungsweise verkündigt wird, die sogenannten Rachepsalmen, unter denen Ps. 59, 69 und 100 wohl die stärksten sind, ist noch speciell einiges zu bemerken. Statt sich über sie zu entsetzen, hat man sie einfach zu verstehen. Dass in ihnen nicht die Privatleidenschaft im Fluchen sich Luft macht, dass sie ein Produkt des Eifers um die Ehre des in seinen Knechten angetasteten Gottes sind, ist leicht zu erkennen; vgl. besonders 69, 10 [1]). Solche Psalmen sind eben der Ausdruck jenes Wortes 139, 21 f.: »Sollt' ich nicht hassen, die dich, Jehova, hassen? nicht deine Widersacher verabscheuen? Mit vollem Hasse hass' ich sie und Feinde sind sie mir.« Dass nun aber in der Art und Weise, wie das Postulat der strafenden göttlichen Vergeltung über die Frevler geltend gemacht wird, eine Strenge waltet, hinter welcher die das Verlorene suchende, rettende Liebe zurücktritt, das ist allerdings im Allgemeinen aus dem Unterschiede des gesetzlichen Standpunkts vom evangelischen zu erklären, auf welchen Unterschied der Herr seine Jünger Luk. 9, 55 hinweist, indem er ihren Eliaseifer rügt. Aber es kommt hier noch wesentlich ein anderer, oft übersehener Punkt in Betracht. Auch das Neue Testament kennt ja keine andere endgiltige Lösung des durch das Böse in die Welt eingetretenen Widerspruchs als die durch Gericht sich

vollziehende; aber der Unterschied beider Testamente liegt nun darin, dass das Alte Testament, weil es hinsichtlich der Vergeltung auf das Diesseits ausschliesslich angewiesen ist, der göttlichen Langmuth nicht denselben Spielraum anweist wie das Neue, die endgiltige faktische Entscheidung, das Gericht über die Gottlosen durchaus innerhalb des irdischen menschlichen Daseins in Anspruch nehmen muss. — Wie aber nun, wenn eben das Glaubenspostulat an der Erfahrung immer wieder zu Schanden wird, wenn, wie Ps. 73, 13 sagt, es umsonst zu sein scheint, dass einer sich in Herz und Wandel rein bewahrt, und er dagegen das Glück trotziger Frevler scheinbar auf die Dauer gesichert sehen muss? Die Lösung, welche hiefür einige Psalmen geben, ist keine dogmatische, d. h. es wird kein Glaubenssatz gewonnen, der wirklich über die Schranken der Erkenntniss des Mosaismus hinausführte. Die Lösung ist vielmehr nur eine subjektiv-persönliche. Die Gemeinschaft mit Gott, in welcher der Sänger steht, macht sich in solcher Stärke geltend, dass er in ihr nicht nur dem Glücke der Gottlosen gegenüber seine volle Befriedigung findet, sondern auch momentan über Tod und Scheol hinweggehoben, sich unauflöslich mit Gott geeinigt weiss. Den Uebergang zu den hieher gehörigen Stellen bildet schon 4, 8, wo David in rathloser Lage, in der von den Seinigen viele verzweifeln, doch die Freude, die er in Gott hat, höher stellt, als den Ueberfluss, in dem seine Feinde schwelgen. — Die erste Hauptstelle aber (in der sich noch voller das Gefühl des seligen, unzerstörlichen Verbundenseins mit Gott ergiesst) ist Ps. 16. Weil der Herr sein höchstes Gut ist und er ihn beständig sich zur Seite weiss, so weiss der Psalmist auch V. 10 f.: »nicht wirst du überlassen meine Seele der Unterwelt, wirst nicht hingeben deinen Frommen zu schauen die Grube. Du wirst mir kund thun den Pfad des Lebens; Freudenfülle ist bei deinem Antlitz, liebliches Wesen in deiner Rechten immerdar.« Man muss (wie dies auch Hupfeld unumwunden anerkannt hat) diese Worte evakuiren, wenn man in ihnen nur die Zuversicht der Errettung aus einer Todesgefahr sehen will. Darauf werden wir allerdings Stellen wie 48, 15 und 68, 21 zu beziehen haben, die auch von Einigen (z. B. noch Stier) auf eine Erlösung vom Tode im neutestamentlichen Sinne gedeutet worden sind [*]). Vielmehr verhält sich mit Ps. 16 die

Sache so. Der Gedanke, dass der Fromme doch am Ende dem Tode und dem Hades verfallen und eben damit seine Seligkeit in Gott ein Ende nehmen werde, ist für den Psalmisten in diesem Momente unmöglich; so redet er ein ahnungsvolles Wort, das hinausgreift über die Schranken des Alten Bundes. — Noch weiter würde 17, 15 führen, wenn hier die Worte: »ich werde in Gerechtigkeit schauen dein Antlitz, will mich sättigen beim Erwachen an deiner Gestalt« — nach einer noch von mehreren Neueren (De Wette, Delitzsch) vertheidigten Auffassung auf das Erwachen aus dem Todesschlafe, sei es zu himmlischem Leben, sei es zur Auferstehung, zu beziehen wären. Aber der Sinn der Stelle ist doch wohl nur der [3]), dass im Gegensatz gegen das V. 14 verächtlich geschilderte Glück, mit dem Gott die Gottlosen abspeist [4]), der Psalmist das höhere Glück, das er als Gerechter im Schauen Gottes hat, hervorhebt, worin nun eben die Gewissheit der Erhörung des Gebets begründet ist. *Das* Schauen des Antlitzes Gottes und das Sich-sättigen an seiner Gestalt geht nicht hinaus über die Ps. 63, 3 gebrauchten Ausdrücke und ist eben die stärkste Bezeichnung des Innewerdens der göttlichen Gnadengegenwart. Die Stelle ist verwandt mit der Ps. 4, 8 *f.* und die Vergleichung mit der letzteren legt es nahe, Ps. 17 als ein Abend- oder Nachtgebet zu betrachten und unter dem Erwachen in V. 15 das aus dem natürlichen Schlafe zu verstehen. Aber wenn auch hiernach die Stelle nicht von einem seligen Leben nach dem Tode handelt, so ist sie doch, wie Hupfeld mit Recht bemerkt hat, von Bedeutung wegen der in ihr liegenden überraschenden Vertiefung des Begriffs der Welt und des Weltlebens als eines eiteln, nichtigen Gutes, im Gegensatz gegen das Geistesleben in Gott. — Noch weiter aber gehen 49, 16 und 73, 23 ff. [5]). Wenn in der ersteren Stelle der Psalmist sagt: »doch Gott wird erlösen meine Seele aus der Hand der Unterwelt, denn er wird mich nehmen« [6]), so kann man freilich, sobald man vom Zusammenhang absieht, hiebei bloss an Rettung aus Gefahr denken. Aber es ist zu beachten, dass dies ausgesprochen wird im Gegensatz gegen V. 8 ff., wornach kein Mensch die Seele seines Nächsten aus der Scheol loszukaufen vermag (wogegen nun der Psalmist die Erlösung seiner Seele von Gott erwartet), und V. 15, wornach eben die Weltmenschen der Oede der Scheol überwiesen werden [7]). Es ist überdies

die Anspielung des יִקָּחֵנִי auf die Henochstelle Gen. 5, 24 (כִּי־לָקַח אֹתוֹ אֱלֹהִים) unverkennbar. Offenbar spricht also der Psalmist die Hoffnung aus, dass es für ihn eine Erhebung aus dem Todtenreich zu höherem Leben geben wird. Was ferner Ps. 73 betrifft, so mag man bei V. 24: »in deinem Rath wirst du mich leiten, und hernach mich zu Ehren annehmen«, darüber streiten, ob von irdischer oder jenseitiger Vollendung die Rede sei. Aber die Worte V. 26: »ist geschwunden mein Fleisch und mein Herz, meines Herzens Hort und mein Theil ist Gott in Ewigkeit« — sprechen jedenfalls die Zuversicht des Sängers aus, dass, ob ihm auch das Herz im Tode breche, doch seine Gemeinschaft mit Gott nicht gelöst werden könne [5]). Aber auch in diesen Stellen ist (wie **Delitzsch** treffend erinnert) nicht ein direktes Gotteswort gegeben, auf das die Hoffnung sich stützen könnte; sie sprechen nur das Postulat des Glaubens aus, dass für den Gerechten sein Dasein in Herrlichkeit und in unzerstörlichem Besitz der Gemeinschaft mit Gott auslaufen müsse. Wie sich das verwirklichen werde, kann nicht gezeigt werden. Darum geht neben dem Triumph des Glaubens über Tod und Scheol die Klage einher, für welche die Siegel des Todes und des Hades noch nicht gebrochen sind (wie sie am stärksten und einschneidendsten in Ps. 88 sich vernehmen lässt) [6]). Sehen wir nun, wie im Buch Hiob die Räthsel gelöst werden.

1) Ps. 69, 10: »Der Eifer um dein Haus hat mich verzehrt, die Schmähungen derer, die dich schmähen, sind auf mich gefallen.«

2) Wobei wir dahingestellt sein lassen, ob in Ps. 48, 15 die Erklärung: »er führt uns beim (oder zum) Sterben« — auf richtiger Lesung des Textes beruht. [i. ang. Art.]

3) Vor V. 15 (mit **Delitzsch**) den Gedanken zu ergänzen: »wenn ich in der gegenwärtigen Gefahr des Todes entschlafen sollte« — ist man doch nicht berechtigt. Der dringende Flehruf V. 13, dass Gott sich zur Hilfe des Betenden gegen seine gottlosen Feinde aufmachen möge, wird nicht zurückgenommen. [i. ang. Art.]

4) Nicht enthält V. 14, wie ich ihn in den *Commentationes* ad theol. bibl. S. 76 nach **Hengstenbergs** Vorgang genommen habe, eine Begründung des Flehrufs V. 13, als ob der Dichter Gott den Widerspruch des Glücks des Gottlosen mit seiner Würdigkeit klagend vorhielte. [i. ang. Art.]

5) Vgl. **Klostermann**, Untersuchungen zur alttest. Theol. 1868.

6) יִקָּחֵנִי geht auf Gott, nicht auf שְׁאוֹל, das Femininum ist (§ 78 mit Erl. 8).

7) Nur willkürlich wird in V. 15 ergänzt: sofern sie vor der Zeit und gewaltsam in die Scheol hinabfahren (so von Hengstenberg, Schlussabhandl. zum Psalmenkomment. S. 319).

8) Es ist eine willkürliche Entleerung des Gedankens, wenn Hengstenberg nach V. 26, *a* ergänzt: dahin wird es aber durch Gottes Gnade nicht kommen. [i. ang. Art.]

9) Die Frage, ob die prophetische Verkündigung der Auferstehung von den Todten in den Psalmen einen Wiederhall finde, glaube ich verneinen zu müssen. Dass 90, 3: »kehret wieder, Menschenkinder« — nicht davon handle, ist wohl jetzt unbestritten. Aber auch 141, 7: »wie man pflügt und spaltet die Erde, werden hingestreut unsere Gebeine dem Rachen der Unterwelt« — vermag ich nicht hieher zu ziehen. Auch wenn man das Bild vom Pflügen und Samenstreuen nach dem Zwecke, dem beides dient, ausdeutet, führt doch der Zusammenhang nur auf den Gedanken, dass die erlittene Verfolgung und Misshandlung zum Siege der Sache des Sängers dienen müsse. [i. ang. Art.] — Am ehesten kann man Ps. 22, 30 geltend machen. Das יֹרְדֵי עָפָר kann an sich wohl Bezeichnung der Gestorbenen sein, um so mehr, da die Kombination des V. 27 ff. geschilderten Mahles mit jenem Mahle Jes. 25, 6—8, bei dem der Tod verschlungen wird, nahe genug liegt (vgl. § 233). Aber dann wäre der Ausdruck [illegible] kein passender Gegensatz; man sollte den Ausdruck »alle Lebenden« oder einen ähnlichen erwarten. — Im Uebrigen vgl. noch über das Verhältniss der Psalmen zu den letzten Dingen Delitzsch, Komment. 1. A. II, S. 420 ff.

§ 247.

Lösung der Räthsel im Buch Hiob [1]).

Alle Räthselfragen, mit denen die israelitische Weisheit sich beschäftigt hat, kommen im Buch Hiob zur Sprache, und jede Lösung, die sich auf alttestamentlichem Boden ergibt, finden wir hier versucht. Doch führt das Buch die Untersuchung nicht in der Form einer Lehrabhandlung, wie man öfters das Buch von einem einseitigen theoretischen Standpunkte aufgefasst hat; sondern es wird uns in dem Buche zugleich ein Stück alttestamentlichen Lebens vorgeführt, indem an Hiobs Beispiel gezeigt wird, wie ein Gerechter in schwere Anfechtung fallen kann, in der sein Gottvertrauen Schiffbruch zu leiden droht, wie aber am Ende der kämpfende Glaube gekrönt wird. Nicht kommt es in dem Buche zum förmlichen Bruch mit der alten Vergeltungslehre, wie man oft das Buch in Gegensatz zum Mosaismus gestellt hat; vielmehr wird ja die göttliche Ver-

geltungsordnung, welche der Mosaismus lehrt, durch den Ausgang des Buchs (die das Unglück reichlich vergütende Restitution seines Helden) ausdrücklich bestätigt. Indem aber verschiedene göttliche Zwecke in den Leiden der Menschen aufgezeigt werden, wird die Meinung, dass jedes Leiden auf entsprechende Sünde zurückweise, in ihrer Unzulänglichkeit nachgewiesen, wird das Recht der sittlichen Persönlichkeit, nicht ohne Weiteres nach dem äusseren Ergehen beurtheilt zu werden, ins Licht gestellt, ebenso freilich auch die Pflicht eingeschärft, über dunkle Führungen Gottes nicht voreilig abzuurtheilen, vielmehr in Demuth das Ende derselben abzuwarten. — Eine vierfache Bedeutung des menschlichen Leidens lehrt das Buch erkennen. 1) Es gibt ein Strafleiden, mit welchem Gott die Gottlosen heimsucht. Dieser Satz wird von den drei Freunden Hiobs in den mannigfachsten Wendungen ausgeführt, s. besonders Kap. 8. 15, 20—35. Kap. 18 und 20; dieser Satz wird auch von Hiob zuletzt eingeräumt 27, 11 ff., nachdem er noch in Kap. 21 die Straflosigkeit der Frevler auf Erden behauptet und in Kap. 24 nur hinsichtlich der gemeinen Verbrecher den Eintritt der strafenden Vergeltung eingeräumt, in Bezug auf mächtige Frevler aber das Walten der göttlichen Strafgerechtigkeit geleugnet hatte [*]). — 2) Es gibt ein göttliches Zuchtleiden für alle Menschen, das der nothwendige Zoll für die natürliche Unreinigkeit und Sündhaftigkeit des Menschen ist und daher auch von Gerechten abgetragen werden muss. Die letzteren nehmen diese Zucht in geduldiger Ergebung hin und dürfen hiefür die Wiederherstellung ihres Glücks erfahren. Das ist die Lehre, welche Eliphas in seiner ersten Rede Kap. 4 f. zur Erklärung des Leidens Hiobs beibringt und dort, vgl. 4, 12—16, auf eine ihm in nächtlicher Stunde zu Theil gewordene Offenbarung zurückführt. — 3) Es gibt auch ein besonderes Prüfungs- und Läuterungsleiden für die Gerechten, von dem göttlichen Liebeswillen über sie verhängt, um sie von einem verborgenen Banne des Hochmuths loszumachen, zu demüthiger und bussfertiger Selbsterkenntniss zu leiten und ihnen so die göttliche Gnade zu sichern. Das ist die Lehre, welche Elihu vorträgt in 33, 14—29. 36, 5—15. Diese Lehre berührt sich nahe mit der Lösung, welche Eliphas in Kap. 4 f. gegeben hat, ist aber doch von ihr verschieden, sofern der Gesichtspunkt, den Eliphas

geltend macht, ein juridischer, der der Strafzucht ist, die Gerechte wie Ungerechte treffen muss, ganz abgesehen von besondern Sünden, um der der Natur anhaftenden Sündhaftigkeit willen, nur aber bei beiden vermöge ihres verschiedenen Verhaltens der göttlichen Zucht gegenüber ein verschiedenes Ende nimmt; wogegen das Leiden, von dem Elihu redet, bloss die Gerechten angeht und eine Erweisung der rettenden göttlichen Liebe ist, um sie von dem Hochmuth des innern Menschen, der ihnen gefährlich zu werden droht, zu reinigen [*]). — Endlich 4) es gibt ein Bewährungsleiden, dazu dienend, den Sieg des Glaubens und die Treue des Gerechten zu offenbaren. Das ist der schon im Prolog (Kap. 1 f.) angedeutete und im Epilog auch für die Welt ins Licht gestellte nächste Zweck der Leiden Hiobs. Der satanischen Verdächtigungssucht gegenüber, deren sich auch die drei Freunde in steigender Leidenschaftlichkeit schuldig machen, wird in Hiob der Beweis geführt, wie auch ein treuer Knecht Gottes durch Leidensanfechtungen im Glauben schwer erschüttert werden, ja bis an den Rand der Verzweiflung gelangen kann, wie er aber doch auch in der wildesten Empörung wider Gott von ihm nicht lassen kann, und so am Ende, wenn es gleich ohne Demüthigung hiebei für ihn nicht abgeht, in seiner Treue bewährt wird. — Dieses Leiden ist verwandt mit dem Zeugnissleiden, dem Leiden wegen des Bekenntnisses der Wahrheit und des Eifers für das Haus Gottes, wovon besonders manche Psalmen (z. B. Ps. 22. § 233) und Jeremia zu reden wissen.

Indem aber das Buch Hiob so den Schlüssel zu dieser Erklärung des Leidens der Gerechten bietet, begründet es zugleich den Glauben an die gerechte göttliche Providenz aus dem Wesen Gottes und aus seinem Walten in der Natur. Aus dem Wesen Gottes in der tiefsinnigen Rede des Elihu Kap. 34, 10 ff., deren Grundgedanke dieser ist: Gott kann nie ungerecht sein vermöge seiner Macht über die Welt. Die Welt ist ja nicht ein ihm Fremdes, von einem Andern ihm Anvertrautes, sondern sie ist sein Eigenthum und jedes Leben in ihr stammt aus seinem Odem; in dem, was Gott selbst ins Dasein setzt und darin erhält, kann er nicht ungerecht sein; eben weil er Schöpfer und Regent der Welt ist, ist er auch allein die Quelle des Rechts in ihr (er lenkt die Geschicke des Einzelnen und der Nationen so, dass das Recht zu-

letzt offenbar wird). Diese Einheit der Macht und Gerechtigkeit Gottes wird auch in der zweiten Rede Jehova's Kap. 40 f. hervorgehoben und daraus in Bezug auf den Menschen die Anwendung gemacht, dass der Mensch, um seine Gerechtigkeit auf Kosten der göttlichen geltend machen zu dürfen, auch die Macht Gottes haben müsste. — Aber auch aus dem Walten Gottes in der Natur kann der Mensch auf die göttliche Providenz schliessen. Dieser Satz ist schon in Kap. 28 vorbereitet, indem dort der Gedanke ausgeführt wird [4]), dass der Mensch, wenn er auch der göttlichen Weisheit selbst, des die Welt ordnenden Gedankens, nicht habhaft zu werden vermag, doch ihre Spuren überall in der Naturordnung zu erkennen im Stande ist, so dass er in Bezug auf das göttliche Walten im Menschenleben sich auf die Furcht Gottes zurückziehen und resigniren kann. Besonders aber wird dieser Gesichtspunkt von Elihu geltend gemacht. Als der unvergleichliche Lehrer, (מִי כָמֹהוּ מוֹרֶה 36, 22) tritt Gott dem Menschen in der Natur entgegen, ihm überall seine Weisheit und Macht offenbarend, und wenn nun doch hinwiederum der Naturlauf dem Menschen so viele Paradoxien, so viel Unbegreifliches vor Augen stellt, so ist von hier aus der Massstab auch für die Beurtheilung des Unbegreiflichen im Menschenleben gegeben, wie dieses in der herrlichen Stelle 37, 21 ff. ausgesprochen wird [5]). Der Sinn dieser Stelle ist: wie, wenn dem menschlichen Blick das Sonnenlicht durch Gewölke entzogen ist, die Sonne darum doch im Aether scheint und plötzlich wieder dem menschlichen Auge sich entschleiert, so ist Gott, obwohl sein Walten uns oft verhüllt ist, doch von lauter Licht umgeben; und wie der dunkle Norden doch Gold in seinem Schosse trägt, so ist hinter dem Dunkel göttlicher Führungen doch lauter Licht. So zeigt Elihu, dass der Mensch doch nicht mit solcher Resignation abzuschliessen genöthigt ist, wie von Hiob Kap. 28 geschehen ist. Er kann von dem Zweckvollen des göttlichen Waltens immerhin so viel erkennen, dass er, statt dünkelvoll Gott zu meistern, vielmehr mit Vertrauen der Lösung der Räthsel entgegensehen darf.

1) Das Buch Hiob ist aus inneren Gründen nicht in die Zeit Salomo's, wie Manche wollen, sondern wahrscheinlich in eines der späteren Jahrhunderte der Noth und Trübsal Israels zu versetzen. Sehen wir doch aus Jeremia und Ezechiel, wie gerade in den trüben Zeiten des Volkes die Vergeltungslehre die Gemüther bewegte. Und

wenn auch nur die Leichtfertigen unter dem Volke das Wort des Gesetzes, dass Gott die Sünden der Väter an den Kindern heimsuche, dazu missbrauchten, um unter den Drangsalen der Gegenwart sich als ohne eigene Schuld leidend darzustellen (wogegen Jer. 31, 29 f. Ez. 18 gerichtet ist, vgl. § 75), so sehen wir doch aus Jer. 12, 1 ff., wie auch ein Prophet in jenen Tagen schwer angefochten wird in seinem Glauben. — Eine Uebersicht über den Gedankengang des Buchs s. im angef. Programm S. 19 ff. (Vgl. auch meine Recension der Kommentare von Hahn und Schlottmann über das Buch Hiob in Reuters Repertorium, 1852.)

2) Auf die richtige Fassung dieses schwierigen Abschnittes hat zuerst Stickel, Das Buch Hiob u. s. w. 1842, S. 186 ff. hingewiesen. [i. ang. Progr.]

3) Ohne die Reden des Elihu würde demnach eine wesentliche Seite des göttlichen Zweckes der Leiden im Buche gar nicht behandelt sein, was freilich gerade einem Späteren Veranlassung geben konnte, diese Stücke in das Buch einzuschalten. Namentlich darf nicht übersehen werden, dass ohne die Reden des Elihu das, was an der Behauptung der Drei, dass das Leiden immer in einer Beziehung zu der Sündhaftigkeit des Menschen stehe, richtig ist, nicht zur gehörigen Anerkennung käme. (So wie die Reden im Buche jetzt dastehen, dienen sie zugleich dazu, die durch die Erscheinung Jehova's herbeizuführende demüthige Unterwerfung Hiobs vorzubereiten. S. den Schluss des §.) [i. ang. Progr.]

4) S. früher in der Darstellung der objektiven göttlichen Weisheit § 237.

5) Hi. 37, 21 ff.: (Es wird ein Gewitter heraufziehend gedacht.) »Jetzt sieht man nicht das Sonnenlicht, das doch schimmert in dem Gewölke; da geht ein Wind darüber hin und reinigt es. Aus dem Norden kommt Gold, um Gott ist furchtbar der Glanz. Den Allmächtigen finden wir nicht, der da ist erhaben an Kraft und Recht und Fülle der Gerechtigkeit — er beugt es nicht. Darum fürchten ihn die Menschen, er schaut auf keinen der Hochweisen.«

§ 248.

Fortsetzung.

Im Besondern ist noch die Frage zu erörtern, wie sich das Buch Hiob (das den Blick auf den Zustand des Menschen nach dem Tode gerichtet hält, wie kein anderes im Alten Testament) zur Unsterblichkeitslehre stellt. Dass es direkt darauf ausgehe, die Lehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Geistes zu begründen (wie z. B. Ewald diese Ansicht aufgestellt hat), beruht auf einem Missverständniss. Das aber ist richtig, dass

in ihm die Voraussetzungen der Hoffnung des ewigen Lebens ruhen, indem es (in schon früher erwähnten Stellen) den schneidenden Widerspruch hervorhebt, der zwischen der Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und dem seiner wartenden Scheolsloose stattfindet, und zugleich Zeugniss davon ablegt, dass der mit diesem Widerspruch ringende Geist nicht davon loskommt, eine Lösung desselben zu ahnen. Es zeigt sich in dieser Hinsicht ein merkwürdiger Fortschritt in dem Buche. Während noch in 7, 7 ff. 10, 20—22 die Klage über die Vergänglichkeit des Menschen und über den Aufenthalt in der Scheol, dem Land der Nacht, aus dem keine Wiederkehr ist, ganz hoffnungslos verhallt, wird bereits in Kap. 14 der ahnungsvolle Wunsch ausgesprochen, dass doch der Aufenthalt in der Scheol nur ein vorübergehender sein und der Zeitpunkt eintreten möchte, da Gott nach dem Werke seiner Hände sich sehnend dem Menschen sich wieder zuwendete. Es heisst V. 14: »Wenn ein Mensch stirbt, wird er leben? — alle Tage meiner Heerfahrt wollt' ich harren, bis meine Ablösung käme«; und V. 15: »Du riefest und ich würde dir antworten, würdest nach deiner Hände Werk dich sehnen«. Und nun erreicht, vorbereitet durch 16, 18 ff., die Ahnung ihren Höhepunkt in der Goëlstelle 19, 25—27, in der Hiob, da er auf eine Rechtfertigung seiner Unschuld während der kurzen ihm noch beschiedenen Lebensfrist nicht mehr hofft, dagegen die Zuversicht ausspricht, dass noch über seinem Grabe Gott als Goël, als Bluträcher erstehen und durch Gericht an denen, die ihn verdächtigt, seine Ehre vor der Welt herstellen, und dass er das schauen werde. Dass die Stelle die Hoffnung einer Manifestation Gottes ausspricht, die zu Gunsten Hiobs noch nach seinem Tode eintreten werde, ist unbedingt der Masse falscher Erklärungen gegenüber die einzig zulässige Auffassung, die den Worten gerecht wird. Nur darüber kann etwa gestritten werden, ob auch das Schauen Hiobs (wie Gott als sein Goël erscheint) ein jenseitiges sei. Man wird allerdings nicht für schlechthin unmöglich die Auffassung halten dürfen, die besonders H. Schultz vertheidigt hat[1]), dass Hiob sich in jenen Moment nach seinem Tode nur versetze, dass er jetzt mit dem Auge des Geistes sehe, wie Gott auf seinem Grabe als Nachmann erstehen und ihm Recht schaffen wird. Aber das Imperfectum אֶחֱזֶה ist doch

dieser Erklärung durchaus nicht günstig. Indessen auch bei der von uns angenommenen Erklärung redet die Stelle nur von einem momentanen Schauen, das allerdings einen Fortbestand der Gemeinschaft Hiobs mit Gott nach dem Tode voraussetzen würde. Aber die Hoffnung, die hier momentan wie ein Blitz das Dunkel der Anfechtung durchleuchtet, ist noch kein entwickelter Glaube an ein seliges unsterbliches Leben nach dem Tode; es liegt desswegen hierin auch nicht die Lösung der Räthsel, mit denen das Buch sich beschäftigt. Jene Ahnung Hiobs tritt nur als letztes refugium ein, wenn die diesseitige Lösung ausbleibt. Im Gang des Gedichts ist die Wirkung jenes Hoffnungsblicks bei Hiob, dass er sich jetzt ruhiger zu fassen im Stande ist; aber die Lösung erfolgt am Ende eben doch so, dass die alttestamentliche Vergeltungslehre bestätigt wird und das Buch innerhalb der alttestamentlichen Schranke stehen bleibt. Dass die Leiden dieser Zeit nicht werth seien der Herrlichkeit, die an den Kindern Gottes soll geoffenbart werden, diese letzte Lösung aller Räthsel hat Hiob nicht, hat das Alte Testament überhaupt nicht gefunden. Vermöge des stetigen Zusammenhangs, der zwischen der Offenbarungserkenntniss und den Offenbarungsthatsachen besteht, konnte der Glaube an das ewige Leben wahrhaft inhaltsvoll erst erstehen mit der Erwerbung des ewigen Lebens, als Glaube an den, der in seiner Person den Tod überwunden und ewiges Leben und unvergängliches Wesen ans Licht gebracht und der durch sein Erlösungswerk auch die Frommen des Alten Bundes vollendet hat Hebr. 11, 40.

1) S. H. Schultz, Die Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit, S. 222, und Alttest. Theol. II, S. 169 f.

Fünfter Abschnitt.

Der Verzicht auf die Lösung der Räthsel im Buche Koheleth.

§ 249.

Der Standpunkt des Buchs. Die Frage nach der göttlichen Vergeltungsordnung und der Unsterblichkeit.

Den Abschluss der kanonischen alttestamentlichen Chochma bildet das Buch Koheleth, dessen Abfassung wahrscheinlich in

diĕ zweite Hälfte des fünften (vgl. § 191) oder spätestens in das vierte Jahrhundert v. Chr. zu versetzen ist. Der *Standpunkt* des Buchs kann kurz als der der *Resignation* bezeichnet werden, des *Verzichtens auf das Begreifen der göttlichen Weltordnung*, deren Realität übrigens für den *Glauben* entschieden festgehalten wird. Der an die Spitze des Buchs gestellte Satz: »O Eitelkeit der Eitelkeiten, — Alles ist eitel« — ist nicht in dem objektiven Sinn gemeint, als ob die Welt nur ein Gebiet des Zufalls wäre, was der Verfasser ausdrücklich leugnet, sondern in dem subjektiven Sinn, dass für den Menschen mit all' seinem Erkenntnissstreben und seinem Handeln doch sich in dem Weltlauf nichts Reelles und Bleibendes herausstelle, wesshalb 1, 3 sofort beigefügt wird: »welchen Gewinn (מַה־יִּתְרוֹן) hat der Mensch bei all seiner Mühe, womit er sich müht unter der Sonne«. Der letztere Satz will nicht ein Problem aufstellen, das in dem Buche gelöst werden soll (wie man denn schon die Frage, was das höchste Gut sei, als Thema des Buchs bezeichnet hat); denn darüber, dass noch ein יִתְרוֹן, ein Resultat, ein Gewinn zu suchen sei, ist der Verfasser hinaus; die Worte sind vielmehr ein Ausrufesatz in negativer Bedeutung, der die Resultatlosigkeit alles menschlichen Strebens ausspricht. Das wird nun nachgewiesen, indem der Verfasser aus der Person des alten Königs Salomo herausspricht, des Herrlichen und Weisen, der alles, was die Erde von Gütern bietet, in reichem Masse genossen, alles, was Menschen erstreben können, erstrebt hat, und nun am Ende seines Lebens bezeugt, dass bei dem allem ihm keine reelle Befriedigung, kein wahres Glück zu Theil geworden sei. Auch die Weisheit, die er in reicherem Masse besass als alle Sterblichen, hat für ihn kein anderes Resultat geliefert als die Gewissheit, dass der Mensch in allem Irdischen kein reelles Gut findet. Aber diese Negation aller endlichen Zwecke geht auch nicht über in die Erkenntniss eines positiven ewigen Zwecks; vielmehr bleibt dem Menschen, da ihm das absolut Gute verborgen ist, nichts übrig als das resignirende Hinnehmen des relativ Guten, welches darin besteht, dass er gehorsam den Geboten Gottes und eingedenk des bevorstehenden göttlichen Gerichts das flüchtige Leben so gut benützt, als er eben kann; dabei aber alles Gott anheimstellt [1]). — Das Buch wird ebensosehr miss-

verstanden, wenn man dem Verfasser eine über das Alte Testament hinausgehende Erkenntniss, namentlich die Erkenntniss des ewigen Lebens u. s. w. beimisst, wie wenn man ihn zum Fatalisten, Epikuräer u. s. w. gemacht hat. Das Buch predigt so wenig den praktischen Unglauben, dass vielmehr der Verfasser nicht Eine der überkommenen Glaubenslehren aufgibt. Dass eine göttliche Weltordnung, dass eine gerechte Vergeltung sei, darf sich der Glaube nicht nehmen lassen; aber das Wie derselben vermag der Mensch nicht zu begreifen. »Gott hat Alles schön gemacht zu seiner Zeit, heisst es 3, 11, auch die Ewigkeit hat er den Menschen ins Herz gelegt«. Man ist nämlich nicht berechtigt dem עֹלָם hier eine andere Bedeutung als die gewöhnliche zu geben, die es ja sogleich in V. 14 hat. Der Ausdruck bezieht sich zurück auf die Reflexionen 2, 12 ff.*). Der Mensch, will der Verfasser sagen, kann es nicht lassen, ein Ewiges, Unvergängliches zu suchen; — »nur dass der Mensch das Werk nicht findet, das Gott thut von Anfang bis zu Ende«, d. h. dass er das aus dem göttlich geordneten Weltlauf sich ergebende Resultat niemals zu verstehen vermag *). — Dies zeigt sich nun namentlich in Bezug auf die Frage nach der göttlichen Vergeltungsordnung. Mit der Annahme einer solchen sieht der Verfasser die Erfahrung fortwährend im Widerspruch. Stellen (wie wir im dritten Abschnitt § 243 gesehen haben) die Proverbien kategorisch den Satz auf: Weisheit bringt Leben, Thorheit den Tod; »das Andenken des Gerechten ist im Segen, aber der Name des Frevlers fault«, — so weist Koheleth darauf hin 2, 14 ff., das habe allerdings der Weise voraus, dass er seine Augen im Kopfe habe, während der Thor im Finstern tappe. Aber »Ein Loos trifft alle«. »Wie's die Thoren trifft, so triffts auch mich.« — »Weder des Weisen noch des Thoren denkt man ewig; in den kommenden Tagen ist ja alles längst vergessen; wie stirbt doch der Weise neben dem Thoren.« Dazu kommen nun noch die trüben Erfahrungen, die man hinsichtlich des straflosen Treibens der Bösen macht. Aber das alles darf doch das Glaubenspostulat nicht aufheben 8, 12 f.: »Wenn auch der Sünder das Böse hundertmal thut und lange lebt, so weiss ich doch, dass es wohl gehen wird denen, die Gott fürchten, die sich fürchten vor seinem Angesicht. Aber

wohl wird es nicht gehen dem Frevler und er wird nicht lange leben« u. s. w. (vgl. auch die ähnliche Stelle 3, 16 f.).

Wenn auf diesen durch das Ganze hindurchgehenden Gegensatz des Glaubens, der eine Lösung der Widersprüche der Welt zuversichtlich postulirt, und der natürlichen Erkenntniss, die sich in allen Stücken unzulänglich erweist und es zur Lösung keines Räthsels bringt, geachtet wird, so schwinden die Widersprüche, die man im Buche hat finden wollen; man kann darauf verzichten, dieselben durch gewaltsame Anpassung einer Stelle an die andere ausgleichen zu wollen, kann vielmehr jeder Stelle ihr Recht lassen.

Von diesem Gesichtspunkt aus ist nun namentlich auch die Frage zu beantworten, ob Koheleth die Unsterblichkeit des Menschen lehre. Diese Frage konnte desswegen so verschieden beantwortet werden[4]), weil in der That in dem Buche sich in Bezug auf dieselbe drei Standpunkte geltend machen: 1) der der natürlichen Reflexion, 2) der alte Scheolsglaube, 3) das Postulat einer künftigen Vergeltung. Vom Standpunkt der natürlichen Betrachtung aus ist z. B. 3, 18 ff. gesprochen, dass das Schicksal der Menschen und der Thiere im Tode dasselbe zu sein scheine; denn, heisst es V. 21, »wer weiss, ob der Menschengeist aufwärts steigt und der Lebensgeist der Thiere hinabfährt zur Erde«. Dass dem Menschen die natürliche Betrachtung hierüber nichts an die Hand gibt, soll zu seiner Demüthigung dienen V. 18: Gott will sie prüfen; sie sollen sehen, dass sie Vieh sind für sich (d. h. abgesehen von ihrer Beziehung zu Gott). Der alte Scheolsglaube dagegen ist ausgesprochen in 9, 4—6. 10, Stellen, die schon im ersten Theil bei der Scheolslehre (§ 78 f.) besprochen worden sind. Der dritte Standpunkt aber macht sich zum Schlusse geltend. Alle für die natürliche Erkenntniss sich ergebenden Zweifel zurückdrängend spricht der Verfasser 12, 7 positiv den Satz aus, dass der Geist des Menschen zu Gott zurückkehrt, der ihn gegeben hat, und 12, 14, vgl. 11, 9, dass Gott alles Thun bringen wird ins Gericht über alles Verborgene, es sei gut oder böse. Wie sich der Verfasser das Verhältniss des zu Gott zurückkehrenden Geistes zu dem in das Todtenreich gehenden Schatten gedacht hat, lässt sich freilich nicht bestimmen. Eben so wenig

ist die Kontroverse sicher zu entscheiden, in welchem Sinn er ein künftiges Gericht lehre. Dass er es in die diesseitige irdische Entwicklung verlegt habe, ist nicht wahrscheinlich; der Ausdruck »über alles Verborgene« scheint dagegen zu sprechen; aber Genaueres lässt sich hierüber nicht aussagen [5]).

1) Aber eben hierin liegt der Fortschritt über das Buch Hiob hinaus, das geradezu am Schlusse in den alttest. Standpunkt zurücksinkt.

2) In Koh. 2, 12 ff. ist davon die Rede, dass die Befriedigung, welche der Mensch aus seinem Schaffen und Wirken gewinnt, zu nichte werde, sobald er erwägt, dass er damit kein sein vergängliches Dasein überdauerndes, bleibendes Resultat gewinnt. [i. ang. Progr.]

3) Viele Ausleger dagegen geben dem עֹלָם hier die spätere Bedeutung Welt, die es im A. T. noch nicht hat und wodurch kein guter Gegensatz entsteht.

4) Es sind darüber ganz entgegengesetzte Ansichten aufgestellt worden, indem nach den Einen der Prediger die Fortdauer nach dem Tode ganz leugnen, nach den Andern dagegen die Unsterblichkeit des Geistes und ein künftiges, alles entscheidendes Gericht lehren soll. [i. ang. Art.]

5) Am nächsten dürfte es liegen, an ein auf den Aufenthalt im Hades, wo ja nach 9, 5 kein Lohn ist, folgendes Gericht zu denken. — Wie man immer die Stelle fassen möge, ein positives Zeugniss vom ewigen Leben findet sich jedenfalls nicht in dem Buche. [i. ang. Art.] — Vgl. auch meine Comment. bibl. theol., S. 83 ff.

§ 250.

Die Sittenlehre des Buchs. Schluss.

Dem Resignationsstandpunkt des Buchs entspricht endlich auch die in demselben vorgetragene Sittenlehre. Wenn dem Menschen zwar unverrückbar die Forderung gestellt ist, sich zu scheuen vor dem göttlichen Willen, aber der von Gott gewollte höchste Lebenszweck für ihn nicht erkennbar ist, vielmehr verschiedene Zwecke, die er alle in ihrem Theil als berechtigt erkennen muss, unvermittelt neben einander stehen, so geht das sittliche Leben auf in einem stetigen Wagehalten zwischen den verschiedenen, sich unter einander durchkreuzenden Anforderungen. Darum ist Vorsicht, Masshalten in allem, das *μηδὲν ἄγαν* das, was am dringendsten zu empfehlen ist. Jeder sich aufblähende Tugendstolz empfängt, wie der Wissensstolz, seine Lektion. Darauf geht z. B. das

Wort 7, 16: »sei nicht übermässig gerecht, und halte dich nicht für übermässig weise«, dem dann zur Seite steht V. 17: »frevle nicht allzusehr und sei nicht thöricht«; der Sinn ist: glaube nicht vom Sündigen frei bleiben zu können (s. V. 20), aber du sollst, um deinen Hang zum Sündigen nicht übermächtig werden zu lassen, ihn mässigen. V. 18: »Gut ist's, wenn du ergreifst das Eine, und auch vom Andern nicht abziehst deine Hand: denn wer Gott fürchtet, entgeht dem allem.« Die rechte Mitte ist also zwischen jener tugendeifrigen Selbstgerechtigkeit und dem leichtsinnigen Sündenleben, und diese rechte Mitte lehrt die Furcht Gottes, mit der (vgl. 3, 12 f.) auch ein vernünftiges Mass von Lebensgenuss verknüpft ist, denn 3, 13: »auch dass jemand isst und trinkt und Gutes sieht für alle seine Mühe, ist eine Gabe Gottes.« — Aber es fehlt dem Koheleth an jener Freudigkeit, die dem innern Leben einen Schwung gibt. Da er nun einmal in einen von Gott geordneten Wechsel der Dinge gestellt ist (V. 1 ff.), so lässt er gelassen alles an sich kommen, wie es von Gott kommt, 7, 14: »am guten Tage sei fröhlich, und am bösen Tage erwäge: diesen wie den andern hat Gott gemacht, damit der Mensch nicht finde irgend etwas, was hinten liegt«, nichts ergründen könne, was hinter seinem gegenwärtigen Zustande liegt. In diesem gelassenen sich Fassen thut der Weise jederzeit, was gerade an der Reihe ist, und stellt dann den Erfolg Gott anheim. Hiernach sind z. B. die Gnomen 11, 4 ff. zu erklären, V. 4: »wer auf den Wind achtet, der säet nicht, und wer nach den Wolken schaut, der erntet nicht«, d. h. wem das Wetter nie gut genug ist und wer darum immer auf besseres Wetter passt, der versäumt überhaupt die rechte Zeit; V. 6: »am Morgen säe deine Saat, und am Abend lasse deine Hand nicht ab, denn du weisst nicht, was glücken wird, ob dieses oder jenes, und ob beides gleicher Weise gut ist«, d. h. sei unverdrossen jederzeit in deinem Berufe thätig, erfülle in jeder Stunde, was dir obliegt, ohne alle Reflexion, was herauskommt; da du ja doch nicht weisst, ob in dieser oder jener Stunde dein Arbeiten Erfolg hat. Welche Stimmung freilich der Weise bei all dieser Gelassenheit in sich trägt, zeigt 7, 2—4: »besser ists, zu gehen ins Trauerhaus, als zu gehen ins Trinkhaus, denn jenes (dass man betrauert wird) ist das Ende aller Menschen, und der Lebende nehme es sich zu Herzen. Besser

Unmuth als Lachen, denn bei düsterem Gesicht wirds dem Herzen wohl. Das Herz der Weisen ist im Trauerhause und das Herz der Thoren ist im Haus der Freude.« — Man kann den Koheleth ein Buch des Weltschmerzes heissen, aber nicht eines solchen, wie ihn blasirte Menschen predigen, sondern des Weltschmerzes Eines, der müde geworden ist, aber darum doch den Stachel der Ewigkeit sich nicht aus dem Herzen reissen lässt und der aus den Trümmern aller seiner irdischen Plane und Hoffnungen noch die Gottesfurcht gerettet hat. Daher wendet sich am Schlusse des Buchs 11, 9 ff. der Prediger an den Jüngling mit der Ermahnung, zu geniessen die Freude der Jugend, die schwindet wie das Morgenroth, weil doch im Alter mit seinen Beschwerden keine Freude an diesem Leben mehr zu erzielen sei; aber die Jugend zu geniessen im Andenken an den Schöpfer, von dem alle Güter ihren Ursprung haben, und mit der nie aufzugebenden Gewissheit: »dass über dieses alles Gott dich ins Gericht führen wird«.

Die Dialektik des Buchs Koheleth mit ihrem überwiegend negativen Resultate bildet auch einen Uebergang vom Alten zum Neuen Bunde. Denn in der Ueberzeugung von der Eitelkeit und Bestandlosigkeit alles Irdischen wurzelt die Sehnsucht nach dem ewigen Heilsgute des Neuen Testaments, dem unbeweglichen Gottesreiche, dessen Kommen die Prophetie des Alten Bundes verkündigt, und in dem das Suchen der alttestamentlichen, wie jeder andern Weisheit sein bleibendes Ziel gefunden hat [1]).

1) Wie die hebräische Weisheit, nachdem sie auf dem bisher geschilderten Wege sich erschöpft hat, durch Kombinationen mit hellenischen und orientalischen Elementen ihrem Erkenntnisstreben zu genügen sucht, dies zu zeigen liegt ausserhalb der Grenzen unserer Aufgabe (s. § 4). (Vgl. die Artikel »Pädagogik des A. T.«, bei Schmid, V, S. 692 ff. und »Buch der Weisheit und jüdischer Hellenismus«, X, S. 298 ff. Speciell über die Anschauung des Zustandes nach dem Tode in den Apokryphen s. den Artikel: »Unsterblichkeit, Lehre des A. T.«, bei Herzog, XXI, S. 424 ff., und vgl. H. Schultz, Die Voraussetzungen der christl. Lehre von der Unsterblichkeit, S. 239 ff.)

Register.

(Die Zahlen, vor welchen keine römische Ziffer steht, beziehen sich auf den ersten Band.)

I. Sach- und Namenregister.

II. Stellenregister.

1. Altes Testament.

2. Alttestamentliche Apokryphen.

3. Neues Testament.



